

Epistemologija

Vodič u teorije znanja

Filozofska biblioteka

Izdavač: Naklada Jesenski i Turk

Za izdavača: Mišo Nejašmić

Prevoditelji: Neven Dužanec, Borislav Mikulić,

Ognjen Strpić, Dinko Telećan

Grafička urednica: Renata Risek

Naslovnica: Božesačuvaj

Tisak: Zrinski d. d., Čakovec

Objavlivanje ove knjige potpomoglo je
Ministarstvo kulture Republike Hrvatske

Epistemologija

Vodič u teorije znanja

Privedili

John Greco i Ernest Sosa

Hrvatsko izdanje s dodatkom priredio

Borislav Mikulić

Naklada Jesenski i Turk
Zagreb, 2004.

Izvornik

John Greco, Ernest Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*,
Blackwell Publishers Ltd, Malden/Oxford, 1999

Copyright © 1999 Blackwell Publishers Ltd

Napomena

priređivača hrvatskog izdanja

Premda nije ni prvi ni jedini zbornik iz analitičke epistemologije kod nas, Blackwellova *Epistemologija* je zbornik programskih radova izvorno pisanih za ovu svrhu od skupine američkih autora koji uživaju reputaciju vodećih istraživača na području epistemologije. Zbornik je ubrzo nakon svoga nastanka 1999. zbog kvalitete, raznolikosti, ažuriranosti priloga i širine zahvata u sistematsku problematiku epistemologije i, ne na posljednjem mjestu, zbog otvaranja prema epistemološkoj diskusiji u tzv. »kontinentalnoj filozofiji« stekao reputaciju najboljeg priručnika u svojoj vrsti.

U prevođenju ovoga zbornika sudjelovala su četiri prevodioca. Stoga je u izradi zbornika posebnu pažnju trebalo posvetiti usklađivanju tehničke terminologije, a donekle i ujednačavanju stila prevođenja bez lošeg uniformiranja. No, s obzirom na različitost shvaćanja filozofije i epistemologije među izvornim američkim autorima u ovome zborniku te na različitost u njihovu spisateljskom temperamentu pa i ideološkoj orijentaciji u teorijama, ni mjestimice uočljiva razlika u stilu prevođenja među prevodiocima nije nelegitimna. U sadržaju je uz naslov svakog eseja i ime izvornog autora navedeno i ime prevodioca. U indeksu su pored glavnog termina na hrvatskom mjestimice navedene prijevodne inačice te engleski termin (u zagradi).

Generalni uvod Johna Grecoa, jednog od dvojice američkih priređivača zbornika, polaže račun o načelima njegova nastanka te rezimira sadržaje i poantira teze pojedinih priloga. U tome smislu ovaj zbornik predstavlja zatvorenu knjižnu cjelinu koja je u ovome hrvatskom izdanju ostala očuvana. Kazalo se odnosi samo na tekstove izvornog izdanja zbornika.

Slijedeći dvostruku namjeru američkih priređivača ovog zbornika – studijsku i znanstveno-istraživačku – ovo izdanje donosi u *dodatku* dva priloga: opću bibliografiju prijevodne i izvorno pisane spoznajno-teorijske, znanstveno-filozofske i srodne teorijske literature s bliskih područja filozofije jezika,

lingvistike, semiologije, kognitivne psihologije, sociologije i mediologije na hrvatskom, srpskom i slovenskom jeziku, te opsežan autorski prilog priređivača. Cilj prvoga priloga u *dodatku* jest pružanje općeg uvida i orijentacije studentima i drugim interesentima u aktualnu prijevodnu i izvornu produkciju s epistemološkom relevancijom. Cilj drugoga priloga je da se u skladu s intencijom otvaranja analitičke epistemologije prema kontinentalnoj ponudi semiološki pristup koji je ostao nezastupljen u ovome zborniku koliko i u domaćoj filozofskoj literaturi.

To odsustvo ili samo djelomično prisustvo smatram presudnima za sadašnje stanje i budućnost epistemologije kao integrirane kritičke filozofije, jer semiološki aspekti znanja jednako proizlaze iz klasične filozofije spoznaje koliko su u njoj ostali teorijski zanemareni. Oni su višekratno nagovještavani u klasiци moderne spoznajne teorije i kod Lockea i Kanta, uvijek iznova tematizirani od Platona, stoičara i srednjovjekovne filozofije do Hegela i Peircea. Pretpostavke za sustavan razvoj donijele su teorijske posljedice reformirane lingvistike 20. stoljeća u strukturalističkoj teoriji znanosti i semiologiji i u pragmatičkoj semiotici. Ono što im danas manjka, nije široko polje primjene, analitička sposobnost ili teorijska plodnost, nego prije komprehenzivan epistemološko-kritički oblik i integracija u multidisciplinarna istraživanja koja se danas nazivaju ili mogu nazvati epistemološkim.

Ovaj zbornik je zbog naravi priloga namijenjen ponajprije stručnoj publici, istraživačima i studentima u užem području filozofije spoznaje, znanja i filozofskih teorija racionalnosti i znanstvenosti. No, s obzirom na univerzalnost spoznajne problematike koja zadire u daleko šire područje postavljanja pitanja o značenju, smislu i funkciji našeg znanja, njegovoj individualnoj ili kolektivnoj konstituciji, te različitim područjima primjene od fizičkih do apstraktnih objekata, od »predmeta« do »riječi« i »misli«, od fizike preko psihologije, logike do etike, religije, estetike i medija, on je svakako od interesa i širem dijelu akademski obrazovane publike, napose u području društvenih znanosti (antropologije, sociologije, kulturalnih studija, povijesti ideja, povijesti i teorije književnosti te lingvistike i semiologije).

BORISLAV MIKULIĆ
Zagreb, rujana 2004.

Sadržaj

Suradnici	ix
Predgovor	xi
Uvod: Što je epistemologija? <i>John Greco</i> (prev. D. Telećan)	1
PRVI DIO TRADICIONALNI PROBLEMI EPISTEMOLOGIJE	
1 Skepticizam <i>Michael Williams</i> (prev. D. Telećan)	41
2 Realizam, objektivnost i skepticizam <i>Paul K. Moser</i> (prev. D. Telećan)	84
3 Što je znanje? <i>Linda Zagzebski</i> (prev. D. Telećan)	113
4 Dijalektika fundacionalizma i koherentizma <i>Laurence Bonjour</i> (prev. D. Telećan)	143
DRUGI DIO NARAV EPISTEMIČKOG VREDNOVANJA	
5 Skepticizam i podjela na interno-eksterno <i>Ernest Sosa</i> (prev. B. Mikulić)	177
6 U obranu naturalizirane epistemologije <i>Hilary Kornblith</i> (prev. O. Strpić)	193
7 Metodološki naturalizam u epistemologiji <i>Richard Feldman</i> (prev. O. Strpić)	207
8 Kontekstualizam: objašnjenje i obrana <i>Keith DeRose</i> (prev. O. Strpić)	228
9 Racionalnost <i>Keith Lehrer</i> (prev. N. Dužanec)	251
TREĆI DIO VRSTE SPOZNAJE	
10 Opažajna spoznaja <i>William Alston</i> (prev. N. Dužanec)	271
11 A priori <i>George Bealer</i> (prev. N. Dužanec)	297

12	Moralna spoznaja i etički pluralizam <i>Robert Audi</i> (prev. N. Dužanec)	331
13	Epistemologija religije <i>Nicholas Wolterstorff</i> (prev. D. Telečan)	373

ČETVRTI DIO NOVI PRAVCI

14	Feministička epistemologija <i>Helen E. Longino</i> (prev. B. Mikulić)	403
15	Socijalna epistemologija <i>Frederick Schmitt</i> (prev. B. Mikulić)	437
16	Proceduralna epistemologija – na sučelju filozofije i umjetne inteligencije <i>John L. Pollock</i> (prev. N. Dužanec)	474
17	Hermeneutika kao epistemologija <i>Merold Westphal</i> (prev. B. Mikulić)	514

	Odabrana bibliografija o epistemologiji po temama	540
--	---	-----

DODATAK

I	Znalac i lažljivac: Semiotiziranje spoznaje <i>Borislav Mikulić</i>	561
II	Bibliografija literature na hrvatskom, srpskom i slovenskom	618
	Kazalo	627

Suradnici

- William Alston**, profesor filozofije (emeritus), Syracuse University
Robert Audi, profesor filozofije, University of Nebraska
George Bealer, profesor filozofije, University of Colorado
Laurence Bonjour, profesor filozofije, University of Washington
Keith DeRose, izvanredni profesor filozofije, Yale University
Richard Feldman, profesor filozofije, University of Rochester
John Greco, izvanredni profesor filozofije, Fordham University
Hilary Kornblith, profesor filozofije, University of Vermont
Keith Lehrer, profesor filozofije i član uprave na University of Arizona
Helen Longino, profesor filozofije i ženskih studija, University of Minnesota
Paul Moser, profesor i šef katedre filozofije, Loyola University of Chicago
John Pollock, profesor filozofije i profesor-istraživač kognitivne znanosti, University of Arizona
Frederick Schmitt, profesor filozofije, University of Illinois u Urbana-Champaignu
Ernest Sosa, profesor prirodne teologije na katedri Romeo Elton i profesor filozofije, Brown University, te počasni gostujući profesor, Rutgers University
Merold Westphal, počasni profesor filozofije, Fordham University
Michael Williams, profesor humanističkih znanosti na katedri Morrison i profesor filozofije, Northwestern University
Nicholas Wolterstorff, Noah Porter profesor filozofijske teologije, Yale University
Linda Zagzebski, profesor filozofije, Loyola Marymount University

Predgovor

Ovaj svezak je dio novog niza *Blackwellovih vodiča u filozofiju*. Sadrži sedamnaest ogleđa o središnjim pitanjima epistemologije što su ih napisali vodeći autori na pojedinim tematskim područjima. Nakana je knjige da bude korisnim priručnikom za epistemologe kao i za nestručnjake, uključujući studente, znanstvenike na drugim područjima i obrazovanu publiku.

Svaki ogleđ u knjizi sadrži pozadinsku građu uvodne naravi. Ta će građa poslužiti uvođenju nestručnjaka u pojedinu temu te razjašnjavanju povijesti i logike dotične teme za one koji su već obrazovani u tom polju. Glavninu svih ogleđa, međutim, čine argumenti u prilog vlastitom stajalištu autora. U tom je pogledu svaki ogleđ važan doprinos aktualnim proučavanjima.

Naravno, uvijek postoji napetost između ciljeva važnih istraživanja i njihove pristupačnosti. Toj smo napetosti nastojali prići na tri načina. Kao prvo, moj je uvod ponajprije namijenjen tome da knjigu učini pristupačnijom nestručnjacima. U tu svrhu iznosim općenit uvod u glavna pitanja epistemologije te opisujem središnje teze i argumente svakog ogleđa. Drugo, autori su svoje ogleđe napisali imajući u vidu nestručnjake. Osobito pak naglašavaju kontekst pitanja i problematike, kao i motive odgovora na njih. I napokon, što je najvažnije, za suradnju smo odabrali autore koji trajno svjedoče da je izvanredna učenost spojiva s pristupačnošću. Ogleđi u ovoj knjizi zapravo su modeli u tom pogledu.

Neće biti naodmet koja riječ glede načina na koji smo postupali s referencama. Svi ogleđi sadrže cjelovite reference u bilješkama. Osim referenci za pojedine ogleđe, na kraju knjige uvrstili smo i odabranu bibliografiju po temama. Autori su bili zaduženi za odjeljak u bibliografiji vezan uz njihovu temu. Uslijed takvog načina rada neizbježno

dolazi do preklapanja, no smatrali smo da će takva opcija za čitatelje biti najkorisnija. Napokon, uvrstio sam i niz uredničkih bilješki koje čitatelje upućuju na druge ogledе u knjizi. Nisam to učinio svaki puta kad neki autor raspravlja o temi koja je potpunije obrađena u drugom ogledu. Bilo bi to odveć nezgrapno s obzirom na to do koje mjere naši autori raspravljaju jedni s drugima. Umjesto toga, takve sam bilješke ograničio na mjesta gdje sam prosudio da će biti od naročite pomoći.

Želio bih se zahvaliti Brianu Reganu sa sveučilišta u Fordhamu na pomoći u raznim aspektima knjige.

JOHN GRECO

Uvod: Što je epistemologija?

John Greco

Cilj ove knjige jest pružiti razmjerno cjelovit vodič kroz sadašnje stanje epistemologije. U tu svrhu svaki ogleđ bavi se nekim važnim pitanjem teorije spoznaje. Svaki od njih pruža ponešto od povijesne pozadine ili druge kontekstualne podatke koji čitatelja orijentiraju u pojedinom problemu i njegovu sadašnjem stupnju razvoja. Svaki autor potom iznosi opsežnu obranu svojeg stajališta o dotičnoj temi. Na taj način ogledi uvelike nadilaze puke uvode. Oni predstavljaju pokušaje da se (a) odredi sadašnje stanje nekog važnog pitanja epistemologije i (b) da se rasprava pokrene dalje s te točke.

U ovome uvodu želim učiniti dvije stvari, a objema je svrha učiniti knjigu pristupačnijom za nestručnjaka. U prvom odjeljku iznosim općenit uvod u teoriju spoznaje raspravljajući o glavnim pitanjima tog područja, o tome kako ona nastaju i kako su povezana. Također razmatram način na koji ta pitanja potiču razne teme koje se ovdje obrađuju te tako obrazložem raspored članaka. U drugom odjeljku iznosim kratki sažetak svih ogleda u knjizi, utvrđujući središnja pitanja koja se u njima postavljaju i sažimajući njihove glavne argumente. Još jednom, on je u prvom redu namijenjen nestručnjacima, kojima se tako pruža neka vrst pregleda svih ogleda u knjizi. Taj bi se odjeljak, međutim, mogao pokazati korisnim i stručnjacima za epistemologiju, budući da pruža kratak sadržaj svih radova.

1. Što je epistemologija?

Epistemologiju, odnosno teoriju spoznaje, pokreću dva glavna pitanja: »Što je znanje?« i »Što možemo znati?« Smatramo li da možemo nešto spoznati, kao što misli gotovo svatko, tada se javlja treće glavno pitanje:

»Kako znamo ono što znamo?« Većina onog što je u svim vremenima napisano u epistemologiji bavi se barem jednim od tih triju pitanja. Na primjer, Platon u *Teetetu* razmatra tezu prema kojoj je znanje istinito vjerovanje koje se može poduprijeti nekim obrazloženjem ili objašnjenjem. Racionalisti poput Descartesa i empiristi poput Humea branili su protivne teze o tome kako spoznajemo te se također nisu slagali oko toga što možemo znati. Ta tri pitanja određuju temeljni raspored ove knjige.

Ogledi u prvom dijelu, koji nosi naslov *Tradicionalni problemi*, bave se svim našim glavnim pitanjima sukladno nekoj tradicionalnoj formulaciji. S povijesne strane, te tradicionalne formulacije tvore »velika pitanja« u spoznajnoj teoriji i sve do danas zauzimaju to područje. Ogledi u sljedećem dijelu, *Narav epistemičkog vrednovanja*, bave se različitim vidovima pitanja »Što je znanje?« U tim se oglelima izbliza razmatraju razne dimenzije epistemičke normativnosti, odnosno vrsta normativnosti značajna za spoznaju. Ogledi u trećem dijelu, *Vrste spoznaje*, odnose se na pitanje »Što možemo znati?« U njima se istražuje mogućnost opažajne spoznaje, spoznaje *a priori*, moralne spoznaje odnosno religijske spoznaje. Naposljetku, dio naslovljen *Novi smjerovi* sadrži ogleda koji predstavljaju neke novije trendove u epistemologiji. Kao što ćemo vidjeti, može se slobodno kazati da je glavno pitanje koje zaokuplja autore tih ogleda »Kako znamo ono što znamo?«

Premda je korisno na taj način razumjeti raspored knjige, valja uočiti da je prethodna karakterizacija ograničena. To je stoga što su naša pitanja blisko povezana, pa se tako epistemolog rijetko bavi jednim od njih a da se ne bavi i ostalima ili da barem o njima nešto ne pretpostavlja. Prema tome, raspored knjige s obzirom na naša glavna pitanja ispravan je samo ako razmišljamo u svjetlu općenitog fokusa. Vidjet ćemo, zapravo, da se mnogi ogledi preklapaju u obrađenim problemima te da naši autori u znatnoj mjeri međusobno raspravljaju.

Definiramo li epistemologiju pod vidom njenih središnjih pitanja, očito je da su neki noviji prigovori epistemologiji promašeni. To je zato što ti prigovori počivaju na nevjerođostojnim shvaćanjima o tome što je epistemologija. Primjerice, razni prigovori karikiraju epistemologiju kao (a) potragu za izvjesnošću, (b) pokušaj da se nađu apsolutni temelji, (c) pokušaj da se legitimiraju druge discipline, kao što je znanost, i (d) projekt pobijanja skepticizma. Ogledi u ovoj knjizi pokazuju da su sve te koncepcije epistemologije ograničene; one u najboljem slučaju opisuju uske projekte nekih sasvim malobrojnih filozofa. Te su koncepcije osim toga zastarjele, budući da ocrtavaju projekte što ih je nekolicina njegovih

pristaša odbacila prije više stoljeća. Uz primjereno razumijevanje pitanja epistemologije kao i uz obaviještenost o tome području danas, to je razmjerno lako uvidjeti.

2. Sažetak ogledâ

Sad prelazim na sažetak ogledâ. Slijedeći raspored knjige, ovaj dio uvoda podijeljen je u tri odjeljka, kao što je gore opisano. Pojedini ogledi obrađuju se u pododjeljcima koji su naslovljeni sukladno temi.

a. Tradicionalni problemi

Skepticizam Jedno od središnjih pitanja spoznajne teorije, kazali smo, glasi: »Što možemo znati?« Onaj tko na to pitanje pruža pesimistički odgovor naziva se skeptikom. Posve pesimistički i općeniti skepticizam poriče da uopće išta možemo znati. Češće, međutim, skeptik poriče da posjedujemo spoznaju neke određene vrsti, primjerice moralnu spoznaju o ispravnom i pogrešnom, ili religijsku spoznaju o Bogu.

Vrlo uobičajen lik u povijesti filozofije jest skeptik koji poriče da možemo imati spoznaju materijalnog svijeta. To uključuje poricanje znanstvene spoznaje, ali isto tako smjera na poricanje »svakodnevn« spoznaje. Takav skeptik, recimo, poriče da možemo znati da je u sobi stol ili čak da imamo tijela. Kažem da je ta vrst skeptika uobičajen »lik«, jer dvojbeno je to da su mnogi filozofi doista bili takvog stajališta. Više je epistemolozima bilo stalo da pokažu zašto je takvo stajalište krivo. Epistemolozi zapravo prilično često *pretpostavljaju* da je ta vrst skepticizma pogrešna i usredotočuju se na pitanje o tome *gdje* skeptik griješi ili, točnije, u čemu je pogreška stanovitih skeptičkih dokaza. Na taj je način motivacija za uključivanje skeptičkih dokaza metodološka. Stvar je u tome da se iz njih uči, a ne da ih se pobija, barem ako »pobijanje« shvaćamo kao retorički adekvatno pobijanje, recimo ono koje ne bi sobom povlačilo pitanja u raspravi s ustrajnim skeptičnim protivnikom.

Michael Williams se u početnom ogledu knjige bavi onime što on naziva »filozofijskim skepticizmom«. Filozofijski skepticizam obilježavaju dvije glavne značajke: (a) on iznosi početno uvjerljive dokaze za svoj skeptički zaključak, i (b) njegov je zaključak radikalno po svojem dosegu kao i po snazi. Takvi dokazi nisu uvjerljivi u psihološkom smislu. Kao što

rekosmo, gotovo nitko zapravo ne zauzima skeptičko stajalište. Oni su uvjerljivi u tom smislu da se svaki korak u dokazivanju intuitivno čini ispravnim. To je u stvari ono što skeptičke dokaze čini filozofijski zanimljivima; oni nas suočavaju sa smjerom zaključivanja koji mi sami nalazimo intuitivno uvjerljivim, ali koji vodi do zaključka što ga držimo apsolutno neuvjerljivim. Zadaća epistemologa jest prepoznati i protumačiti pogrešku.

Williams tvrdi da postoje dvije široke skupine skeptičkih dokaza. Prva potječe od starih Grka i koristi se naizgled bezazlenom činjenicom u vezi s našim pojmom spoznaje. Mi, naime, mislimo da bismo morali biti sposobni pružiti dobre razloge kada tvrdimo da nešto znamo. Štoviše, mi uviđamo da takvi razlozi mogu izazvati novo osporavanje i iziskivati da iznesemo daljnje dobre razloge za vjerovanje u one prve. Uzmemo li ozbiljno taj vid spoznaje, tvrdi skeptik, otkrit ćemo da naše tvrdnje zapravo nisu valjano utemeljene. Ustrajno propitivanje razloga naših spoznajnih tvrdnji vodi ili (a) u beskonačni regres, (b) dogmatsku pretpostavku za koju nismo voljni ili sposobni dati daljnje razloge, ili (c) u ponavljanje nekog već iznesenog razloga, i stoga u kružno zaključivanje. Williams tu skeptičku problematiku naziva »Agripinom trilemom«, prema antičkom skeptiku koji joj je prvi dao jasan izraz.

Druga skupina skeptičkih argumenata je kartezijanska. Najčuveniji među njima tiče se naše spoznaje materijalnog svijeta, ali osnovni obrazac tog argumenta može se ponavljati u sklopu raznolikih vidova skepticizma, uključujući skepticizam u pogledu drugih svijesti, prošlosti i budućnosti. U prvom koraku dokazivanja tvrdi se da neka ciljana skupina vjerovanja zahtijeva dokaze neproblematične vrste (to jest, neproblematične kad je u pitanju predmetno dokazivanje). Primjerice, izjavljuje se da spoznaja svijeta mora biti izvedena iz spoznaje našeg osjetilnog iskustva. Drugo, skeptik tvrdi da je valjano deduktivno ili induktivno zaključivanje iz relevantnih dokaza prema ciljanim vjerovanjima nemoguće. Napokon, skeptik zaključuje da se dotična vjerovanja ni na koji način ne mogu dokazati i da nam stoga nedostaje odgovarajuća spoznaja.

Williams propituje nekoliko tradicionalnih odgovora na dvije skupine skeptičkih dokaza i ustanovljuje da su svi oni neprimjereni. To je stoga što tradicionalni pristupi dijele pogrešne pretpostavke koje vode pojavi skeptičkih dokaza. Usto, što duže te pretpostavke ostaju neosporene, skeptičko zaključivanje činit će se intuitivnim i uvjerljivim dok će se tradicionalni odgovori doimati nategnutima i *ad hoc*. Williamsova vlastita

dijagnoza je da dokazi Agripina tipa pretpostavljaju široko prihvaćeno, ali u konačnici pogrešno poimanje epistemičkog opravdanja. Oni, naime, pretpostavljaju da *opravdanost* nečijih vjerovanja, u smislu da je netko epistemički odgovoran, iziskuje sposobnost da se vjerovanja *opravdaju* iznošenjem razloga na zahtjev. To pak pretpostavlja da svaka spoznaja mora biti prethodno utemeljena u razlozima, i to takvima koji su uvijek dostupni spoznavatelju. Bez tog »zahtjeva prethodnog utemeljenja« dokazi Agripina tipa ne mogu se pomaknuti s početne točke.

Problematična pretpostavka u pozadini dokaza kartezijskog tipa jest ono što Williams naziva »epistemičkim realizmom«; to je teza da epistemički status nekog vjerovanja više ovisi o tome kakve je vrste to vjerovanje negoli o kontekstualnim značajkama načina na koji je to vjerovanje stvoreno ili se zastupa. Osim toga, epistemički realizam pretpostavlja da postoji hijerarhija epistemičkog prvenstva, tako da vjerovanja neke vrste, da bi bila dokazana, uvijek ovise o vjerovanjima druge vrste, opet neovisno o kontekstu. To dopušta skeptiku da ustrajava na tome da neki ciljani skup vjerovanja mora biti utemeljen u spoznaji nekog neproblematičnog skupa, primjerice da vjerovanja o svijetu moraju biti utemeljena u spoznaji osjetilnog iskustva. Skeptik pretpostavlja, i mi s njime, da vjerovanja iz jednog skupa epistemički prethode i moraju prethoditi vjerovanjima drugog skupa.

Williams tvrdi kako nam kontekstualistička teorija spoznaje i opravdanja omogućuje da izbjegnemo i agripinske i kartezijske argumente. Ako opravdanje prije ovisi o raznim značajkama konteksta negoli o oslanjanju na apsolutne epistemičke vrste, tada se i zahtjev prethodnog utemeljenja i epistemički realizam mogu odbaciti. Primjerice, ako kontekst određuje koja vrst razloga može pružiti odgovarajuće utemeljenje ili da li je uopće potrebno ikakvo daljnje utemeljivanje, onda je pogrešno dijeliti vjerovanja na povlaštene i problematične vrste. Neće više biti uvjerljivo, na primjer, da se sva vjerovanja o svijetu moraju izvoditi isključivo iz osjetilnog iskustva. Adekvatni temelji za dano vjerovanje bit će umjesto toga određeni kontekstom te će gotovo uvijek uključivati *druga vjerovanja o svijetu* koja se ne osporavaju u danom kontekstu. Na taj se način epistemolog više ne suočava s nemogućom zadaćom da pokaže kako se spoznaja svijeta može izvesti samo iz iskustva. Ta se zadaća činila nužnom sve dok smo prihvaćali epistemički realizam. No, čim se ta pretpostavka iznese na vidjelo, tvrdi Williams, ni skeptički argumenti niti tradicionalni odgovori na njih ne čine se nužnima.

Realizam i objektivnost Oglad o realizmu Paula Mosera također se bavi pitanjem: »Što možemo znati?« Ovdje je u pitanju ontološki realizam koji predstavlja tezu o naravi spoznatog predmeta. Određenije izraženo, pitanje glasi: »Možemo li spoznati svijet kakav on doista jest ili smo ograničeni na spoznaju svijeta oblikovanog i obojenog našim vlastitim mislima i iskustvom?« To se pitanje može postaviti i tako da se pita može li naša spoznaja biti objektivna ili nam je spoznaja ograničena na vlastitu subjektivnu perspektivu stvari. Umjereni realist drži da naša spoznaja barem dijelom jest objektivna. Moser definira umjereni realizam kao »gledište prema kojemu je ono što predstavljaju barem neka od naših vjerovanja objektivno, to jest logički i uzročno neovisno o nečijem poimanju te stvari.«

U prvom odjeljku svoga članka Moser brani umjereni realizam od prigovora da je neshvatljiv. On zaključuje da je umjereni realizam u najmanju ruku shvatljiv, jednako kao i potraga za vjerovanjima koja predstavljaju svijet kakav on doista jest. Pravo je pitanje u tome je li umjereni realizam istinit ili racionalno prihvatljiv ili kako drukčije epistemički adekvatan. U drugom odjeljku svog ogleada Moser razmatra ono što on smatra ozbiljnim skeptičkim osporavanjem umjerenoga realizma. Vidjet ćemo zapravo da Moser smatra da se na to osporavanje ne može odgovoriti. Riječ je o tome da skeptik zahtijeva od umjerenog realista ne-neispitanu potporu za svoje stajalište. Umjereni realist morao bi biti sposoban dokazivati realizam, ali na taj način da pri izvođenju svojih dokaza ne pretpostavlja realizam. Povrh toga, skeptik pruža argument koji pokazuje zašto je to nemoguće. Problem je u tome da se, koji god razlog iznio umjereni realist, javlja pitanje glede adekvatnosti tih razloga: kakvu mi to ne-neispitanu potvrdu imamo za tvrdnju da su ti razlozi pouzdana naznaka toga kako sa stvarima objektivno stoji? Budući da skeptik osporava adekvatnost naših spoznajnih sredstava uopće, realist ne može prizvati jednu vrst razloga ili temelja da bi utvrdio adekvatnost nekog prethodnog razloga ili temelja što ga je pružio za svoj realizam. Nema, dakle, za umjereni realizam raspoloživog dokaza koji ne bi povlačio pitanje pred skeptičkim osporavanjem.

Čak i kad bi bio točan, taj skeptički prigovor ne bi pokazao da je umjereni realizam lažan ili čak da su vjerovanja glede objektivnog svijeta iracionalna. Prije bi pokazao da umjerenom realizmu (i našim vjerovanjima glede objektivnog svijeta) nedostaje neka vrst pozitivna epistemičkog statusa; nedostaje im, naime, stanovita potvrda koja ne bi povlačila važna

pitanja o istinitosti tog stajališta (ili istinitosti tih vjerovanja). Moser ističe da se rečeno skeptičko osporavanje ne može odbaciti na način kako se to često pretpostavlja. Ono, primjerice, ne podrazumijeva neki pretjerano visok standard za spoznaju ili racionalno vjerovanje ili epistemičku potporu. To osporavanje prije priziva standard što ga umjereni realist već prihvaća: da nečija potpora nekom stajalištu ne bi smjela povlačiti relevantna pitanja na proizvoljan način. Upravo ta optužba za epistemičku proizvoljnost pokreće današnje skeptičko osporavanje i daje mu oštrinu u odnosu na ne-skeptike.

U idućim dvama odjeljcima Moser razmatra nekoliko mogućih odgovora na skeptičko osporavanje o kojemu se gore raspravlja. Među njima su dokazi za najbolje tumačenje u prilog realizmu te tvrdnja da znanost uspostavlja realizam. Kao odgovor na to, Moser nas podsjeća da je skeptičko osporavanje sasvim općenito, pa tako dokazivanje do najboljeg objašnjenja i znanstveno istraživanje ne stječu posebno poštovanje; nemamo ne-neispitane potpore za stajalište prema kojemu ta vrst razloga uspostavlja ono što je objektivno slučaj. Moser također razmatra i odbija »pragmatičke« odgovore na skeptičko osporavanje, uključujući gledište da bismo pitanja o objektivnosti trebali ukloniti kao beskorisna. On zaključuje ogleđ izvedeći nekoliko konzekvencija iz rasprave. Ako se umjerenom realizmu ne može pružiti ne-neispitana potpora, slijedi da je ljudsko rasuđivanje bitno ograničeno i da je u pogledu ljudskog rasuđivanja opravdana odgovarajuća skromnost.

Što je znanje? U sljedećem ogleđu Linda Zagzebski istražuje možda glavno pitanje epistemologije: »Što je znanje?« Jedan od načina na koji Sokrat to pitanje postavlja u *Teetetu* jest taj da razlikuje znanje od pukog mnijenja. Činilo bi se da je netko tko zna u drukčijem i nadmoćnom položaju u odnosu na nekoga tko samo ima mnijenje, čak i ako je mnijenje te osobe kojim slučajem istinito. Ako ta osoba ima mnijenje koje je, recimo, proizašlo iz nagađanja, to se razlikuje od posjedovanja znanja. U čemu je, dakle, razlika?

Prva dva odjeljka članka Zagzebske bave se nekim važnim uvodnim problemima. Ona raspravlja o tome zašto je znanje ispravno smatrati jednim vidom vjerovanja (ili pristajanja) i odlučuje se za široko razumijevanje znanja kao vjerovanja u nešto istinito na dobar način. U kontekstu Platonove rasprave možemo kazati da osoba sa znanjem vjeruje na dobar način, dok osoba s pukim mnijenjem pristaje na način kojemu nedostaje

neka relevantna intelektualna vrijednost. Zagzebski tvrdi da se većina poteškoća i sporova u vezi s definicijama spoznaje sabiru oko pojma onoga »na dobar način«. Informativan prikaz te normativne dimenzije spoznaje predstavlja najzamašniju zadaću pri utvrđivanju primjerene definicije.

Nakon tih preliminarnih razmatranja, rasprava Zagzebske može se podijeliti na dva glavna dijela. Prvo, ona tvrdi da svaka definicija koja kaže da je znanje istinito vjerovanje plus nešto drugo, pri čemu to nešto drugo ne donosi i istinitost dotičnog vjerovanja, mora pasti žrtvom »Gettierovih protuprimjera«. To je osobito važno shvatiti, jer od te vrste je gotovo svaka definicija znanja koju *su* filozofi do sada *ponudili*. Drugi dio rasprave Zagzebske predstavlja obranu njezine vlastite definicije znanja, za koju ona tvrdi da nije od opisane problematične vrste i da stoga raspoláže sredstvima da izbjegne Gettierove protuprimjere.

Prvo, zašto su definicije spomenute vrste podložne protuprimjerima? Ako znanje općenito razumijevamo kao dobro istinito vjerovanje, onda takve definicije dopuštaju da neka vjerovanja mogu biti dobra u smislu što ga iziskuje spoznaja, pa ipak mogu biti lažna. Jer to samo hoće reći da »nešto drugo« u takvim definicijama ne donosi sobom istinitost vjerovanja. Zagzebski tvrdi kako taj jaz između dobrog vjerovanja i istinitog vjerovanja jamči nastajanje protuprimjera u odnosu na definiciju koja ga sadrži.

Razmotrite, recimo, definiciju znanja kao istinitog vjerovanja zasnovanog na dobrim razlozima. Ako je moguće da netko ima dobre razloge za svoje vjerovanje a da ono ipak bude lažno, tada se protuprimjer može smisliti prema sljedećem receptu. Prvo, zamislite da nekoga čije je vjerovanje zasnovano na dobrim razlozima zadesi peh – unatoč svim njegovim naporima, njegovo vjerovanje pokazuje se lažnim. U jednom čuvenom primjeru, neka osoba ima odlične razloge vjerovati da jedan od suradnika posjeduje automobil ford. No u zbilji je sve to razrađena prijevara i taj kolega zapravo ne posjeduje ford. Posrijedi je slučaj epistemičkog peha. Drugo, dodajte tom slučaju element sreće koji poništava peh. U našem primjeru, dodajte činjenicu da drugi kolega u tvrtki posjeduje ford. U slučaju što smo ga konstruirali, vjerovanje dotične osobe da *jedan od kolega ima ford* zasnovano je na dobrim razlozima i istinito je. No, jasno je da vjerovanje te osobe ne znači i spoznaju; kolega koji posjeduje ford nije onaj za kojega ta osoba ima dobre razloge. Zagzebski pokazuje da se protuprimjeri koji uključuju tu vrst (ne)sreće mogu stvoriti za svaku definiciju koja dopušta mogućnost dobrog ali lažnog vjerovanja. Stoga,

zaključuje ona, adekvatna definicija mora sadržavati neki normativan sastojak koji za sobom povlači istinito vjerovanje.

U drugom dijelu rasprave ona iznosi definiciju spoznaje koja sadrži upravo to. Središnji pojam te definicije jest onaj *čina intelektualne vrline*. Općenito, neki vrli čin ima nekoliko dimenzija. On je (a) dolično motiviran, (b) predstavlja ono što bi osobe s odgovarajućom vrlinom kao takve učinile u istim okolnostima i (d) uspješan je zbog prvih dviju svojih značajki. Primjerice, ljubazan čin je čin motiviran željom da se bude ljubazan, predstavlja ono što bi ljubazna osoba kao takva učinila u tim okolnostima, uspješan je utoliko što je nekome uistinu iskazana ljubaznost i uspješan je zato što je ta osoba bila dolično motivirana i zato što je taj čin svojstven osobi koja je ljubazna.

Ta razmatranja o činovima vrline uopće mogu se primijeniti na činove intelektualne vrline, gdje je istina vrst uspjeha na koju se smjera. Definiramo li znanje kao vjerovanje koje proizlazi iz činova intelektualne vrline, tvrdi Zagzebski, učinkovito izbjegavamo gornji recept za Gettieroove protuprimjere. To je zato što čin intelektualne vrline, kako ga ovdje razumijemo, nužno donosi to da osoba koja djeluje stječe istinito vjerovanje. Sukladno tome, Zagzebski iznosi definiciju znanja u kojoj normativni sastojak znanja jamči istinu. Sjetit ćemo se da je upravo to ono što je obećala. Rasprava se zaključuje razmatranjem pojedinih prigovora te postavljanjem pitanja za buduće promišljanje.

Fundacionalizam i koherentizam U ogledu Laurencea BonJoura pitanje »Što je znanje?« poprima drukčiju dimenziju. Pitanje sada glasi: »Kako cjelokupan sustav naših vjerovanja mora biti uređen da bi se bilo koje naše vjerovanje moglo označiti kao znanje?« To je pitanje usko povezano s Agripinom trilemom na koju smo se osvrnuli u gornjem odjeljku o Williamsovu ogledu. Ta se skeptička problematika, vidjeli smo, javlja zato jer se čini da spoznaja mora biti utemeljena na dobrim razlozima. No, gdje je kraj takvom utemeljivanju na razlozima? S obzirom na trilemu, čini se da postoje samo tri opcije: ili se (a) razlozi beskonačno množe; (b) razlozi se okončavaju, i na toj točki više nema daljnjih dostupnih razloga koji bi podupirali one posljednje; ili se (c) razlozi kružno vraćaju na sebe same. Fundacionalizam u epistemologiji slaže se s time da su opcije (a) i (c) skeptičke, ali poriče da je to i opcija (b). Koherentizam se slaže da su opcije (a) i (b) skeptičke, ali poriče da je to i opcija (c). BonJour se laća tog spora.

BonJourov ogled je podijeljen u četiri glavna dijela. Prvo, on propituje problem epistemičkog regresa, odnosno problem adekvatnog zasnivanja nečije spoznaje na dobrim razlozima. Drugo, istražuje fundacionalistički odgovor na taj problem. Glavna je zamisao da se neka vjerovanja mogu smatrati razlozima za druga vjerovanja, iako sama nemaju potporu daljnjih razloga. Otuda se regres razlogâ zaustavlja s tom »fundacionalnom« spoznajom. Neki prigovori vezani uz fundacionalizam odnose se na mogućnost utemeljujuće spoznaje: kako može nešto služiti kao razlog, pa čak i biti sama spoznaja, a da mu samom ne trebaju razlozi? Drugi prigovori tiču se odnosa utemeljujuće spoznaje spram ne-neutemeljujuće: čak i ako postoji neki uzak raspon utemeljujućeg znanja, kako ono može biti prikladno za potporu svim drugim stvarima za koje se čini da ih znamo?

BonJour potom razmatra koherentističko rješenje problema regresa. Riječ je o ideji da razlozi mogu biti u odnosu međusobne potpore, tako da se izbjegava beskonačan broj razloga unatoč tome što svaka spoznaja mora biti podržana dobrim razlozima. BonJour propituje neke prigovore koherentizmu i ocjenjuje ih pogubnim. Jedan od njih je taj da koherentizam ne može razjasniti ulogu osjetilnog iskustva u opservacijskom znanju. Glavna strategija koja se nudi koherentistima jest razjašnjavanje uloge iskustva razmatranjem toga kako vjerovanja *o* iskustvu mogu dovesti do opservacijskog znanja. Međutim, tvrdi BonJour, takav postupak ne dopušta zadovoljavajući odgovor na rečeni problem. Time je nadahnut završni dio ogleda, u kojemu se nanovo razmatra fundacionalizam.

Možemo vidjeti da glavni zaključak BonJourova članka ima oblik dileme: koherentizam i fundacionalizam dvije su najbolje strategije za izbjegavanje skepticizma u srazu s problemom regresa; no postoje razorni prigovori koherentizmu, i stoga je neki vid fundacionalizma po svoj prilici ispravan. U završnim odjeljcima BonJourova članka razmatraju se izgledi za obranu održivog fundacionalizma naspram prigovora iznesenih na početku ogleda.

Ovdje valja dotaknuti još jedan vid BonJourove argumentacije. On nam, naime, kaže da argument za njegovu verziju fundacionalizma pretpostavlja internalističku teoriju opravdanja. Kao i u Williamsovu ogledu, riječ je otprilike o zamisli da spoznaja mora biti utemeljena na razlozima koji su dostupni spoznavaoцу. Ako se ne pretpostavi internalističko ograničenje spoznaje, tvrdi BonJour, onda uistinu nema ničega problematičnog glede jednostavna fundacionalističkog odgovora na problem regresa. Budući da prihvaća internalističko ograničenje, BonJour se u obrani

fundacionalizma suočava s problemima koji su mnogo krupniji no što bi to inače bili. To je vrijedno pažnje s obzirom na to da se Ernest Sosa u svom ogledu o sporu internalizam-eksternalizam glede naravi epistemičkog opravdanja protivi svakome takvom internalističkom ograničenju.

Napokon, bit će korisno usporediti BonJourov odgovor na problem regresa s onim što ga brani Williams. Čini se očitim da su njih dvojica u sporu, budući da BonJour prihvaća internalističku verziju fundacionalizma dok Williams prihvaća kontekstualizam. Možemo, međutim, uočiti dvije važne točke slaganja obratimo li veću pozornost na njihovu terminologiju. Kao prvo, Williams tvrdi da »supstancijalni« fundacionalizam valja odbaciti jer ovaj pretpostavlja zahtjev prethodnog utemeljenja i s njim povezano internalističko ograničenje glede raspoloživosti adekvatnih razloga. Kontekstualistička alternativa što je iznosi Williams zapravo je verzija onoga što on inače naziva »formalnim fundacionalizmom« a BonJour »fundacionalizmom«: stajalište da neka vjerovanja mogu dospjeti do spoznaje ako ih i ne podupiru daljnja vjerovanja koja djeluju kao njihovi dokazi. Drugo, Williams svoj kontekstualizam naziva »eksternalističkim« upravo zato što on ne zahtijeva da uvijek budemo svjesni vlastitih razloga na način na koji to zahtijeva internalizam. Stoga se oba autora slažu u tome da je (a) formalni fundacionalizam ispravan odgovor na problem regresa, i da (b) eksternalistička verzija fundacionalizma postaje uvjerljivom ako se odbaci internalističko poimanje opravdanja. Ne slažu se u tome treba li odbaciti internalističku teoriju opravdanja.

b. Narav epistemičkog vrednovanja

Gore smo spomenuli da se znanje čini nadmoćnim u odnosu na mnijenje, i vidjeli smo da se znanje može u širokim crtama označiti kao vjerovanje u nešto istinito na dobar način. Sukladno tome, reći da netko nešto zna znači iznijeti »vrijednosni sud«. Znači to pridati pozitivan vrijednosni značaj vjerovanju te osobe ili možda samoj toj osobi. Na taj način pitanje »Što je znanje?« stvara pitanje o naravi epistemičke normativnosti i epistemičkog vrednovanja. Ta je vrst pitanja, u stvari, odnedavna zauzela središnje mjesto u epistemologiji. U skladu s time, drugi dio knjige posvećen je pitanjima te vrste.

Internalizam i eksternalizam Kao što smo vidjeli, gledište internalista u epistemologiji sastoji se u tome da je epistemičko opravdanje funkcija

činitelja koji su bitno sadržani (»interni«) u spoznavajućem subjektu. Primjerice, uobičajeno je internalističko stanovište da opravdanje ovisi o posjedovanju razloga koji su lako dostupni spoznavaočevoj perspektivi. Internalizam se često povezuje s gledištem prema kojemu je epistemičko vrednovanje deontološko, odnosno usredotočeno na dužnost. Ideja je u tome da je nečija dužnost vezana uz činjenje onoga što je ispravno iz perspektive same te osobe. Budući da internalisti smatraju kako je epistemički status vezan uz spoznajnu dužnost, zaključuju da opravdanje mora biti funkcija onoga što je lako dostupno toj perspektivi. Eksternalisti vide u tim gledištima probleme i stoga nastoje braniti drukčiji pristup epistemičkom vrednovanju.

Svoj ogleđ o sporu internalizam-eksternalizam Sosa započinje razmatranjem onoga što on naziva »Descartesovim paradoksom«. Taj paradoks dobiva oblik skeptičkog dokaza te je povezan s kartezijanskim argumentima koje smo upoznali u prethodnom Williamsovu ogleđu. Rasuđivanje je otprilike sljedeće. Da bi netko spoznao da je nešto takvo kakvo jest, mora moći isključiti svaku mogućnost za koju zna da je nespojiva s njegovim poznavanjem te stvari. Primjerice, da bi spoznao kako je neka životinja u daljini eskimski pas, čovjek mora biti u stanju isključiti mogućnost da je to vuk. Čini se da to načelo točno odražava naš uobičajeni pojam spoznaje. Valja uočiti, međutim, da je to mogućnost o kojoj Descartes sanja i da on zapravo ne opaža da, recimo, sjedi kraj vatre. Mi tu mogućnost možemo razumjeti kao normalan san, kao dok spavamo, ili je možemo razumjeti radikalnije, kao u Descartesovoj hipotezi o moćnom obmanjivačkom zloduhu. Kako god bilo, izgledi za spoznaju da ne sanjamo čine se slabašnima jer izgleda kako svaki pokušaj da se takvo što spozna mora već pretpostavljati da ne sanjamo. Iz takvog rasuđivanja slijedi da Descartes ne zna da sjedi kraj vatre i da ne može spoznati ništa što je spojivo s njegovim sanjanjem na temelju osjetilnog iskustva.

U idućem odjeljku ogleđ Sosa ukazuje na ono što drži internalističkom pretpostavkom u dokazivanju, naime da se putem opažanja može spoznavati samo ako se zna da se ne sanja. Eksternalisti bi, ističe on, odbacili takvu pretpostavku i time sebi omogućili izbjegavanje Descartesova skeptičkog argumenta. To je stoga što se, prema eksternalističkom gledištu, spoznaje putem opažanja sve dok čovjekove moći opažanja *de facto* dobro djeluju. Čovjek ne mora znati da njegove moći djeluju, odnosno da ne sanja umjesto da opaža. To otvara sljedeće pitanje: kakva motivacija postoji za prihvaćanje dotične internalističke pretpostavke?

Sosa u nastavku ukazuje na dvije inačice internalizma koje bi motivirale tu pretpostavku te razmatra njihov odnos.

Kartezijanski internalizam je teza prema kojoj opravdanje iziskuje vlastito razmišljanje i prema kojoj je vlastito razmišljanje funkcija stvari koje su čisto interne u subjektovoj svijesti. Chisholmovski internalizam je teza prema kojoj se samom refleksijom može otkriti ono u što se opravdano vjeruje. Kad bi bilo koja od tih teza bila točna, to bi motiviralo pretpostavku gornjega skeptičkog argumenta, tj. da se mora znati da se ne sanja kako bi se putem opažanja moglo znati išta drugo. Sosa potom ukazuje na odnos tih dvaju oblika internalizma. Chisholmovski internalizam slijedi iz kartezijanskog internalizma, ali samo ako dodamo dvije pretpostavke: da je ono što je unutrašnje nečijoj svijesti uvijek dostupno pukom refleksijom i da je način na koji takvi interni činitelji dovode do opravdanja uvijek dostupan samom refleksijom. Bez tih dviju pretpostavki, tvrdi Sosa, iz kartezijanskog internalizma ne bi proizlazilo da putem refleksije uvijek možemo prosuditi jesu li naša vjerovanja opravdana. To izaziva drugo pitanje: zašto bismo trebali misliti da su ove potonje pretpostavke istinite?

Kao što je naprijed primijećeno, neki filozofi drže da su internalizam i deontološka koncepcija opravdanja usko povezani. Sukladno tome, u trećem odjeljku svog ogleada Sosa istražuje mogu li se pretpostavke o kojima je riječ poduprijeti deontološkim shvaćanjem, tj. postavljanjem epistemičkog opravdanja na dužnost. On zaključuje da mogu, ali samo ako se kartezijanski internalizam razumije kao neovisna premisa. Stoga je netočno da se, kao što neki misle, značajne vrste internalizma mogu izvesti iz deontološke koncepcije opravdanja; jedna vrsta internalizma mora se pretpostaviti da bi se mogla izvesti druga.

Sosa se potom okreće možda najvažnijoj tvrdnji svoga ogleada: onoj da deontološka koncepcija opravdanja, pa stoga i svaki internalizam što ga ona podupire, ima ograničenu vrijednost za epistemologiju. To je zato što taj pojam opravdanja ne uspijeva razjasniti značajne aspekte epistemičke vrsnoće. Svoje stajalište on brani razmatrajući nekoliko parova vjerovanja, kojih bi se svaki član smatrao opravdanim u deontološkom smislu. Svaki je par vjerovanja, tvrdi Sosa, takav da se ona razlikuju po drugim značajnim dimenzijama epistemičke vrsnoće. Stoga pojam opravdanja, postavljen na dužnost, ne uspijeva zahvatiti važne vrste epistemičkog vrednovanja. Razmotrimo, primjerice, dva vjerovanja koja su psihologijski nedvojbena, i stoga opravdana u smislu da vjerovati u njih

ne znači kršiti dužnost. No, među nedvojbenim vjerovanjima mi želimo razlikovati ona koja proizlaze iz ispiranja mozga od onih koja proizlaze iz trezvene matematičke intuicije. Svaki značajan pojam epistemičkog opravdanja mora dopustiti takvo razlikovanje.

U završnom odjeljku ogleda Sosa razmatra parove vjerovanja koji navodno potječu iz deduktivnog zaključivanja, pouzdanog svjedočanstva, pamćenja i racionalne intuicije. Oni se koriste da bi se pokazalo kako vjerovanja različitih vrsta mogu u internom smislu biti jednaka, ali se ipak razlikovati u značajnim vidovima epistemičke vrsnoće. *Contra* internalizmu, on zaključuje da izvanjski činitelji, kao što su stvarna geneza nečijeg vjerovanja, uključivši njegovu društvenu etiologiju, mogu biti značajni za njegov epistemički status. S obzirom na te rezultate, zaključuje Sosa, dvojbeno je ima li internalističko opravdanje ikakva smisla.

Pretpostavimo da netko prihvati eksternalističko gledište u vezi s epistemičkim vrednovanjem. Bio bi to snažan motiv za prihvaćanje naturalizma u epistemologiji. Prema eksternalizmu, pozitivan epistemički status je barem djelomično funkcija činitelja koji nisu sadržani u spoznavaočevoj svijesti, i stoga nije ustanovljiv samo pomoću refleksije. Naturalizam u epistemologiji je, približno rečeno, gledište prema kojemu se na epistemologijska pitanja može i mora odgovoriti empirijskim sredstvima. Naturalizam je dakle metodološka pozicija koju sasvim prirodno sugerira eksternalizam; ako značajni vidovi pozitivnog epistemičkog statusa nisu dostupni samo putem refleksije, po svoj su prilici dostupni putem empirijskog istraživanja. Ogledi Hilarya Kornblitha i Richarda Feldmana propituju izgled naturalizirane epistemologije. Kornblith tvrdi da se samo posve naturalizirana epistemologija može primjereno baviti glavnim epistemologijskim pitanjima. Feldman tvrdi da su zahtjevi metodološkog naturalizma pretjerani. Premda empirijska istraživanja mogu odgovarati nekim epistemologijskim pitanjima, ona koja određuju središnje probleme tog područja mogu se obrađivati samo pomoću tradicionalnijih, ne-empirijskih načina analize.

Za naturaliziranu epistemologiju Kornblithov ogled podijeljen je u tri glavna odjeljka. U prvome on razmatra kartezijansko shvaćanje epistemologije kao »prve filozofije«, pokazujući da se ova bavi trima pitanjima: (1) Što je spoznaja? (2) Kako je spoznaja moguća? i (3) Što trebamo činiti da bismo postigli spoznaju? U drugom odjeljku ogleda Kornblith izlaže naturalističku alternativu kartezijanskom pristupu te tvrdi da se ona

bavi istim, premda ponešto drukčije interpretiranim pitanjima. U trećem odjeljku članka dokazuje prednost naturalističkog pristupa.

Kornblith tvrdi da Descartesov fundacionalizam tvori jedinstvenu teoriju koja u isti mah odgovara na tri gornja pitanja. Descartes izjavljuje da se neko vjerovanje smatra spoznajom ako je ili utemeljujuće ili prikladno izvedeno iz onog što je utemeljujuće. Usto, vjerovanje je prema Descartesu utemeljujuće samo ako je nezamislivo da bi bilo pogrešno. Mjerilo za prikladno izvođenje iz takvih temelja slično je te iziskuje izvjesnost najvišeg stupnja. Taj odgovor na pitanje »Što je spoznaja?« pruža Descartesu odgovor i na ostala dva pitanja. Spoznaja je moguća, čak i u svjetlu skeptičkih osporavanja, ako se može izvesti iz temelja koje su imune na grešku. Da bismo postigli takvu spoznaju, moramo si najprije osigurati adekvatne temelje i zatim dalje napredovati pomoću odgovarajućih sredstava izvođenja.

Prema Descartesovu gledištu epistemologija se shvaća kao »prva filozofija«. Drugim riječima, smatra se da teorija spoznaje prethodi empirijskoj spoznaji. U kontekstu skeptičkih sumnji glede mogućnosti greške, prvo moramo razviti standarde vjerovanja koji će štititi od njih. Istom smo tada u položaju da prikladno stvaramo druga vjerovanja, već prema tome odgovaraju li ona našim novootkrivenim standardima. Na taj način epistemologija mora prethoditi znanosti, a zapravo i svakom empirijskom istraživanju.

Naturalizirana alternativa tom pristupu sastoji se u tome da se epistemologija učini usporednom s empirijskim znanostima. Umjesto da prethodi znanosti ili jamči za nju, smatra se da se epistemologija bavi pitanjima koja su i sama otvorena empirijskom istraživanju. Jedna od tvrdnji kojima Kornblith to potkrepljuje jest da epistemologija treba istraživati fenomen spoznaje prije negoli naš pojam spoznaje. Baš kao što naš pojam aluminijske legure može sadržavati pogreške i na druge načine biti neprikladan u zahvaćanju naravi aluminijske legure, naš pojam spoznaje može na razne načine krivo objašnjavati narav spoznaje. No, epistemologija se tada ne bi trebala služiti samo pojmovnom analizom. Alternativa je u tome da se spoznaji pristupi kao prirodnom fenomenu koji valja istraživati svim raspoloživim sredstvima, uključivši empirijska sredstva. Savršeno je prikladno, primjerice, istraživati psihološke, fiziološke i socijalne mehanizme koji dovode do stvaranja paradigmatičkih slučajeva spoznaje. Pomoću takvih sredstava mogli bismo ustanoviti koje su značajke zajedničke svim slučajevima spoznaje i tako razraditi primjereniji opis spoznaje od onoga koji bi omogućavali isključivo ne-empirijski načini analize.

Kornblith u nastavku razmatra neke naturalističke odgovore na gornja tri pitanja, iako ta pitanja dobivaju ponešto drukčije značenje unutar konteksta pristupa koji se zastupa. »Što je znanje?« postaje pitanjem o naravi spoznaje kao prirodnog fenomena. Posljednja dva pitanja gube vezu s projektom odgovaranja skepticima. Ona postaju pitanjima o tome koji kognitivni i društveni mehanizmi dovode do spoznaje te kako bismo ove mogli usavršiti da bolje postignemo naše epistemičke ciljeve.

U završnom odjeljku ogleda Kornblith identificira, kako vjeruje, središnji problem između naturalista i tradicionalista. Ovaj nije u tome može li empirijsko istraživanje biti od kakve važnosti za neka od glavnih pitanja epistemologije; dotle nema ničega spornog. Pravi problem je u tome je li ijedno takvo pitanje prikladno za čisto apriorno (ne-empirijsko) istraživanje. Taj problem u konačnici počiva na tome kako da pojмимо narav epistemološkog istraživanja, i pobliže, kako da tumačimo naša tri gornja pitanja. Tradicionalisti će ga htjeti tumačiti na kartezijanski način, pri čemu se empirijsko istraživanje pokazuje neprihvatljivim. Naturalisti će ga htjeti tumačiti na drukčije načine, pri čemu empirijsko istraživanje postaje presudno. No kako razriješiti to pitanje tumačenja? Kornblith tvrdi da nema teksta na koji bismo mogli ukazati niti utemeljivača na koje bismo se mogli pozvati. Pitanje tumačenja je pitanje o tome kakva je vrst projekata zanimljiva i plodonosna. Prema tome, dokaz u prilog naturalizmu uvelike počiva na neplodnosti kartezijanskog projekta i na boljim izgledima za empirijsku epistemologiju.

Protiv naturalizirane epistemologije Feldmanov ogled kritički odgovara na stanovište što ga zastupa Kornblith. Feldman se slaže kako je neosporno da empirijsko istraživanje može biti od značaja za neka epistemologijska pitanja, osobito ako široko definiramo epistemologiju. Poput Kornblitha, on smatra da je pravi problem u tome postoje li pitanja za primjereno istraživanje ne-empirijskim metodama. On ih utvrđuje tri: (a) analiza važnih epistemičkih pojmova kao što su spoznaja i opravdanje; (b) identifikacija epistemičkih načela koja će utvrditi dostatne uvjete za opravdano vjerovanje; te (c) odgovor na argumente za skepticizam.

Kad je riječ o onom prvom, Feldman se laća naturalističke tvrdnje da je znanstvena analiza fenomena spoznaje korisnija nego ne-empirijska analiza pojma spoznaje. Pritom on ustrajava na krivim analogijama između istraživanja aluminijske i spoznaje. Ono što želimo od istraživanja aluminijske jest opis njegova fizičkog sastava, i bilo bi apsurdno ne oslanjati

se pritom na empirijske metode. Ono što, međutim, pokreće naše istraživanje spoznaje jest niz zanimljivih pojmovnih zagonetki, kao što su one koje se tiču uvjeta za opravdano vjerovanje, kao i one što daju povoda zamršenim skeptičkim argumentima. Za bavljenje njima potrebno je pojmovno razjašnjenje tradicionalnog tipa. Osim toga, sugerira Feldman, naturalističku sklonost pouzdanim i kauzalnim opisima spoznaje pokreće upravo ta vrst ne-empirijske analize. Primjerice, definicija spoznaje kao istinitog i pouzdanog vjerovanja ne usvaja se na temelju empirijskih razmatranja, već zato što se drži da ona na pravi način organizira zbiljske i moguće slučajeve. Taj način analize, koji dospijeva do definicije razmatrajući kako se ona nosi sa zbiljskim i mogućim slučajevima, paradigmatički je slučaj ne-empirijske metode.

Druga zadaća epistemologije jest ustanovljavanje epistemičkih načela, odnosno načela koja utvrđuju dostatne uvjete za neku vrst pozitivnog epistemičkog statusa. Feldman tvrdi da su ovdje posrijedi dvije vrste problema. Jedna je identifikacija općenitih nužnih istina za koje se drži da tumače narav uključenog svojstva. Druga je identifikacija ograničenijih uvjetnih istina vezanih uz to kako mi zbiljski udovoljavamo, odnosno ne udovoljavamo, općenitijim nužnim načelima. Primjerice, reliabilist u pogledu opravdanja nužno tvrdi da je neko vjerovanje opravdano ako je stvoreno pomoću pouzdanoga (tj. prema istini usmjerenog) kognitivnog procesa. To je opće epistemičko načelo. No reliabilist bi zatim mogao pobliže odrediti koji su od naših kognitivnih procesa zapravo pouzdani i time utvrditi ograničenija načela koja bi objasnila kako zapravo dolazimo do opravdana uvjerenja. Feldman tvrdi da jedino potonja zadaća iziskuje empirijsko istraživanje. U stvari, jednom kad su općenitija načela utvrđena, riječ je o čisto empirijskom pitanju. Identifikaciju općenitijih načela valja, međutim, prepustiti epistemologiji »u naslonjaču«.

Prethodna rasprava može se primijeniti na posljednje pitanje što ga razmatra Feldman: odgovaranje na skeptičke argumente. Tipičan skeptički argument sadrži premisu koja utvrđuje nužne uvjete spoznaje, zajedno s premisom koja tvrdi da ne uspijevamo udovoljiti tim uvjetima. Osporavanje ove potonje iziskuje empirijsko istraživanje, budući da će barem djelomično biti stvar empirije da li udovoljavamo ili ne stanovitim uvjetima što ih navodi prva premisa. No, osporavanje prve premise zahtijeva ne-empirijsko istraživanje tradicionalnog tipa. Samo taj način analize prikladan je za istraživanje nužnih i dostatnih uvjeta za naše epistemičke pojmove. Feldman zaključuje da neke od tradicionalnih zadaća epistemologije zahtijevaju

ili se koriste empirijskim istraživanjem one vrste koja je povezana s prirodnim znanostima, ali s drugim središnjim zadaćama to nije slučaj.

Kontekstualizam Kao što smo naprijed vidjeli, postoje razlozi za mišljenje da su razne značajke konteksta relevantne kad je riječ o tome posjeduje li neka osoba spoznaju ili opravdano vjerovanje. U najopćenitijem smislu riječi, »kontekstualizam« u epistemologiji tvrdi da je epistemički status svakako relativan spram konteksta. Oglad Keitha DeRosea istražuje kontekstualizam općenito i usredotočuje se na jednu inačicu te teze. Poblizje rečeno, on brani stajalište prema kojemu (a) konverzacijski kontekst utječe na istinosne uvjete spoznajnih atribucija i prema kojemu se (b) to zbiva povisivanjem ili snižavanjem standarda spoznaje koji su relevantni za to je li neka atribucija istinita ili lažna.

Pretpostavimo, na primjer, da žurno vozite kako biste došli do protuotrova za otrovanu žrtvu koja umire i netko izjavi da je promet na određenoj cesti rijedak. Budući da ste u situaciji koja bi za dotičnu osobu mogla završiti kobno, standardi spoznaje postaju vrlo visoki. Ne biste prihvatili da ta osoba to zna ako razlozi njezine tvrdnje nisu izvrsno utemeljeni. Činjenica da je ista ta osoba u pravu kad tvrdi to isto, može u drugom kontekstu biti mnogo manje važna. Uzmimo da naprosto pokušavam odlučiti kojim putem da pođem kući na kraju dana i da mi se nimalo ne žuri. U tom ću slučaju biti mnogo popustljiviji s obzirom na znanje te osobe. Dvoje ljudi koji si navodno međusobno protuslove kad je riječ o tome zna li netko nešto, mogu, dakle, oboje govoriti nešto istinito. Ako konverzacijski kontekst prve osobe postavlja više standarde nego konverzacijski kontekst druge, onda obje mogu biti u pravu kad jedna kaže »S ne zna P« a druga »S zna P«.

DeRose tvrdi da kontekstualizam dopušta čvrstu dijagnozu skepticizma. Poblizje kazano, skeptički argumenti udešavaju konverzacijski kontekst tako da spoznajne standarde dovode na neobično visoku razinu. Učinivši to, skeptik je *u pravu* kad kaže da ne znamo ono za što obično tvrdimo da znamo. No ispostavlja se da popuštanje skeptiku u tome nema uobičajene skeptičke posljedice. Jer, u normalnim su kontekstima (tj. kontekstima koji se ne odnose na visokospecijalizirano filozofijsko istraživanje), spoznajni standardi mnogo niži, tako da mi doista znamo mnoge stvari za koje u pravilu tvrdimo da ih znamo.

Postoji, međutim, važan prigovor kontekstualizmu. Kontekstualista se, naime, optužuje da brka dva povezana pitanja: (a) je li sud kao što je

»S zna P« istinit; i (b) je li taj sud valjano izrečen. Ono što varira s obzirom na kontekst, stoji u prigovoru, jest prije ovo potonje negoli ono prvo. DeRose objašnjava da ta vrst prigovora kontekstualizmu uključuje čest manevar u filozofiji što ga on naziva »manevrom zajamčenog tvrđenja« (ili MZT). MZT-ima se općenito nastoji ukloniti neželjeno intuiranje istine i laži pod vidom onoga što je odgovarajuće i neodgovarajuće iskazano. Uzmimo, recimo, da tražite Mirka i Marka i pitate me jesu li oni sa mnom. Odgovaram da Mirko jest. Ako su i Mirko i Marko sa mnom, moj odgovor se čini nekako krivim. Ustanovite li kasnije da je Marko bio sa mnom, mogli biste me čak optužiti da sam vam lagao. S druge strane, ako je istina da su obojica sa mnom, tad mora biti istina da je Mirko sa mnom. Taj se slučaj može uvjerljivo analizirati pomoću MZT-a. Budući da su Mirko i Marko sa mnom, bukvalno je istina da je Mirko sa mnom. Međutim, ako su obojica sa mnom, neprilično je ustvrditi da je to samo Mirko; ono što se opravdano traži u kontekstu vašeg pitanja jest tvrdnja da su *obojica* sa mnom.

U gornjem prigovoru kontekstualizmu MZT se koristi da bi se objasnilo zašto intuicija o istinitosti spoznajnih atribucija varira ovisno o kontekstu. Ideja je u tome da je u nekim kontekstima u kojima je doslovce laž da netko nešto zna, ipak prikladno ustvrditi da ta osoba to zna. Drugi konteksti zahtijevaju doslovniji iskaz, i u njima je prikladno ustvrditi da ista osoba ne zna. Lažnost odnosno istinitost dane spoznajne atribucije ne mijenja se bez obzira na konverzacijski kontekst. Ono što varira jest mogućnost tvrđenja, i to je ono zbog čega se čini kako variraju uvjeti istinitosti.

DeRoseova strategija odgovaranja na rečeni prigovor sastoji se u istraživanju stanovitih uspješnih i neuspješnih primjera MZT-a i utvrđivanju mjerila za valjanu uporabu MZT-a općenito. Središnja tema njegova dokazivanja jest da se uspješni MZT-i pozivaju na opća konverzacijska pravila i pomoću njih uklanjaju intuiciju o istini i laži. U gornjem sam slučaju, primjerice, prekršio sljedeće vrlo općenito konverzacijsko pravilo: ono da, ako ste u položaju tvrditi jednu od dvije stvari, treba tvrditi onu jaču. Budući da sam bio u položaju ustvrditi da su Mirko i Marko sa mnom, i da je opće pravilo »Tvrđiti jače« bilo na mjestu, moja tvrdnja da je Mirko sa mnom stvorila je lažnu implikaturu da Marko to nije bio. DeRose dokazuje da MZT upotrijebljen protiv kontekstualizma ne djeluje na taj način. On se ne poziva na opće konverzacijsko pravilo i utoliko predstavlja *ad hoc* odgovor kontekstualizmu. Iz tog razloga najvažnijem prigovoru kontekstualizmu nedostaje uvjerljivost.

Racionalnost U završnom ogledu ovoga dijela Keith Lehrer razmatra bit i temelj racionalnosti. Racionalnost se ovdje ne poima kao element spoznaje. Ona je prije normativno svojstvo povezano s njome, koje se može odnositi na radnje i sklonosti kao i na uvjerenja i zaključivanje. Biti racionalan uključuje korištenje razuma s obzirom na ono što tko čini, namjerava ili čemu je sklon (praktična racionalnost) i s obzirom na ono što tko prihvaća i kako zaključuje (teorijska racionalnost). No što je potrebno da bi netko u tom smislu bio racionalan ili razborit?

Prema tradicionalnom gledištu, racionalnost se u cijelosti sastoji u valjanom rasuđivanju o sredstvima za postizanje ciljeva. Sukladno toj »instrumentalističkoj« teoriji, biti racionalan znači biti razborit glede postizanja svrha ili ciljeva. Gledište racionalnosti pretpostavlja »autonomiju svrhâ«. Drugim riječima, ono pretpostavlja da se naši ciljevi i svrhe ne mogu vrednovati kao racionalne ili iracionalne. Lehrer objašnjava da neki filozofi zastupaju to gledište da bi izbjegli problem regresa. Konkretno, kažemo li da je neka svrha racionalna, to priziva pitanje: »Što je čini racionalnom?« Čini se da se svaki dostupan odgovor mora pozvati na neku dodatnu svrhu: »Ona je racionalna za vrijednost X jer ja vrednujem Y.« No to, naravno, izravno vodi drugom pitanju glede racionalnosti Y. S druge strane, teza o autonomiji svrha intuitivno se čini pogrešnom. Drugim riječima, čini se pogrešnim da nečije svrhe i ciljevi ne mogu po sebi biti racionalni ili iracionalni. Aristotel, prema Lehrerovu tumačenju, drži da svrhe mogu biti racionalne ili iracionalne, i on se laća obrane te aristotelovske alternative instrumentalističkoj teoriji racionalnosti.

Prema Lehreru, na problem racionalnosti svrha odgovara Aristotelova tvrdnja da je čovjek racionalno živo biće. Postavljanjem racionalnosti osobe u središte možemo objasniti zašto su druge stvari racionalne, uključujući sklonosti te osobe u pogledu svrha. Poblizje kazano, pretpostavimo li da je neka osoba racionalna, to nam daje razlog da kažemo kako su njezine sklonosti racionalne, i to na temelju sljedećeg dokaza:

1. Ja sam racionalan.
2. Sklon sam A.
- Dakle, 3. Moje su sklonosti racionalne. (Iz 1)
- Dakle, 4. Moja je sklonost A racionalna. (Iz 2 i 3)

Lehrer pojašnjava da zaključci 3 i 4 nisu izvedeni deduktivno. Oni su prije eksplanatorni. Stoga što imam određene dispozicije da budem

racionalan (to je ono što kaže premisa 1), imam razloga misliti da su moje sklonosti racionalne (to je ono što zaključuju 3 i 4).

Koji razlog imam za prihvaćanje premise 1? Budući da je to pitanje o tome što bih trebao prihvatiti, ono se odnosi na teorijsku racionalnost. U drugom odjeljku članka Lehrer se okreće toj temi i veli kako imam razlog prihvatiti vlastitu racionalnost na osnovi slična obilaznog zaključivanja. Približno rečeno, pretpostavka da sam racionalan pruža mi razlog da mislim kako sam racionalan u pogledu prihvaćanja onog što prihvaćam. K tome, jedna od stvari koje prihvaćam jest moja vlastita racionalnost. Moja racionalnost, dakle, objašnjava zašto sam racionalan u prihvaćanju gornje premise 1, one da sam racionalan. To se čini kružnim zaključivanjem, kao što i jest. No, Lehrer tvrdi da krug nije začaran. Naprotiv, on je ključan za stajalište koje se razmatra, naime da osobna racionalnost objašnjava druge vrste racionalnosti: to je stoga što utjelovljujem stanovite dispozicije glede moga prihvaćanja da je ono što prihvaćam, uključujući premisu 1, racionalno. Ta nam vrst obilaznog zaključivanja, dakako, ne dopušta dokazati da smo racionalni nekom skeptiku koji to poriče. No to se od tog zaključivanja niti ne očekuje. Od njega se prije očekuje da objasni zašto je premisa 1 racionalna. U trećem odjeljku Lehrer tvrdi da sličan način rasuđivanja rješava problem indukcije, odnosno problem objašnjenja toga kako induktivno zaključivanje može biti racionalno. Ono što objašnjava kako mogu biti racionalan u svome zaključivanju, uključivši zaključivanje iz kojega slijedi da sam racionalan, jest sama moja racionalnost.

Lehrer je dosad pokušao objasniti (a) što sklonosti, prihvaćanja i rasuđivanja neke osobe čini racionalnima i (b) koje bi se razloge moglo imati za prihvaćanje da su oni racionalni. Potom se okreće pitanju: »Što neku osobu čini racionalnom?«. To postaje ponajvažnijim pitanjem, budući da je racionalnost osobe ključna za Aristotelov prikaz što ga Lehrer brani. U sljedećim dvama odjeljcima on tom pitanju pristupa istražujući narav dijakroničke racionalnosti (racionalnosti koja se tiče načina na koji se mijenjamo) i socijalne racionalnosti (racionalnosti koja se tiče društvene skupine čiji sam dio). Zaključuje da ono što neku osobu čini racionalnom bitno ovisi o potonjim vrstama racionalnosti. Ukratko, ono što me čini racionalnim jesu moje dispozicije glede onog čemu sam sklon, što prihvaćam, kako rasuđujem i kako to mijenjam u reakciji na druge. Upravo je narav tih dispozicija ono što me čini racionalnim, premda upravo moja racionalnost objašnjava i dopušta mi da zaključim kako sam

racionalan u tim različitim bavljenjima. Lehrer priziva metaforu luka da bi objasnio odnos moje osobne racionalnosti i mojih raznih bavljenja. Prva premisa moje racionalnosti je poput glavnog potpornja luka, bez kojega se luk urušava. No potporanj podupiru drugi kamenovi u luku; ja sam racionalna osoba zbog svojih dispozicija u pogledu onoga čemu sam sklon, što prihvaćam, kako rasuđujem i kako se mijenjam.

c. Vrste spoznaje

Rekli smo da je jedno od glavnih pitanja epistemologije »Što možemo znati?« Ogleđi u trećem dijelu knjige izravno se bave tim pitanjem te razmatraju četiri vrste (navodne) spoznaje: opažajnu, apriornu, moralnu i religijsku.

Opažajno znanje U prvom ogleđu tog dijela William Alston istražuje epistemologiju zamjedbe. Ogleđ započinje preliminarnim problemima, uključujući razlikovanje dvaju pitanja koja se mogu postaviti glede zamjedbe. Prvo se tiče uvjeta za opažajno opravdanje i/ili opažajno znanje u normalnim slučajevima. Pitanje je u tome koji se uvjeti zapravo moraju zadovoljiti da bi neko opažajno vjerovanje bilo opravdano ili označeno kao znanje. Drugo se odnosi na to kako filozof može pružiti opravdanje zamjedbe uopće. Potonja zadaća povezana je s dokazivanjem postojanja vanjskog svijeta, možda u kontekstu odgovaranja skeptiku. Premda se neki filozofi upuštaju u takvu zadaću, Alston jasno daje do znanja da je njegovo pitanje ono prvo. Alston također razlikuje eksternalistički i internalistički pristup opažanju. Tvrdi da su eksternalistički prikazi opažajne spoznaje uvjerljivi, ali da opažajno opravdanje ima barem labavo internalističko ograničenje. Naime, ako mi opažajno iskustvo daje opravdanje u nekom opažajnom vjerovanju, moram imati neki uvid u to na koji način je tome tako. Drugim riječima, moram imati neku predodžbu o tome zašto određeno iskustvo koje imam mora opravdati moje određeno vjerovanje.

Preostali dio Alstonova članka može se podijeliti u tri glavna odjeljka. U prvome on razlikuje četiri alternative glede naravi opažanja i opažajnog iskustva. U drugome tvrdi da samo jedna od njih zadovoljava gore istaknuto internalističko ograničenje. U završnom odjeljku bavi se problemom priviđenjâ, koja se pokazuju važnim pitanjem u prikazu zamjedbe kakav on brani.

Prikaz što ga Alston brani jest izravni realizam. Prema tom gledištu, opažajna svijest je po svojoj naravi nesvodivo relacijska; imati opažajno iskustvo znači imati neki predmet koji vam se javlja na neki način, recimo kao okrugao ili plav. Iskustvo tada djeluje tako što opravdava vjerovanje da je taj predmet takav kakvim se pojavljuje. To je gledište realističko jer se predmet koji se javlja opažaoocu shvaća kao ekstramentalan. Ono je neposredno, jer način na koji se drži da opažamo predmete nije onaj posredstvom nekog drugog predmeta, kao što su mentalna slika ili osjetilna datost.

Drugo gledište vezano uz zamjedbu je teorija osjetilne datosti. Za razliku od izravnog realizma, prema tom je gledištu ono što nam se javlja u opažanju mentalni predmet. Takve mentalne pojedinačnosti drže se izravnim predmetima opažanja, pomoću kojih tek neizravno spoznajemo ekstramentalne predmete. Treće gledište je adverbijalizam, sukladno kojemu je opažajno iskustvo prije način bivanja svijesti negoli svjestan odnos spram nekog mentalnog ili ekstramentalnog predmeta. Naziva ga se »adverbijalizmom« jer se raznolikosti opažajnog iskustva moraju opisati prije kao različite modifikacije načina na koji smo svjesni negoli kao modifikacije nekog opažanog predmeta. Primjerice, adverbijalist shvaća opažanje plavog kao »plavo« opažanje ili osjećanje, za razliku od svijesti o nekom plavom predmetu. Napokon, teorija pojavne kakvoće razumije opažajno iskustvo kao svijest o svojstvima opažaočevih mentalnih stanja. Prema tom smo gledištu svjesni nečega mentalnog, ali su mentalna stanja, prije negoli mentalne datosti, ona koja imaju opažena svojstva.

Alston tvrdi da jedino izravni realizam spaja dva važna elementa u razumijevanju opažajnog iskustva: on drži (a) da je iskustvo izravna svjesnost o predmetima i (b) da su takvi predmeti fizički predmeti u okolini. Prema svim drugim gledištima opažajno iskustvo je čisto mentalno, odnosno »u glavi«. Iz tog razloga jedino izravni realizam čini intuitivno očitim kako iskustvo može opravdati opažajna vjerovanja. Ako opažajno iskustvo po svojoj naravi uključuje izravnu svijest o fizičkim predmetima kako se oni pojavljuju na određen način, onda se to intuitivno čini dobrim razlogom za vjerovanje da je predmet takav kakav se pojavljuje. S druge strane, alternativna gledišta prikazuju opažajno iskustvo čisto subjektivnim i ne pridaju mu bitan odnos spram fizičkih predmeta. Sukladno tome, ta gledišta ne pojašnjavaju zašto bi iskustvo trebalo opravdavati vjerovanja o fizičkim predmetima.

U preostalom dijelu članka Alston razmatra razne strategije teoretičara datosti svijesti, adverbijalista i teoretičara pojavne kakvoće za

objašnjavanje zašto opažajno iskustvo ima snagu opravdanja. Zaključuje da su takvi pokušaji neadekvatni, utoliko što ili (a) naprosto *ad hoc* tvrde da su opažajna vjerovanja opravdana, (b) prizivaju neku diskreditiranu tezu o ontologiji fizičkih predmeta, ili (c) odustaju od ideje da opravdanje ima bilo kakvu vezu s istinom.

Alston na kraju razmatra problem halucinatornih iskustava. Takva iskustva predstavljaju problem za izravni realizam jer se čini da, barem u nekim slučajevima, opravdavaju vjerovanja o fizičkim predmetima. Čini se, s druge strane, da halucinatorna iskustva nemaju strukturu koju izravni realist opisuje u svrhu opravdavanja iskustava: onu objekta koji se na određen način javlja subjektu. Alston ukazuje na dvije strategije što ih izravni realist može usvojiti kao odgovor na to. Jedan se odgovor sastoji u, doduše nevoljko iskazanoj, tvrdnji da unatoč prividima halucinatorna iskustva ne opravdavaju vjerovanja o fizičkim predmetima. Drugi čini karakteriziranje iskustvenog opravdanja pod vidom onoga što opažajna i halucinatorna iskustva imaju zajedničko: toga, naime, da se čini kao da se neki fizički predmet pojavljuje na određen način. Izravni realist tada može tvrditi da se vjerovanja o fizičkim predmetima mogu opravdati bilo kojom vrstom iskustva. Kako god bilo, tvrdi Alston, središnja postavka izravnog realizma je sačuvana: ona da predmet koji se nekoj osobi javlja na određeni način opravdava vjerovanje te osobe da je taj predmet upravo takav.

Apriorna spoznaja Vrste spoznaje tradicionalno se dijele na dvije glavne kategorije: one *a priori* i one *a posteriori*. Potonju možemo shvatiti kao spoznaju koja je dokazno utemeljena na osjetilnom iskustvu. Sukladno tome, opažajna spoznaja je paradigmatički slučaj aposteriorne spoznaje. Apriorna spoznaja može se razumjeti kao spoznaja koja nije utemeljena na iskustvu. Dokaz za apriornu spoznaju nije osjetilno iskustvo, već intelektualna (ili racionalna) intuicija.

George Bealer započinje svoj ogleđ o apriornoj spoznaji i dokazivanju upućujući na izvor nekih pomutnji. Kao što objašnjava Bealer, razlikovanje a priori/a posteriori često se brka s dvama drugima: (a) razlikovanjem analitičkih i sintetičkih sudova te (b) razlikovanjem nužnih i kontingentnih istina. Kao što smo vidjeli, razlikovanje a priori/a posteriori je epistemičko; riječ je o razlikovanju dviju vrsta spoznaje koje počiva na daljnjem razlikovanju između dviju vrsta dokaznih postupaka. Potonja su razlikovanja, međutim, logička odnosno jezična; u njima su posrijedi vrste istine

ili vrste iskaza ili pak vrste suda. Važno je da te distinkcije ostanu jasne. Primjerice, čak i ako je čuveni Quineov napad na mjestu te nema ispravnog razlikovanja analitičko/sintetičko, iz toga ne slijedi, kao što misle mnogi filozofi, da bismo se trebali odreći i ostalih dvaju razlikovanja.

U preostalom dijelu ogleda Bealer brani određen prikaz apriorne spoznaje i dokazivanja. U prvom odjeljku on razjašnjava pojam intuicije i brani tezu prema kojoj intuicija važi kao neka vrst dokaza. U drugom odjeljku objašnjava zašto se intuicija smatra dokazom. Glavna je zamisao u tome da osnovni izvori dokazivanja moraju imati odgovarajuću vrst pouzdane veze s istinom i da je intuicija na taj način povezana s istinom. U trećem odjeljku Bealer tumači zašto je intuicija u takvom odnosu spram istine. Njegovo tumačenje razvija se putem prikaza posjedovanja koncepta; iz toga što znači posjedovati neki koncept slijedi da je intuicija o ispravnoj primjeni nekog koncepta povezana s istinom na zahtijevani način.

Kao prvo, što je intuicija? Prema Bealeru, ona nije ništa drugo doli intelektualno »pričinjanje«. Baš kao se za štap u vodi može činiti da je savijen, neki iskaz može se pričinjati nužno istinitim. Razmotrimo, na primjer, jedan od de Morganovih dokaza: onaj da je sud »P ili Q« istinit samo u slučaju da je sud »ne-P i ne-Q« lažan. Kad prvi put razmotre taj zakon, većini ljudi on se ne čini ni istinitim niti lažnim. Uslijed daljnjeg razmatranja, međutim, čini se ne samo istinitim već i nužno istinitim; čini se kao da stvari ne mogu stajati drukčije. Taj osobiti modus svijesti Bealer naziva intelektualnom ili racionalnom intuicijom. Ona se razlikuje od vjerovanja, jer netko može vjerovati da je nešto nužno istinito bez popratne intuicije, i obrnuto. Intuicija također nije nepogrešiva. Neki se iskaz može činiti nužno istinitim kada to u stvari nije, i obrnuto.

Pregled naše standardne epistemičke prakse otkriva da se mi uvijek koristimo intuicijom kao dokazom. No je li ona uistinu dokaz, u smislu djelotvornoga temelja spoznaje? Radikalni empirizam je stajalište u epistemologiji koje dopušta samo osjetilno iskustvo kao dokaz i stoga poriče da bi intuicija mogla biti dokaz. Nasuprot radikalnom empirizmu Bealer brani dokazni status intuicije pomoću jedne analogije. Pretpostavimo da se radikalnom empiristu suprotstavi »vizualist«. Vizualist kao dokaz prihvaća samo vizualno iskustvo i stoga poriče tvrdnju radikalnog empirista da slušno i taktilno iskustvo kao i druge vrste osjetilnog iskustva mogu biti dokaz. Kako bi empirist mogao braniti svoju poziciju prema kojoj su ti drugi izvori doista dokazi? Bealer tvrdi da postoje razni načini, ali

svi su oni jednako dostupni intuicionistu da ih upotrijebi protiv radikalnog empirizma. Slično tome, radikalni empirist mogao bi pribjeći raznim postupcima da spriječi obranu intuicionizma, no svi bi oni bili jednako tako dostupni vizualistu te bi mu omogućili blokiranje obrane radikalnog empirizma. Drugim riječima, nema relevantne razlike između (a) vizualističkog poricanja nevizualnog iskustva kao dokaza i (b) radikalno empirističkog poricanja intuicije kao dokaza. Budući da ono prvo nije opravdano, to nije slučaj niti s radikalno empirističkim poricanjem intuicije.

U ostatku članka Bealer tvrdi da je intuicija u nužnom, ali ne uvijek i pouzdanom odnosu spram istina na koje se odnosi. Glavna ideja je sljedeća: raspolaganje pouzdanom intuicijom u pogledu ispravne primjene nekog pojma spada u to što znači imati pojam o kojemu je riječ. Jedan će primjer ilustrirati tu glavnu ideju. Pretpostavimo da neka žena koristi pojam »multigon« da bi opisala razne zatvorene plošne likove, ali slučajno nikad nije razmislila jesu li trokuti ili pravokutnici multigoni. Koliko znamo, njezin pojam multigona može biti onaj (a) višestranog zatvorenog lika ili (b) zatvorenog lika koji ima više od četiri stranice. Pretpostavimo sada da ona razmatra je li pravokutnik multigon. Ako doista posjeduje koncept multigona, onda će imati intuiciju da pravokutnik ne može biti multigon samo ako svojstvu multigona odgovara svojstvo zatvorenog lika s više od četiri stranice. Drugim riječima, intuicija koju ona ima dijelom određuje to koji koncept ona posjeduje. Dakako, ljudi mogu neki koncept ne razumjeti do kraja. Mogu ga krivo razumjeti ili njihovo razumijevanje može biti nepotpuno. Ipak, čak i posjedovanje koncepta koji nije idealan podrazumijeva stanovitu pouzdanost nečije relevantne intuicije; ono je podrazumijeva jer je takva pouzdanost dio onoga što znači posjedovati koncept o kojemu je riječ.

Moralna spoznaja U trećem ogledu prvog dijela Robert Audi brani mogućnost moralne spoznaje. Audijev ogleđ može se podijeliti na dva glavna odjeljka. U prvome on razmatra četiri glavna stajališta prisutna u moralnoj epistemologiji, od kojih svako ima stanovit povijesni značaj. Riječ je o utilitarnom empirizmu, kantovskom racionalizmu, rossovskom intuicionizmu i nekognitivizmu. U drugom odjeljku svog ogleđa Audi brani rekonstruiranu verziju intuicionizma.

Moralni intuicionizam ima tri glavne značajke. Prvo, on afirmira nesvodivu mnoštvenost temeljnih moralnih načela. Nasuprot kantovskom racionalizmu i utilitarnom empirizmu, to stajalište poriče da postoji

jedno ili nekoliko općenitih moralnih načela iz kojih se mogu izvesti sva druga. Drugo, svako temeljno načelo odnosi se na neku naravnu osnovu, koja pak implicira neku dužnost ili obvezu *prima facie*. Na primjer: »Ako u nečijem prisustvu dođe do povrede, onda taj netko ima *prima facie* obvezu da pomogne povrijeđenoj strani.« *Prima facie* dužnost može biti nadmašena drugim činiteljima, uključivši druge *prima facie* dužnosti što ih imamo u danim okolnostima. Treće, intuicionizam tvrdi da se temeljna moralna načela mogu intuitivno spoznati. Poslije ćemo pobliže razmotriti što to znači, no glavna je ideja u tome da se ta načela spoznaju bez zaključivanja. Prema tome, intuicionizam je jedna vrst fundacionalizma.

Ukratko opisavši što je intuicionizam, Audi pojašnjava i razrađuje nekoliko važnih stvari. Prvo, moramo razlikovati (a) shvaćanje istinitosti po sebi evidentnog suda od (b) shvaćanja da je taj sud po sebi evidentan. Pretpostavimo, na primjer, da je sud *jedan plus jedan je dva* po sebi evidentan. Dijete može shvatiti istinitost tog suda a da uopće ne razumije pojam evidentnosti po sebi. Intuicionizam je povezan s tezom da je mnoštvo temeljnih moralnih načela po sebi evidentno, a ne s tezom da je po sebi evidentno kako su ona po sebi evidentna. Drugo, intuicionist drži da je samoevidentnost temeljnih načela osporiva. Drugim riječima, pozitivan epistemički status što ga temeljna načela početno imaju može se poništiti protudokazima. Iz tog je razloga krivo misliti da intuicionist mora pristati na argumente suprotne njegovim moralnim prosudbama ili da svoje moralne prosudbe mora smatrati nepogrešivima ili nepreinačivima.

Napokon, intuicionizam ne mora držati da su temeljna moralna načela očita. Da bi to dokazao, Audi pomnije razmatra pojam samoevidentnosti te tvrdi da postoje dvije njene vrste. Općenito, neki je sud evidentan po sebi ako je njegovo adekvatno razumijevanje dostatno da opravda onoga tko u nj vjeruje. Neki sudovi su neposredno po sebi evidentni, budući da ih se odmah razumije adekvatno, barem od strane normalnih osoba u normalnim okolnostima. Drugi sudovi su evidentni po sebi, ali ne neposredno. Njihovo primjereno razumijevanje iziskuje refleksiju, ponekad i dulju refleksiju. U slučaju moralnih načela, refleksija može uključivati primjenu nekog načela na moguće slučajeve, traženje mogućih posljedica pristajanja na nj te razmatranje njegovih odnosa spram drugih stvari u koje se vjeruje. Na taj način refleksija može nekom nejasnom sudu dati oštrij fokus i tako dovesti do one vrste razumijevanja koju zahtijeva samoevidentnost. Audi tvrdi da je temeljnim moralnim načelima

svojtvenija ta »posredna« samoevidentnost negoli neposredna samoevidentnost. To je razlog s kojega temeljna moralna načela nisu očita.

U ostatku ogleda Audi dokazuje da je intuicionizam spojiv s raznim epistemologijama, uključujući kontekstualističko i socijalističko stajalište, da ne iziskuje neku neplauzibilnu ontologiju ili neplauzibilnu filozofiju uma te da to stajalište ima sredstva za odgovor na razne vidove moralnog skepticizma. Zanimljiva značajka rasprave je Audijev odgovor na dva prigovora koji se tipično iznose protiv intuicionizma. Prvo, često se tvrdi da postoji rašireno neslaganje glede moralnih sudova i da to samo po sebi čini evidentne moralne intuicije neuvjerljivima. Taj prigovor, međutim, pretpostavlja da bi po sebi evidentna moralna načela, kad bi postojala, morala biti očita. Vidjeli smo da intuicionizam ne ovisi o toj pretpostavci. Drugo, obično se tvrdi da intuicionizam podrazumijeva dogmatizam. Međutim, vidjeli smo da intuicionizam mora samo tražiti osporivo opravdanje za temeljna moralna načela. Intuitivno spoznati moralni sudovi, kao takvi, ne opiru se relevantnim razmatranjima usmjerenima protiv sebe.

Epistemologija religije U svom ogledu o epistemologiji religije Nicholas Wolterstorff objašnjava da nekoliko vidova religiozne prakse spada u domenu epistemologije. Primjerice, stavovi kao što su vjera, nada i pouzdanje odreda važe kao značajne dimenzije religioznog života i odreda dopuštaju različite vrste epistemičkog vrednovanja; one mogu biti (ili ne biti) racionalne, razumne, pouzdano oblikovane, opravdane i tome slično. Jedno od središnjih pitanja epistemologije religije jest mogu li religijska vjerovanja imati značajnu epistemičku vrijednost. Mnogi filozofi drže da ne mogu. Najsžetije kazano, njihov je argument da nema valjanog dokaza za Božje postojanje i stoga vjerovanja o Bogu ne mogu imati pozitivan epistemički status. Na taj skepticizam drugi odgovaraju nastojeći graditi čvrste argumente za Božje postojanje, tj. nastojeći iznijeti relevantne dokaze.

Nedavno su, međutim, neki od filozofa koji odgovaraju na religijski skepticizam pošli drugim smjerom: oni tvrde da argumenti što ih zahtijevaju skeptici nisu potrebni za pozitivan epistemički status. Naprotiv, religijska vjerovanja mogu imati širok raspon epistemičkih vrijednosti čak i ako nisu zasnovana ni na kakvom argumentu. Možda je središnja teza Wolterstorffova ogleda ta da potonji odgovor na religijski skepticizam nipošto nije *ad hoc*. On je prije dio nedavnog prevrata u epistemologiji.

Taj se prevrat sastoji u odbacivanju dugo zastupanih gledišta o tome što je idealno za ljudsko spoznavanje.

Wolterstorffova rasprava ima tri glavna dijela. Prvo, on identificira ideal zastupan od Platona u pogledu načina na koji je za ljude najbolje da oblikuju svoja vjerovanja, i tvrdi da se taj ideal može naći i u opisu *scientiae* Tome Akvinskog i u Lockeovu opisu ovlaštenja (ili racionalnog vjerovanja). Drugo, on razmatra razne argumente, od Humeovih do Reidovih, koji pokazuju da taj ideal ne odgovara ljudskom spoznavanju općenito; s obzirom na to kako je zapravo sazdana ljudska spoznaja, taj ideal je uvelike neprikladan za bića poput nas. Zaključak je da su mnogi dokazi protiv epistemičke vrijednosti religijskog vjerovanja, u mjeri u kojoj takvi dokazi pretpostavljaju rečeni ideal, jednako tako neprikladni. To ne pokazuje da religijska vjerovanja *imaju* neku značajnu epistemičku vrijednost. No, nakon odbacivanja Platonova ideala, epistemologija mora biti otvorena za tu mogućnost. Glavni predmet epistemologije religije postaje istraživanje alternativa idealu koji je odbačen, kao i utvrđivanje toga do koje mjere religijska vjerovanja zadovoljavaju te alternative.

Sada ću ukratko razmotriti dva pitanja: (a) spoznajni ideal što ga Wolterstorff prepoznaje u Platona, Tome Akvinskog i Locke; i (b) glavne argumente protiv tog ideala od strane Humea i Reida. Da bismo razumjeli ono što Wolterstorff naziva »doksastičkim idealom« treba razumjeti pojam poznatosti. Wolterstorff za ilustraciju koristi primjer vrtoglavice. Pretpostavimo da se vozite na vrtuljku i da vam se zavrti u glavi. U tom trenutku vaša vrtoglavica vam je »prisutna«. Izravno je poznajete u smislu do kojeg nastojimo doći. Usporedite to s onim što mi kasnije govorite o tome kako vam se vrtilo u glavi. O vašoj vrtoglavici ja mogu misliti kao o »vrtoglavici koju ste jučer doživjeli«. No moj odnos spram vaše vrtoglavice jednom biva uklonjen; ona nije nešto što mi je pred očima ili što mi je poznato. A sada o doksastičkom idealu: idealni način na koji možemo oblikovati svoja vjerovanja jest onaj putem poznatosti. Do njega možete doći na dva načina. Prvo, može vam biti poznata sama činjenica o kojoj se u vašem vjerovanju radi, kao u slučaju vašeg vjerovanja da vam se vrtilo u glavi. U takvom slučaju sadržaj vašeg vjerovanja očitava se izravno iz činjenice koju poznajete. Drugo, mogu vam biti poznate činjenice da vaše vjerovanje može biti određeno (ili barem učinjeno vjerojatnim) drugim stvarima koje su vam poznate. U oba slučaja, vaše vjerovanje je u cijelosti utemeljeno na stvarima koje su vam poznate.

Wolterstorff tvrdi da epistemologija odnedavno prolazi kroz »humeovsko-reidovsku revoluciju«. Zahvaljujući Humeovim i Reidovim argumentima, epistemologija je umnogome opovrgnula doksastički ideal. Primjerice, Hume je ustvrdio da nam uopće nisu poznati odnosi vjerovatnosti kad izvodimo induktivne dokaze za nepromatrane činjenice, recimo činjenice glede budućnosti. Spoznajni mehanizmi pomoću kojih izvodimo takve zaključke u stanovitom su smislu slijepi; oni nam također koriste i u stvari su visoko pouzdani, ali ni na koji način ne uključuju poznatost logičkih i kvazilogičkih odnosa između premisa i zaključaka našeg izvođenja. Reid je iznio sličnu tvrdnju glede svjedočanstva. S jedne strane, neizmjerne područja našega spoznajnog života ovise o vjerovanjima oblikovanim pomoću svjedočanstva. No, nema valjana raspoloživog dokaza za zaključak da su vjerovanja, sazdana na temelju svjedočanstva, vjerojatna u odnosu na druge stvari koje izravnije znamo. Humeovi i Reidovi argumenti zajedno pokazuju da vjerovanja oblikovana indukcijom i svjedočanstvom ne zadovoljavaju doksastički ideal. Na toj bi se točki moglo zaključiti da su takva vjerovanja utoliko lišena značajne vrsti pozitivna epistemičkog statusa. Suvremena je epistemologija, međutim, izvela drukčiji zaključak: naime, da doksastički ideal nema značaja za ljudsku spoznaju i da značajni vidovi pozitivna epistemičkog statusa imaju malo zajedničkog s njime.

d. Novi smjerovi

Posljednjih se godina epistemologija razvijala u nekoliko različitih smjerala. U ogleđima posljednjeg dijela knjige propituju se njih četiri. Epistemolozi koji slijede te pravce istraživanja bave se svim glavnim pitanjima ove discipline, no naglasak im je često na pitanju »Kako spoznajemo ono što spoznajemo?«

Feministička epistemologija U prvom ogleđu tog dijela Helen Longino razmatra feminističku epistemologiju. Ona se tim pojmom ne služi da bi odredila bilo kakvu posebnu tezu unutar spoznajne teorije. Njime prije kani ustanoviti određen način bavljenja epistemologijom. Njezin se ogleđ može raščlaniti u tri glavna odjeljka. U prvom odjeljku Longino iznosi povijesnu pozadinu sadašnjeg feminističkog rada u epistemologiji. U idućim dvama odjeljcima razmatra neke specifično feminističke doprinose epistemologiji glede naravi spoznajućeg subjekta odnosno naravi

epistemičkog opravdanja. Ovdje ona tvrdi da su spoznaja i opravdanje bitno kontekstualno i društveno određeni. Ujedno brani vlastitu inačicu tih teza nasuprot alternativama što ih iznose druge feminističke filozofkinje. U posljednjem odjeljku članka okreće se pojedinim prigovorima svome vlastitom prikazu. Neki među njima osporavaju njezinu tvrdnju da opravdanje i spoznaju valja razumjeti kao društvene pojave, dok drugi osporavaju samu zamisao specifično feminističke epistemologije.

Longino najprije tumači kako je sadašnji rad feministkinja u epistemologiji proizašao iz ranijih feminističkih doprinosa drugim disciplinama. Na primjer, feministkinje u prirodnim kao i u društvenim znanostima tvrdile su kako rodne predrasude iskrivljavaju znanstvena istraživanja i tako sprječavaju napredak na toliko različitim područjima kao što su proučavanje primata, evolucijska teorija, molekularna biologija, genetika, antropologija i sociologija. Takva iskrivljavanja, tvrdile su, dovode do specifičnih hipoteza kao što je ona o »molekuli-gospodar« u biologiji te utječu na same pojmove objektivnosti i racionalnosti koji djeluju u znanosti. Shvaćanje prema kojemu su epistemičke koncepcije obilježene rodnom pristranošću dodatno podupire povijest filozofije. Razni feministički filozofi/filozofkinje analizirali su načine na koje je um u povijesti zapadne filozofije maskuliniziran i ustvrdile da iz toga proizašle epistemologije služe kako političkim, tako i filozofijskim ciljevima. Napokon, rad u edukacijskoj psihologiji ukazao je na to da učenje, rješavanje problema i druge spoznajne aktivnosti mogu biti rodno određene, uvodeći tako zamisao da postoje različiti »načini spoznavanja« za žene i muškarce.

Na pozadini takvog razvoja, istraživanja naravi spoznaje i s njom povezanih epistemičkih pojmova postala su imperativ za feministe. Feministički filozofi/filozofkinje morali su se pitati kakve su to koncepcije spoznaje i spoznavalaca pridonijele rodnim predrasudama u filozofiji i znanostima te mogu li alternativne koncepcije zaustaviti seksističko mišljenje u tim disciplinama. Budući da se rodna pristranost u znanosti i filozofiji čini pogrešnim s točke gledišta istinitosti i subjektivnosti, javlja se još jedno pitanje: koliki se dio našega tradicionalnog epistemološkog mišljenja može odbaciti, a koliko se može sačuvati i upotrijebiti u kritici naših seksističkih tradicija?

Feministički rad vezan uz narav spoznajnog subjekta počinje s odbacivanjem tradicionalna kartezijskog shvaćanja. Prema Descartesovu gledištu um je bitno odijeljen od tijela, a spoznajni subjekt poistovjećuje se s onim prvim. Nasuprot tome, feministički filozofi/filozofkinje inzistiraju

na koncepciji utjelovljenog spoznavaoaca. Takvo gledanje, tvrdi Longino, dovodi do nekoliko konsekvencija: (a) valja imati u vidu da su spoznavaoци smješteni u određenom vremenu i prostoru te da su na specifične načine orijentirani na svoju okolinu; (b) spoznajni subjekt i objekt spoznaje više se ne poimaju bitno razdvojenima, i stoga se spoznavanje više ne shvaća pod vidom nadilaženja tjelesnih zapletenosti kao što su čuvstvo i empatija; i (c) spoznavaoци se nalaze u raznim međuovisnim odnosima, uključujući one koji se tiču kognitivnog razvoja, kulturnog odgoja, intelektualne odgovornosti i raznih vidova pouzdanja.

Te promjene u načinu na koji shvaćamo spoznavaoce iziskuju odgovarajuće promjene u načinu na koji shvaćamo epistemičko opravdanje. Poblizje kazano, opravdanje valja pojmiti ovisnim o raznim značajkama konteksta. U njih se ubrajaju interesi i pozadinske pretpostavke pojedinaca, kao i zajedničke pretpostavke, metodologije te norme društvenih skupina. Longino usto zagovara kontekstualističke dimenzije spoznaje i opravdanja slične onima što smo ih vidjeli u Williamsa i DeRosea; značajke konteksta određuju koje kritike valja pobijati i općenito koje standarde valja ispunjavati da bi neko vjerovanje bilo opravdano ili spoznato.

Važan dio stajališta Longinove odnosi se na to da opravdanje mora biti socijalizirano i ujedno kontekstualizirano. Poblizje, izvore opravdanja valja vidjeti u društvenim procesima i kritičkoj interakciji. Takva interakcija mora biti prisutna kako unutar zajednica tako i među njima. Kao prvo, pojedinac koji nešto vjeruje mora odgovarati na prigovore i kritike koje dolaze iz skupine. Drugo, zajednice moraju razviti sredstva kritičkog diskursa o svojim pozadinskim pretpostavkama i normama, ugrađujući raznolike perspektive unutar zajednice i ujedno privlačeci druge zajednice čija je zajednička pozadina drukčija. Zahtijevajući te dvije vrste kritičke interakcije za opravdanje, tvrdi Longino, kontekstualizam izbjegava subjektivizam i relativizam.

Socijalna epistemologija U ogledu Fredericka Schmitta dalje se istražuje tema socijalne epistemologije. Kao i Longino, Schmitt pod socijalnom epistemologijom razumijeva stajalište prema kojemu su društvene značajke bitno uključene u uvjete spoznaje i opravdanja. Schmitt pojašnjava da to nije teza o tome što je *uzročno* nužno za spoznavanje; teza da spoznavanje uzročno ovisi o društvenim fenomenima kao što su usvajanje jezika, obrazovanje i razni oblici društvene suradnje nije proturječna. Socijalist kaže više od toga. Jaka verzija te teze je u tome da se uvjeti za

opravdanje zapravo odnose na (ili barem podrazumijevaju) društvene uvjete. Prema slabijoj verziji, uvjeti za opravdanje »ostvaruju« se pomoću društvenih uvjeta. Drukčije kazano, kad je neko vjerovanje opravdano, uvjeti koji ga čine opravdanim jesu društveni uvjeti. Sve se to suprotstavlja individualizmu u epistemologiji, koji drži da je pozitivan epistemički status u cijelosti funkcija osobina pojedinca.

Schmitt tvrdi da je za socijalizam probni slučaj epistemologija svjedočanstva. S jedne strane, svjedodžbeno opravdanje uvjerljiv je kandidat za socijalističku analizu. Ako se individualizam i tu može održati, onda spoznaju općenito valja smatrati posve individualističkom. S druge strane, tolike naše spoznaje izravno ili neizravno ovise o iskustvu. Ako je svjedodžbeno opravdanje društveno, onda se spoznaja općenito mora smatrati duboko društvenom. Nakon što je utvrđen taj probni slučaj za socijalizam, ostatak Schmittove rasprave može se podijeliti u dva glavna dijela. Prvo, on utvrđuje ono što smatra najuvjerljivijom verzijom individualizma s obzirom na svjedodžbeno opravdanje i iznosi prigovore tom gledištu. Drugo, utvrđuje i brani verziju socijalizma kojoj je sam sklon.

Najuvjerljivija verzija individualizma i povijesno je najistaknutija. Prema tom gledištu, svjedočanstvo je kauzalno oruđe koje se koristi za proširivanje spoznaje pojedinca. Poput teleskopa, ono može biti izvor spoznaje, ali samo nakon što je određeno kao precizno i pouzdano. Sukladno tom stajalištu, svjedočanstvo nije primarni izvor opravdanja, već ga valja obraniti pomoću primarnih izvora i pruža opravdanje samo na temelju te obrane. Koji bi primarni izvor opravdanja mogao obraniti pouzdanost svjedočanstva? Prema rečenom gledištu, to je induktivni dokaz što ga postavlja pojedinac koji prima svjedočanstvo u svrhu utvrđivanja pouzdanosti relevantnog svjedočanstva kao izvora podataka o prošlosti. Recimo, svjedočanstvo moga vozača taksija može mi pružiti spoznaju o lokacijama ulica, ali samo ako mogu utvrditi pouzdanost te informacije putem induktivnog dokaza koji će pokazati da je svjedočanstvo vozača taksija glede lokacija ulica općenito pouzdano. To je stajalište u opreci spram socijalističkog gledišta, koje drži da se svjedodžbena spoznaja javlja putem ispunjavanja određenog niza društvenih uvjeta.

Schmitt tvrdi da je induktivističko gledište o svjedodžbenoj spoznaji neuvjerljivo, jer je neuvjerljivo da bi pojedinci uobičajeno posjedovali dokaze za traženu indukciju. Da nastavimo s iznesenim primjerom, moje iskustvo svjedočanstva iz prve ruke od vozača taksija previše je ograničeno a da bi utemeljilo ikakav snažniji induktivan dokaz. Mogao bih proširiti

svoju induktivnu osnovicu kad bi mi bilo dano da uključim iskustva drugih ljudi, no to bi se na stražnja vrata uvuklo u svjedočanstvo. Individualist mora razjasniti svjedodžbenu spoznaju zasnivajući je isključivo na ne-svjedodžbenim izvorima opravdanja.

Na toj točki Schmitt razmatra mogući odgovor od strane individualista: naime, da induktivni dokazi manjeg dosega mogu biti izvori opravdanja. Uzmimo, primjerice, da možemo imati spoznaju o tome kakvog je okusa neko voće nakon što smo kušali samo jedan ili dva komada te vrste voća. Ako je to općenito moguće, moguće je s obzirom na induktivne dokaze glede pouzdanosti vrsta svjedočanstva. Razmatrajući kako Schmitt odgovara na takav postupak individualista, također dobivamo ocrt njegova vlastitog socijalističkog gledišta.

Schmitt tvrdi da postoji kriva analogija između načina na koji odabiremo svjedočanstvo i načina na koji izvodimo induktivne zaključke o svojstvima prirodnih vrsta kao što je voće. Naime, način na koji izabiremo prirodne vrste i njihova svojstva, a stoga i način na koji izvodimo indukcije malog raspona o njima, može se u cijelosti razumjeti pod vidom psiholoških procesa pojedinca. Psihološki smo ustrojani tako da težimo odabiranju pravih svojstava za našu indukciju, i uslijed toga smo veoma pouzdani pri odabiranju pouzdanih induktivnih dokaza, čak i onih manjeg raspona. Slučaj je drukčiji, tvrdi Schmitt, kad je u pitanju način na koji odabiremo svjedočanstvo. Naime, mi smo pouzdani pri odabiranju pouzdana svjedočanstva zahvaljujući *društvenom* procesu učenja. Mala djeca su psihološki sklona preferirati svoje skrbnike kao izvore informacija općenito, ali i kao izvore informacija o tome gdje dobiti informacije. Usto, taj društveni proces pomoću kojega dijete uči odabirati pouzdano svjedočanstvo jest metareliabilan; iz raznih razloga, roditelji i drugi skrbnici teže djeci reći istinu o tome gdje da nađu pouzdano svjedočanstvo o raznim predmetima. Budući da je metareliabilni proces odabiranja svjedočanstva društveni proces, svjedodžbeno opravdanje je bitno društveno. Individualizam u pogledu svjedočanstva je neodrživ.

Epistemologija i umjetna inteligencija U idućem ogledu John Pollock dokazuje blisku vezu između epistemologije i rada na umjetnoj inteligenciji (UI). Određenije, on tvrdi da epistemičke teorije valja testirati primjenom u kompjutorskim programima tipa UI.

Pollockovi su motivi bitno metodološki. Prvo, zahtjev za primjenom prisiljava epistemologe da precizno i detaljno iznesu svoje teorije. To je

važno, tvrdi on, jer ideje koje se doimaju dobrima naslikane širokim potezima često se ne mogu izložiti na razini detalja i preciznosti što je iziskuje kompjutorsko programiranje. Drugo, primjena osigurava test točnosti. Tradicionalna epistemologija testira epistemičke teorije nastojeći smišljati protuprimjere. Epistemolog u naslonjaču razmatra raznolike slučajeve da bi vidio daje li njegova teorija intuitivno točne rezultate. Pollock tvrdi da je primjena usavršena inačica metode protuprimjera. Kompjutor je zapravo oruđe za razmatranje širokog raspona složenih probnih slučajeva. Kompjutorska primjena neke teorije na dva načina nadilazi spekulaciju u naslonjaču. Kao prvo, kompjutor mehanički primjenjuje teoriju na probni slučaj, pa tako teoretičar ne može biti zaveden glede rezultata što ih njegova teorija ima u određenom slučaju. Kompjutor, osim toga, može koristiti probne slučajeve složenije od onih koje mi možemo razraditi u glavi. To omogućuje širi opseg probnih slučajeva, koji su ujedno bliži složenosti spoznajnih zadaća u stvarnom životu.

U prvim trima odjeljcima ogleđa Pollock raspravlja o pravom predmetu epistemologije i brani određenu metodologiju za izgradnju epistemičkih teorija. Pritom tvrdi da je epistemologija vođena pitanjem »Kako spoznajesh?« Odgovori na to pitanje mogu se formulirati na različitim razinama općosti. Na najvišoj razini, teorije poput fundacionalizma i koherencizma nastoje opisati široki ustroj kognicije. Na nižoj razini, epistemologija pokušava razviti teorije određenih spoznajnih procedura, kao što su induktivno rasuđivanje, pamćenje i opažanje. Jedan od uvjeta adekvatnosti za teoriju visoke razine je taj da bude moguće izgraditi i primijeniti nižerazinske teorije spojive s njom.

Pollock usvaja visokorazinsku strukturalnu teoriju opravdanja koju naziva »izravnim realizmom«. To stajalište postavlja strukturu sličnu fundacionalizmu: postoji utemeljujuća razina spoznaje, a vjerovanja se opravdavaju na temelju odgovarajućeg odnosa s temeljima. No, izravni realizam naglašava da se utemeljujuća razina sastoji od mentalnih stanja prije no od vjerovanja. Primjerice, vjerovanja iz pamćenja opravdana su prisjećanjima, a opažajna vjerovanja doživljavanjem predmeta opažanja. Prema tom gledištu, sva opravdana vjerovanja utemeljena su na razlozima, ali razlozi svih opravdanih vjerovanja nisu uvijek druga *vjerovanja*. (Obratite pažnju na to da pod »izravnim realizmom« Pollock i Alston razumiju različite stvari, premda je uporaba tog pojma u obojice možda dosljedna.)

U preostalim odjeljcima ogleđa Pollock ilustrira gornju metodologiju pomoću jednog proširenog primjera. Konkretno, on pokazuje kako se

jedna niskorazinska teorija opažanja može konstruirati i implementirati u OSCAR-u, umjetnom intelektu konstruiranom na pretpostavci izravnog realizma. Temeljna teza izravnog realizma je ta da opažanje uključuje izravno zaključivanje s opažajnog predmeta na vjerovanja o svijetu. Propitivanje naravi tog zaključivanja ubrzo dovodi do dva problema. Prvo, očito je da imati opažajni predmet s određenim sadržajem (npr. da je pred vama nešto crveno) samo osporiv razlog za vjerovanje da je nešto crveno pred vama. Drugim riječima, imati takav opažajni predmet je dobar razlog, ali takav da bi ga suprotni dokazi mogli onemogućiti da opravda vaše opažajno vjerovanje. Adekvatna teorija opažanja mora se prilagoditi osporivoj naravi opažajnih razloga. Drugi problem javlja se kad treba pokazati kako je moguće opažajno ažuriranje. Na primjer, činjenica da je prošloga tjedna sadržaj mog opažajnog predmeta bio taj da je vaša kuća plava dobar je razlog za vjerovanje s istim sadržajem. No, pretpostavimo da danas imam opažajni predmet sa sadržajem da je vaša kuća žuta. Jasno je da bih se morao odreći svoga prijašnjeg vjerovanja i zaključiti da je vaša kuća sada žuta, po svoj prilici zato što je obojana novom bojom. Adekvatna teorija mora razgovijetno pokazati kako se to može dogoditi.

Pollock predlaže niz spoznajnih pravila ili epistemičkih normi da bi riješio navedene probleme, a zatim pokazuje kako su ona implementirana u OSCAR-u. Zamisao je u tome da bi se spoznajni čimbenik upravljani tim normama uspješno uhvatio u koštac s opovrgljivim zaključivanjem i opažajnim ažuriranjem. Zanimljiva značajka rasprave je ta da ona ne ostaje na razini općosti. Pollock izlaže konkretne korake što ih pravi OSCAR da bi došao do opažajnih sudova u dvama probnim slučajevima.

Postmodernizam i epistemologija na kontinentu U završnom ogledu ove knjige Merold Westphal istražuje neke istaknute teme u suvremenoj kontinentalnoj filozofiji. Poblježe, on raspravlja o Heideggerovoj hermeneutičkoj teoriji a zatim o njenu »desnom« i »lijevom« razvoju u Gadamera i Derride. Jedna od glavnih Westphalovih teza glasi da je hermeneutika epistemologija. Epistemologiju općenito valja definirati s obzirom na njenu tradicionalnu zadaću: istraživanje naravi i dosega ljudske spoznaje. Budući pak da se hermeneutika bavi upravo tim pitanjima, hermeneutika je epistemologija.

Gledano na taj način, pogrešno je epistemologiju uopće poistovjetiti sa specifičnim stajalištima glede naravi i dosega ljudske spoznaje. Rorty,

primjerice, poistovjećuje epistemologiju sa (a) zahtjevom za apsolutnom izvjesnošću, (b) pojmom neutralnog, apriornog sudišta za prosuđivanje drugih disciplina ili pak (c) s potragom za apsolutnim temeljima. Ukratko, Rorty poistovjećuje epistemologiju s modernističkim epistemologijama kao što su Descartesova i Lockeova, s osobito jakim verzijama fundacionalizma, u kojima je izvjesnost moguće utemeljiti na teorijski neutralnim, neosporivim temeljima. Rorty zagovara zaokret od takvih prosvjetiteljskih pretenzija k hermeneutičkoj filozofiji koja bi bila holistička, historicistička i pragmatička. No, tako pojmljenu hermeneutiku ne valja razumjeti kao odbacivanje epistemologije, već kao odbacivanje određenih stajališta unutar epistemologije u korist drugih. Osim toga, tvrdi Westphal, odbacivanje prosvjetiteljskog fundacionalizma jednako je istaknuta tema u kontinentalnoj i angloameričkoj filozofiji. U tom je smislu velik dio suvremene analitičke epistemologije jednako postmoderan kao što je to i kontinentalna filozofija.

Nakon tih preliminarnih razmatranja Westphalov se ogled može podijeliti u dva glavna odjeljka: istraživanje nekih središnjih tema Heideggerove epistemologije, i potom kraća rasprava o kasnijem razvoju u Gadamera i Derride. Važna tema u Heideggerovoj epistemologiji jest ona hermeneutičkog kruga. Izvorno je to bila ideja o tumačenju tekstova: tekstu se prilazi s osjećajem cjeline, no to mora biti propitano u svjetlu specifičnih čitanja. Odnos između razumijevanja cjeline i razumijevanja specifičnosti kružan je utoliko što je jedno funkcija drugoga. Slična se ideja može naći u post-pozitivističkoj filozofiji znanosti, gdje se teorija može revidirati u svjetlu podataka, ali podaci se razumijevaju kao već prožeti teorijom pa revizija može ići i u drugom smjeru. Heidegger takve teme pretvara u općenito epistemološko stajalište; cjelokupno ljudsko razumijevanje je tumačenje, a svako tumačenje uključuje takve hermeneutičke krugove.

Westphal iznosi postavku da je Heideggerova epistemologija revidirani kantijanizam. Ona je kantovska utoliko što naglašava ulogu *a prioria* u svakoj spoznaji; ništa nije naprosto dano, budući da svaki spoznajni akt pretpostavlja prethodno razumijevanje predmeta koji je posrijedi. Ona je revidirani kantijanizam utoliko što apriorni elementi koji utječu na spoznaju nisu sveopći ili konačni, kao što su to Kantovi oblici i kategorije. Važno je naglasiti, međutim, da hermeneutički krug za Heideggera nije poročan zbog izostanka univerzalnosti i konačnosti. Naprotiv, kružna struktura tumačenja omogućuje spoznaju.

Nazovimo stajalište prema kojemu su svi podaci prožeti teorijom »teorijskim holizmom«. Heideggerov holizam je teorijski, ali ujedno pragmatički i afektivan. Kao prvo, svaka spoznaja na razini tvrdnje, ili predikativnog suda, počiva na temeljnijoj vrsti tumačenja koja se prije izražava djelovanjem negoli riječima. Naše zbrinjavajuće uplitanje u unutarsvjetske stvari, recimo odabiranje prikladnog oruđa ili izbjegavanje ljute pčele, očituje razinu tumačenja od koje predikacija predstavlja tešku apstrakciju. Drugo, Heidegger ističe ulogu funkcije strasti ili raspoloženja kao apriornog uvjeta teorijske spoznaje. Prije no što bi se uplitalo u misao, raspoloženje omogućuje našem mišljenju da uopće bude usmjereno k nečemu. Jednom kad je usmjereno, predikativni sud ponovno tvori apstrakciju od onoga što se potpunije predstavlja u raspoloženjima; »predručnu« stvar prožetu nekom vrijednošću.

Sukladno tome, Heidegger odbacuje prosvjetiteljsko privilegiranje teorije u odnosu na praksu i razuma u odnosu na strast. Teorijski razum ovisi o praktičkom razumijevanju, koje pak počiva na afektivnom razumijevanju. Gadamer nastavlja tu kritiku napadajući modernističku »predrasudu protiv predrasuda«. »Pred-rasude« naslijeđene iz tradicije ne iskrivljavaju nužno istinu, već omogućuju razumijevanje. Takvi temelji su podložne kritici, ali samo preko daljnjih pretpostavki koje još nisu podvrgnute kritici. Westphal zaključuje svoj članak razmatrajući Derridinu tvrdnju kako »nema ničeg izvan teksta«. S jedne strane, to je samo potvrda neokantovske postavke o kojoj smo već raspravljali, naime, da je svaka spoznaja već tumačenje. Drugo značenje, tvrdi Westphal, nalazi se u Hegelovoj tvrdnji da egzistenciju stvari čine njihovi odnosi. Posebnije pak kod Derride, nema razlike između znakova koji označuju i stvari koje su označene; svaka realnost ukazuje iznad sebe kao znak za nešto drugo.

Prvi dio

Tradicionalni problemi epistemologije

Skepticizam

Michael Williams

1. Filozofijski skepticizam

Skepticizam je bio i ostao središnji problem spoznajne teorije. Neki filozofi čak misle da bez problema skepticizma ne bismo znali što činiti s idejom upravo *filozofijskih* spoznajnih teorija.¹ Međutim, filozof koji razmišlja na taj način po svoj će prilici pred očima imati prilično osebujnu vrst skepticizma. Nazovimo je *filozofijskim skepticizmom*. Filozofijski skepticizam ima dugu povijest, čak je gotovo iste starosti kao i sama sistematska filozofija.²

Skepticizam se često povezuje sa sumnjičavošću. Skeptik je netko tko ima skeptičan stav: on dovodi stvari u pitanje (osobito naslijeđena mnijenja); on odgađa svoj sud. Ako mu je nelagodno zbog te nemogućnosti da se odluči, patit će od sumnje ili neizvjesnosti, koja se često smatra svojstvenim stanjem skeptikova uma.³ Nazovimo taj propitujući nazor

¹ Tako A. J. Ayer u *Problem of Knowledge* (London: Pelican, 1956), str. 78, izloživši određen način zagovaranja filozofijskog skepticizma: »Bavljenje teorijom spoznaje umnogome je stvar ozbiljnog shvaćanja te poteškoće. Različiti načini suočavanja s njom obilježavaju različite filozofijske škole...« Usp. Lawrence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), str. 14-15: »Da skeptici ne postoje,... ozbiljan epistemolog morao bi ih izmisliti.«

² Filozofijski je skepticizam tijekom povijesti poprimao razne oblike. Korisna zbirka oglada o povijesnim aspektima skepticizma jest knjiga M. E. Burnyeat (ur.), *The Skeptical Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1983). Temeljno djelo o utjecaju ponovnog otkrića grčkog skepticizma na zapadno filozofijsko mišljenje je *Scepticism from Erasmus to Spinoza* Richarda Popkina (Berkeley: University of California Press, 1979).

³ Ljude se kadšto nazivalo skepticima jer se vjerovalo da oni ne samo sumnjaju već i *poriču* važne istine: u neka su doba, primjerice, »skeptik« i »ateist« bili više ili manje zamjenjivi pojmovi. U praktičnom se smislu razlikovanje između »ne-potvrđivanja« i »poricanja« često može činiti prilično nategnutim.

praktičnim skepticizmom. Filozofijski skepticizam uvijek uključuje više od toga. Njegov bitni element je općenito gledište o ljudskoj spoznaji. Najšire kazano, filozofski skeptik drži, ili barem smatra neoborivim, stajalište prema kojemu je spoznaja *nemoguća*.⁴ Nazovimo to gledište *teorijskim skepticizmom*. Teorijska sastavnica filozofijskog skepticizma *može* uključivati skeptički stav, iako ne nužno. Čak i ako je to slučaj, teorijska i praktična sastavnica ne moraju biti jednakog opsega. Štoviše, kao što ćemo vidjeti, filozofijski skepticizam je tako snažan oblik skepticizma da nije nimalo očito da bi netko *mogao* djelovati u skladu s njime.

Filozofskog skeptika na njegov teorijski skepticizam navodi niz skeptičkih argumenata. Velik dio teorijskog rada u epistemologiji usredotočuje se na to da izađemo na kraj s tim argumentima: na objašnjenje u čemu su pogrešni ako jesu, odnosno gdje smo ostali, ako nisu. Ne radi se o tome da puko postojanje skeptičkih argumenata stvara problem: dokazivati se može bilo što, ali ti dokazi mogu na razne načine biti uvjerljivi. Oni mogu sadržavati logičke pogreške ili ovisiti o premisama koje nitko nije sklon prihvatiti. Najbolji skeptički argumenti, međutim, nisu takvi. Ne samo da ne odaju očevidne logičke omaške, oni uključuju samo najjednostavnija i najprizemnija razmatranja. Doimlju se u velikoj mjeri »prirodnima« ili »intuitivnima«. Ponajprije je zbog te prividne intuitivnosti skepticizam tako tvrdokoran problem. Kad bi skeptički argumenti bili bjelodano ovisni o proturječnim ili neuvjerljivim teorijskim zamislama, skepticizam ne bi bio iznenađujuća osuda naših spoznajnih težnji, već naprosto posljedica određenih žaljenja vrijednih, teorijskih pogrešnih koraka. Možda on to naposljetku i jest. No ako je tako, valjat će to pokazati.

Čak ni snažni intuitivni dokazi u prilog skepticizmu ne bi nam predstavljali poteškoću kad bismo bilo skloni odobravati njihove zaključke. Posrijedi su oblici skepticizma što ih mnogi od nas smatraju kongenijalnim. Tako je, prema jednoj uobičajenoj odredbi, skepticizam oprečan dogmatizmu. Razumijemo li »dogmatizam« na naš sadašnji način, kao sljepo pristajanje uz utvrđeni niz vjerovanja, tada je stanovit stupanj skep-

⁴ U starini su postojale dvije škole skepticizma: pironovska i akademijska. Pironovska škola vodi podrijetlo od Pirona iz Elide, mlađeg Aristotelova suvremenika, a akademijska od Platonove Akademije. Pironovci su tvrdili da akademičari nisu pravi skeptici jer dogmatski izjavljuju da je spoznaja nemoguća. Prema pironovcima, pravi skeptik uzdržava se od suda o svim pitanjima, uključujući o onima koja se tiču mogućnosti spoznaje.

ticizma bitna sastavnica svakoga racionalnog nazora. Na s njim povezan – i u usporedbi dobroćudan – oblik skepticizma ukazuje često suprotstavljanje skepticizma i lakovjernosti. Biti skeptik u tom smislu znači zauzimati čvrst stav prema standardima dokazivanja i, slijedom toga, biti sumnjičav glede raznih uobičajeno prihvaćenih tvrdnji. Skeptički nastrojena osoba neće, na temelju izvješća u tabloidnom tisku, vjerovati da došljaci iz svemira svake godine otimaju stotine ljudi. Kad bi samo to podrazumijevalo biti »skeptičan«, bilo bi dobro kad bi neki ljudi bili skeptičniji nego što jesu. Međutim, dvije značajke čine filozofijski skepticizam veoma različitim od takovih svakidašnjih »skeptičnih« nazora.

Prva od njih vezana je uz *snagu*. Najzanimljiviji skeptički argumenti ne čine se ovisnima o postavljanju visokih standarda za spoznaju ili opravdanje. Skepticizam što ga oni podrazumijevaju je *radikalan*. Radikalni skeptik nije netko tko priznaje da imamo svakovrsne dobre razloge za ono što vjerujemo, premda ti razlozi nisu posve dorasli standardima što ih zahtijeva istinska spoznaja: radikalni skepticizam postavlja pitanje imamo li mi ikad i najmanji razlog vjerovati u jednu umjesto u neku drugu stvar. Trebali bismo, dakle, izbjegavati da se odviše oslanjamo na tvrdnju kako skepticizam dovodi u pitanje mogućnost *spoznaje*. Većina filozofa smatra spoznaju istinitim vjerovanjem koje je odgovarajuće opravdano, no slažu se u tome da samo neki stupanj opravdanja, ma koliko nizak, nije dostatan za spoznaju. Štoviše, danas se uvelike prihvaća da čak i snažna opravdanja katkad ne uspijevaju pružiti spoznaju.⁵ Ako je to točno, postoje dvije mogućnosti poricanja mogućnosti spoznaje. Jedan način jest priznati da često opravdano vjerujemo u ovo ili ono, a pritom poreći da naša opravdanja ikad donose spoznaju koja zaslužuje to ime. Druga, mnogo snažnija skeptička teza, sastoji se u tome da nikad ne dopiremo čak ni do opravdanog vjerovanja, bez obzira na to jesu li naša opravdanja dostatna za spoznaju u nekom strožem smislu. Ta snažnija teza je radikalni skepticizam.

⁵ Shvaćanje prema kojemu je znanje opravdano istinito vjerovanje često se pripisuje Platonu, koji u dijalogu *Teetet* poistovjećuje znanje s istinitim vjerovanjem uz određeno »objašnjenje« (*logos*). Činjenica da je opravdano istinito vjerovanje nedostatan za spoznaju, čak i kad je opravdanje vrlo uvjerljivo, srž je »Gettierova problema«, nazvanoga tako prema članku Edmunda Gettierca, »Is Justified True Belief Knowledge?«, *Analysis* (1963). Najbolja rasprava o tom problemu, koji je izazvao nastajanje goleme literature, jest ona Roberta Fogelina, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification* (Princeton: Princeton University Press, 1994), Prvi dio.

Osobito je važno imati pred očima to razlikovanje zbog duge filozofijske tradicije koja spoznaju povezuje s nekom vrstom izvjesnosti. Kad je o brojnim – a možda i svim – područjima istraživanja riječ, svakako je moguće biti sumnjičav glede zahtjeva za izvjesnošću. To bi se moglo smatrati oblikom skepticizma: štoviše, u doba kad su se takvi zahtjevi uzimali doista ozbiljno, to je često bio važan oblik skepticizma. Međutim, to nije skepticizam, a danas bi ga možda bolje bilo zvati falibilizmom, a ne nikakvim skepticizmom. Povijesno gledano, skeptička tradicija igrala je ključnu ulogu u poticanju falibilističkih epistemologija. U tome je njena velika zasluga. No da bi danas bio problematičan, skepticizam mora poprimiti snažniji oblik od toga. Nešto kasnije istražiti ćemo razmatranja koja potiču filozofe da se od falibilizma okrenu radikalnom skepticizmu.

Druga ključna značajka filozofijskog skepticizma tiče se njegova *dosega*: negativna ocjena ljudske spoznaje od strane filozofskog skeptika vrlo je općenita. Općenitost teorijskog skepticizma filozofskog skeptika objašnjava zašto on svoje osporavanje formulira pod vidom *mogućnosti* spoznaje. Filozofski skeptik ne drži tek da mi *zapravo* znamo mnogo manje nego što smo skloni misliti (što je vjerojatno istina), već prije da je težnja za spoznajom – bilo općenito ili s obzirom na određena vrlo široka područja činjenica – *po sebi* problematična. Stvar nije u tome da mi *ne* znamo toliko (ako uopće išta znamo), već da *ne možemo* spoznati. S tim se osporavanjem ne možemo suočiti pomoću veće pažnje ili dugotrajnijeg rada. Snaga i doseg filozofijskog skepticizma povezani su s jednostavnošću i intuitivnošću skeptičkih argumenata, koji su radikalni i općeniti zato što se (očito) koriste samo »najnižim zajedničkim nazivnikom« značajki spoznaje.

Sada možemo jasnije vidjeti zašto filozofijski skepticizam ne mora imati praktičnu sastavnicu. Filozofijski skepticizam podrazumijeva da, racionalno govoreći, možemo vjerovati u bilo što ili ni u što. Kao što je jednom kazao Bertrand Russell, čovjek koji vjeruje da je kuhano jaje razlikuje se od nas ostalih samo po tome što je u manjini. Time na vidjelo izlazi golem jaz između filozofijskog skepticizma i onog što se često smatra skeptičkim kovom uma. Obični (nefilozofski) skeptik uglavnom ne misli da je potraga za spoznajom od početka osuđena na neuspjeh već da su standardi vjerojatnosti u većine ljudi preniski ili da se odviše labavo primjenjuju. On će sumnjati da se postavke koje se često iznose kao postavke spoznaje zapravo samo mnijenja neutemeljena na bilo kakvim

dobrim razlozima. Sljedstveno tome, njegov će skepticizam biti *zabtvjan* i *selektivian*. No filozofijski skepticizam, toliko radikalan i općenit, podriva sama epistemološka razlikovanja o kojima ovisi svakidašnji skepticizam. Prema tome, on nije samo različit već unaprijed isključuje obični skepticizam.

Netko bi mogao prigovoriti da teorijski skepticizam filozofskog skeptika sama njegova pretjeranost diskvalificira kao ozbiljan problem. Kao što veli Hume, skeptički dokazi »ne dopuštaju pobijanje, ali ne stvaraju vjerovanje«: zašto dakle trošiti vrijeme pokušavajući pobiti stajalište koje nitko ne može shvatiti ozbiljno? Na skepticizam svakako možemo gledati kao na jedan od onih teorijskih problema koje ne moramo rješavati radi neposrednih praktičnih svrha. No za svakoga čiji je način mišljenja refleksivan, ima nečega vrlo nezadovoljavajućeg u tome da se pusti da to bude zadnja riječ o tom predmetu. Ako je teorijski skepticizam ispravan, naša potreba da vjerujemo nadmašuje uvelike našu sposobnost da racionaliziramo ili opravdavamo: to su stvari u koje naprosto ne možemo sumnjati, ali koje ne možemo niti braniti. Prema Humeu – i raznim utjecajnim filozofima današnjice – naša svakidašnja vjerovanja i epistemološki stavovi ne mogu se pomiriti s (neizbježno skeptičkim) rezultatima filozofijske refleksije o njima. U svakidašnjem se životu bez napora služimo raznim neopravdanim (i značajnim) razlikovanjima. No kad se upustimo u njihovo propitivanje, ona se zamućuju i naposljetku nestaju. Paradoksalno stanje stvari poziva na daljnje istraživanje.⁶

Na početku sam kazao da zadaća raščišćavanja s filozofijskim skepticizmom za mnoge filozofe određuje teoriju spoznaje kao izričito filozofijski pothvat. Postoje, međutim, drugi, naročito Chisholm i njegovi sljedbenici, koji se odupiru tako uskom povezivanju epistemologije sa skeptičkim problemima. Cilj epistemologije, kažu, nije »pobiti skeptika« već izgraditi »analitičku znanost dokazivanja« ili »pokazati kako je spoznaja moguća, ako je uopće moguća«. U pitanju je manje nego što se na prvi pogled čini, a naša rasprava o filozofijskom skepticizmu pokazuje zašto. Postaviti »pobijanje skeptika« kao središnju zadaću epistemologije

⁶ David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, u: *Enquiries Concerning Human Understanding and the Principle of Morals*, ur. L. A. Selby-Bigge, 3. izd., pregl. P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), odjeljak XII. Među današnjim su neo-humeovcima Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford: Oxford University Press, 1984); Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986) i P. F. Strawson, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties* (London: Methuen, 1985).

ne podrazumijeva da postoje skeptici kojima je potrebno ukazati na njihove pogreške. Problem je u tome da postoje snažni i naizgled intuitivni dokazi za katastrofalno skeptičke zaključke. Ne moramo biti spremni pristati na te zaključke da bi nas zanimali ti dokazi. Naše zanimanje za njih može biti čisto metodološko: videći kako takvi dokazi zastranjaju, naučit ćemo nešto o spoznaji. Tako vidimo da, slijedeći svoju znanost dokazivanja, Chisholm tjera pitanja opravdanja mnogo dalje no što je uobičajeno; to jest, on nastavlja dalje kao da raspravlja s kakvim odlučnim skeptikom. Slično je s projektom pokazivanja kako je spoznaja moguća: mi razumijemo što je u tome sadržano samo zato što postoje snažni dokazi u prilog zaključku da je spoznaja nemoguća.⁷

Da sažmemo, filozofijski skepticizam je problem koji zahtijeva teorijski odgovor, jer:

- Filozofijski skepticizam uključuje teorijsku sastavnicu, općenito gledište o ljudskoj spoznaji ili ljudskim spoznajnim sposobnostima.
- Dokazi koji podupiru to gledište su »prirodni« ili »intuitivni« u smislu da ne ovise očito o spornim teorijskim idejama. Stoga se ne mogu bez okolišanja odbaciti.
- No filozofijski skepticizam je neugodan zbog svoje snage i domašaja. Stoga ne možemo prihvatiti niti njegove zaključke.

Sad se možemo okrenuti samim dokazima.

2. Agripina trilema

Postoje dvije osnovne vrste skeptičkih dokaza, koje ću nazvati »agripinskom« i »kartezijanskom«. Agripinska vrsta je veoma stara te potječe još od klasičnih grčkih skeptika. Počet ću s njom (ali iz teorijskih razloga, a ne naprosto zbog njene starosti).⁸

⁷ Glede Chisholmova pristupa, vidi Roderick Chisholm, *The Foundations of Knowing* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), pogl. 1. Tvrdnju da je cilj epistemologije pokazati kako je spoznaja moguća iznosi John Pollock, »What is an Epistemological Problem?«, *American Philosophical Quarterly* (1968), str. 183-90.

⁸ Mnogi antički skeptici, uključujući i Pirona, nisu pisali. U slučaju drugih, kao što je značajan akademijski skeptik Karnead, njihovi spisi nisu opstali. Ipak, o starom skepticizmu znamo podosta toga, umnogome zahvaljujući enciklopedijskim djelima Seksta Empirika, našega daleko najvažnijeg izvora. Vidi Sextus Empiricus, *Outlines ...*

Pretpostavimo da iznesem neku tvrdnju – bilo kakvu tvrdnju. Možete me pitati je li ono što sam kazao nešto što samo predmnijevam da je istinito ili znam da je to slučaj. Odgovorim li da je to nešto što znam, imate me pravo pitati *kako* to znam. Stoga ću morati nešto navesti da potkrijepim svoju tvrdnju: svoje dokaze, svoje svjedočanstvo, nešto. No sada se pitanje može obnoviti: je li ono što navodim u obranu svoje početne tvrdnje nešto što samo predmnijevam ili nešto što znam? Ako je ono prvo, zahtjev će ostati neispunjen: spoznaju ne možete temeljiti na pukoj pretpostavci. No u potonjem slučaju bit će potrebna daljnja potkrepa, i tako dalje.

Očito je kako pokušaji da se iznađe opravdanje u praksi nailaze na prepreku. Ali kako? Skeptik će naprosto kazati da smo ostali bez ideja: ili nemamo što reći ili se vraćamo starim razlozima. Kao implicitna spoznajna tvrdnja, svaki moj iskaz izaziva novo osporavanje; a suprotstavljajući se tom neprestanom osporavanju, ja mogu učiniti samo jednu od tri stvari:

1. I dalje nastojati smisliti nešto novo što ću reći – tj. zaplesti se u beskonačni regres.
2. Na nekoj točki odbiti odgovoriti – tj. načiniti dogmatsku pretpostavku.
3. Na nekoj točki ponoviti nešto što sam već rekao – tj. kružno zaključivati.

Ništa od toga ne pruža nam ono što želimo.

Taj niz opcija možemo nazvati, prema antičkom skeptiku koji ga je, čini se, prvi razgovijetno izrazio, »Agripinom trilemom«. Kad je riječ o opcijama 2 i 3, skeptik kao da je na čvrstim temeljima. Tvrdnje koje se iznose kao opravdanje početne tvrdnje moraju svakako i same biti opravdane: ne možete zasnivati opravdanja na pukim pretpostavkama. Druga opcija je, dakle, mrtvo slovo. Jednako tako, kružno zaključivanje je paradigmatički nevaljana vrsta zaključivanja: kako neka tvrdnja može podupirati *samu sebe*? Pretpostavka da može, predstavlja neku vrst pragmatične nedosljednosti koja s istom tvrdnjom postupaju kao s tvrdnjom koja

... of Pyrrhonism, u: *Sextus Empiricus*, vol. 1, grčki tekst s prijevodom R. G. Burya (London: Heinemann, 1933). Novi prijevod tog djela, skupa s korisnim bilješkama, priredio je Benson Mates pod naslovom *The Skeptic Way* (Oxford: Oxford University Press, 1996). Za uvodni prikaz antičkog skepticizma u kontekstu helenističke misli, v. R. W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics* (London: Routledge, 1996).

potrebuje potkrepu (u ulozi zaključka) i koja već funkcionira (u ulozi premise). I 3 je, dakle, mrtvo slovo. Mogli bismo se, međutim, zapitati je li prva opcija tako loša. Doduše, nove tvrdnje izazivaju nova pitanja, no što je tako strašno u tome? Time se promašuje ono što skeptik želi ustvrditi, naime da je regres *poročan*. Skeptik ne kaže naprosto da se opravdanja *mogu* dalje dovoditi u pitanje, iako su trenutačno možda prihvatljiva. Njegov je zaključak prije taj da nijedan zaključak ni u najmanjoj mjeri *nikad* nije opravdan, osim ako, *per impossibile*, prvo prodemo beskonačan niz prethodnih opravdanja. Opcija 1, dakle, ne stoji bolje od ostalih. Zaključak je kanda taj da je opravdanje potpuna iluzija.

Agripina trilema se uobičajeno spominje kao problem regresa opravdanja. Nisam siguran je li to baš tako dobra predodžba. Jedna od spornih stvari je da ta trilema prije predstavlja dokaznu strategiju negoli pojedinačan problem. Stoga ona ima brojne varijacije, ovisno o tome koja se od nezadovoljavajućih opcija naglasi. Evo primjera. Riječ je o inačici onoga što su antički skeptici nazivali »problemom kriterija«, tj. problemom određivanja standarda odnosno metode (»kriterija«) za razlikovanje istinske spoznaje i pukog mnijenja. Zamislimo raspravu između predanog vjernika, koji polaže vjeru u božansko otkrovenje, i nekoga s posve znanstvenim svjetonazorom, koji smatra da sve hipoteze treba provjeriti (ili pobiti) sustavnim istraživanjem koje uključuje promatranje i eksperiment. Sasvim je moguće da se dva takva protivnika ne bi slagala, ne samo u pogledu pojedinih činjenica, već i oko toga kako odrediti činjenice. I kako razriješiti takvo neslaganje? Pozivanjem na božansko otkrovenje? Sustavnim promatranjem? Nekim trećim načinom? (Koji bi to bio?) Ovdje se opasnost regresa čini dalekom, ali opasnost dogmatizma ili cirkularnosti veoma stvarnom. Činjenica da postoji mnogo načina korištenja agripinske strategije jedan je od razloga za isticanje trileme, i to onaj koji počiva u srži svih njih. Postoji i drugi, još važniji, kojim ćemo se pravovremeno pozabaviti.

Filozofijski je skepticizam, prema mom prikazu, intuitivan, radikalan i općenit. Kao što smo upravo vidjeli, agripinska strategija nije posve lišena pretpostavki: ona se koristi shvaćanjem prema kojemu se spoznavanje razlikuje od pukog pretpostavljanja ili nagađanja i prema kojemu ta razlika ima neke veze s mogućnošću da se podupre odnosno opravda sve za što se može s razlogom reći da se zna. No to nalikuje jednoj od onih ideja najnižeg zajedničkog nazivnika na koje su gotovo svi koji pojam spoznaje uzimaju ozbiljno spremni pristati. Zasad sasvim dobro.

Budući da je rečeni argument intuitivan, skepticizam što ga on promiče je radikalniji. Kako se taj argument, čini se, ne iznosi u prilog nijednom određenom gledištu o tome u čemu se sastoji »podupiranje« ili »opravdanje«, on ne ovisi o postavljanju visokih standarda spoznaje. Njegov zaključak, dakle, nije taj da nitko ništa i nikad *zbiljski* ne spoznaje, gdje zbiljsko spoznavanje znači, recimo to tako, mogućnost dokazivanja izvan sjene sumnje. Zaključak je da nitko nikad nema ni najmanjeg razloga prihvatiti jednu stvar umjesto druge. Povijesno se, u svakom slučaju, taj argument javljao kad je vladajuća koncepcija spoznaje povezivala spoznaju s racionalnom izvjesnošću. No ništa u samom argumentu ne postavlja tu vezu. Sukladno tome, problem ne možemo izbjeći naprosto zagovarajući labavije, falibilističko shvaćanje spoznaje.⁹

Općenitost je nešto problematičnija. Svatko je doživio poneki argument koji vodi u agripinsku mrtvouzicu: primjerice, rasprave u kojima su na djelu duboke političke razlike katkad naprosto ukljavaju u kolo-sijek u kojemu strane na kraju viču jedna na drugu, ako se već ne natje-ravaju oko stola. No, javlja li se taj problem samo s obzirom na tvrdnje koje su već proturječne? Moguće je da su antički skeptici vidjeli stvari na taj način. Sekst Empirik izlaže skeptičku trilemu kao tri od Agripinijih »pet načina ukidanja«, pri čemu su ostala dva »nesuglasje« i »relativnost«. To sugerira da se problem opravdanja javlja samo s obzirom na tvrdnje oko kojih je prisutno zbiljsko neslaganje (»nepodudarnost«) ili za koje

⁹ Postoji duga tradicija, potekla u najmanju ruku od Platonova prikaza znanja kao nepogrešivog načina spoznavanja, koja povezuje znanje s apsolutnom izvjesnošću. Prevladavajući izraz tog shvaćanja je demonstrativni ideal znanja: uistinu možemo znati ili ono što je po sebi očito ili ono što je valjanim koracima logički izvedivo iz po sebi očitih premisa. Taj ideal nesumnjivo mnogo duguje grčkom otkriću aksiomatskog pristupa geometrijskom dokazivanju. On ostaje dominantnom koncepcijom spoznaje u ranom modernom razdoblju filozofije te čini zajednički temelj »racionalista« Descartesa i »empirista« Lockea. Traje, štoviše, do duboko u osam-naesto stoljeće i nipošto nije mrtav čak niti u Humea. Stari skeptici, osobito neki akademičari, razvili su prikaze »skeptičkog pristajanja«, kojima su htjeli pokazati kako skeptik može upravljati svojim vjerovanjima odričući se pritom svake težnje za spoznajom. U njima možemo vidjeti prethodnike suvremenih, falibilističkih spoznajnih teorija, što čini upitnim je li antički skepticizam radikalniji u ovdje iznesenom smislu. Važno je, međutim, to da se skeptički argumenti čine prilagodivima našoj suvremenoj i manje zahtjevnoj koncepciji spoznaje. Taj protejski karakter skeptičkih argumenata omogućuje skepticizmu da postane radikalnim skepticizmom te da tako preživi kao vitalan filozofijski problem. Glede Karnadova prikaza skeptičkog pristajanja, vidi Sextus Empiricus, *Against the Logicians* 1, 166-90, u: *Sextus Empiricus*, vol. 2, engl. prev. R. G. Bury (London: Heinemann, 1933).

se čini da odražavaju posebnu perspektivu (»relativnost«). Gledano na taj način, nije jasno koliko općenit oblik skepticizma promiče agripinski argument.¹⁰

Postavivši agripinski problem pod vidom tvrdnji, osporavanja i odgovora, možda sam i sâm potaknuo takvo gledanje. Nakon pomnijeg razmišljanja, međutim, čini se da se agripinski dokaz ne odnosi samo na stvari za koje bi se svi složili da ih je teško znati već i na bilo što uopće, koliko god bjelodano bilo. Tvrdim li da znam nešto – da to nije samo moje mnijenje – čini se razložnim upitati kako to znam. Ako je tako, ništa značajno ne ovisi o postojanju osporavanja ili osporavatelja, ili barem tako sugerira argument. K tome, problem opravdanja nije ograničen na kontekst javne rasprave. Ako se, u trenutku razmišljanja, latim nekog svog vjerovanja i upitam se zašto ga imam, ja odlazim i bježim. Problem se dakle ne odnosi na javnu argumentaciju ili općepriзнato kontroverzna mnijenja, već na opravdano vjerovanje općenito, bilo da se ono osporava ili ne. Svakako, na taj se način danas općenito shvaća izazov agripinskog skepticizma.

3. Teorijski odgovori

Ako je skeptik u pravu, *svako* takozvano znanje je neutemeljeno vjerovanje. Pod pretpostavkom da smjesta ne priznamo poraz, kakav je naš izbor? Uzmemo li da se zahtjevi za opravdanjem negdje moraju okončati, čini se da imamo dva izbora, od kojih svaki definira jedan od temeljnih tipova epistemološke teorije. To pokazuje koliko su skeptički argumenti važni za samu ideju postojanja izričito *filozofijskih* teorija znanja: načini na koje možemo pristupiti takvim argumentima određuju prostor teorijskih opcija.

Jedan od mogućih izlaza iz regresa opravdanja bio bi iznaći vjerovanja ili sudove koji sprječavaju zahtjeve za opravdanjem jer, iako nisu puke pretpostavke, ne iziskuju, možda čak niti ne dopuštaju, daljnje opravdavanje. Potraga za takvim »bazičnim« vjerovanjima svojstvena je *fun-*

¹⁰ Tih pet načina izneseni su u *Outlines*, knjiga 1, pogl. XV. Pitanje o tome kakav su značaj sami antički skeptici vidjeli u tim argumentima ostaje krajnje kontroverzno. V. Julia Annas i Jonathan Barnes, *The Modes of Scepticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), kao i R. J. Hankinson, *The Sceptics* (London: Routledge, 1995). Vlastiti prikaz starih »načina« iznosim u »Scepticism without Theory«, *Review of Metaphysics* (1988). Izazovno osuvremenjivanje i obrana »pironovskog« skepticizma mogu se naći u Fogelinovim *Pyrrhonian Reflections*.

dacionalnim teorijama znanja i opravdanja. Postoje mnoge inačice fundacionalizma. One se razlikuju s obzirom na to koja vjerovanja drže bazičnima, kao i glede opisa toga u čemu se sastoji bazičnost. No sve one dijele zamisao o povlaštenoj vrsti vjerovanja, čiji su članovi opravdani – racionalno vjerodostojni – bez potpore daljnjih vjerovanja. Regres se okončava jer su neka vjerovanja ili sudovi po sebi vjerodostojni.

Naravno, jako je lijepo reći da, ako je znanje moguće, *mora* biti takvih vjerovanja. No to ne znači da ih zaista *ima*. Da bi fundacionalizam bio živa opcija, trebaju nam uvjerljivi primjeri intrinzične vjerodostojnosti. Jedno od mjesta na koja bismo mogli smjestiti epistemološki temeljna vjerovanja jest područje spoznaje *a priori*, najočitije u našem poznavanju elementarnih matematičkih činjenica, kao što je » $2 + 2 = 4$ «. Ako razumijete što znači reći da je $2 + 2 = 4$, vidite da je to istina. Kazati za takav elementaran matematički sud: »Znam što to znači, samo mi nije baš uvjerljivo«, bilo bi (u najboljem slučaju) loš vic. Ili uzmimo osjete, kao što je bol. Ako vas nešto boli, vi to *naprosto znate*. Pitanje »Kako znate« ovdje ne nalazi jasnu primjenu. Ne iznenađuje, dakle, da matematika i neposredno iskustvo igraju istaknutu ulogu u raspravama o fundacionalnom pristupu spoznajnoj teoriji.

Ipak, premda fundacionalizam nije bez daljnjega beznadan, teško je razviti fundacionalne ideje na sasvim uvjerljiv način. Osobito je teško objasniti kako to temeljna vjerovanja zaslužuju svoj povlašteni status. Čak se ni elementarni matematički sudovi ne čine vjerodostojnima sami po sebi: da bismo ih uopće shvatili, potrebno nam je, čini se, neko razumijevanje cjelokupna aritmetičkog sustava. Što se neposrednog iskustva tiče, sami osjeti ne mogu tvoriti temelje znanja. Budući lišeni propozicijskog sadržaja, osjeti ne mogu biti u logičkim odnosima s vjerovanjima te stoga ni podupirati niti pobijati vjerovanja. No ako pomoću nekog tipa rasuđivanja identificiramo temelje znanja, kao da smo primorani priznati da, gdje postoji opis, postoje i mogućnosti krivog opisivanja. Baratamo li sudovima koji su dolično umjereni – sudovima o tome kakvima mi se sada čine stvari, na primjer – sasvim je moguće da pogreške budu rijetke. No ako sudovi svoju vjerodostojnost duguju našoj općenitoj pouzdanosti pri njihovu izvođenju, pristali smo na ideju da su oni vjerodostojni sami po sebi. Njihovu smo vjerodostojnost protumačili na način koji poziva na ponovnu primjenu kobne Agripine trileme.

Čak ako se ta poteškoća i može riješiti, nije očito bi li se time ostvario velik napredak. Nijedan fundacionalist niti ne pomišlja da bi se ijedno

vjerovanje moglo uvjerljivo prikazati vjerodostojnim samo po sebi. Čak i ako postoje takva vjerovanja, ona čine krajnje ograničenu skupinu. Teret dakle pada izravno na fundacionalista koji mora pokazati da su njegove navodne osnove primjerene za potporu upotrebljivo širokom skupu opravdanih vjerovanja. To nije laka zadaća, ali neuspjeh u njenu provođenju obvezat će fundacionalista na širok oblik teorijskog skepticizma. Čini se da se fundacionalist nalazi u dilemi: što je uža njegova osnovica, to će teže biti uvjerljivo dokazati njenu adekvatnost; no što je on učini širom, to će biti teže braniti tvrdnju da su vjerovanja koja je čine uistinu fundacionalna. Pristalice fundacionalizma lako se nađu pritiješnjenima između suprotstavljenih zahtjeva sigurnosti i adekvatnosti.

Pretpostavimo, dakle, da smo napustili potragu za temeljnim vjerovanjima, kao što mnogi filozofi vjeruju da bismo trebali: jedini preostali način izbjegavanja skeptičkog zaključka sastoji se, čini se, u tvrdnji da kružno zaključivanje nije tako loše kakvim se čini. Možda takvo shvaćanje nenadano postane većma obećavajuće nego što u prvi mah zvuči. Filozofi koji su njime privučeni ističu da naša vjerovanja nisu tek skup raznorodnih i nepovezanih mnijenja. Prije će biti da naša vjerovanja o svijetu čine ekstenzivan i složen *sustav*. Temeljna zamisao u pozadini *teorija koherentnosti* spoznaje i opravdanja jest ta da članovi takvog sustava mogu jedan drugom pružati *uzajamnu* potporu. Naša vjerovanja nisu opravdana zato što počivaju na nekom temelju, već zato što su sustavno međusobno povezana.

Naravno, koherentnost mora biti više od logičke dosljednosti, jer bi se inače, prigovaraju kritičari, svako proizvoljno vjerovanje moglo »opravdati« tako da ga se okruži jednako proizvoljnim vjerovanjima koja se slučajno s njim slažu. Teoretičari koherentnosti tom problemu obično pristupaju govoreći da opravdanje ovisi o teorijskom »skladu« našeg sustava vjerovanja: koherentnost je eksplanatorna. Dakle, dok fundacionalne teorije opravdanja nastoje biti atomističke – određena temeljna vjerovanja vjerodostojna su sama po sebi te opravdavaju druga određena ne-temeljna vjerovanja – teorije koherentnosti su *radikalno holističke*. Ne samo da vjerovanja nikad nisu pojedinačno opravdana (za što mislim da je vjerojatno istina), već i to je li određeno vjerovanje opravdano ovisi o tome kako se uklapa u cjelokupan sustav vjerovanja (mnogo dvojbenija postavka).

Unatoč toj razlici, nije nimalo očito da bi teorija koherentnosti doista bila alternativa, a ne tek varijanta teorije fundacija. Prije svega, takve teorije ne uklanjaju toliko fundacionalističko pozivanje na epistemičku

povlaštenost koliko ga prije premještaju s pojedinih vjerovanja na opće mjerilo »koherencije«, za koje se pretpostavlja da vodi istini.¹¹ Drugo, uočimo kako, da bismo zaista mogli iznijeti koherentističko opravdanje bilo kojega našeg vjerovanja, moramo pretpostaviti da nekako zahvaćamo cijeli naš sustav vjerovanja: koja vjerovanja on sadrži i kako su ona logički među sobom povezana. No kako opravdati tu pretpostavku? Jedan suvremeni teoretičar govori o potrebi da dopustimo stanovito »doksastičko preduvjerenje«. Skeptik će vjerojatno odvratiti da bi »vjerovanje« bila bolja riječ. Ili su pak naši doksastički sudovi po sebi vjerodostojni, u kojem slučaju se vraćamo problemima fundacionalizma.¹²

Kao i fundacionalizam, teorija koherentnosti donosi opasnost da potiče skepticizam. Pretpostavimo da dopuštamo »doksastičko preduvjerenje« do te mjere da su nečija vjerovanja o svojim vjerovanjima opravdana *prima facie*: još uvijek moramo imati na umu obvezanost teorije koherentnosti na radikalni holizam. Zamisliti da bilo tko od nas na taj način zahvaća svoja vjerovanja i njihove beskonačne logičke veze, znači usvojiti neodrživo idealističko gledište u vezi sa stupnjem naše kognitivne samosvijesti. U mjeri u kojoj opravdanje ovisi o takvim radikalno holističkim promišljanjima, nitko od nas ne zna je li išta od onog u što vjerujemo opravdano. Skeptik je u najmanju ruku za jednu razinu u prednosti.¹³

Spominjući probleme vezane uz fundacionalističke i koherentističke teorije opravdanja, jedva da sam dotaknuo površinu teških teorijskih pitanja što ih takve teorije izazivaju. Ali nadam se da sam rekao dovoljno kako bih potkrijepio jednu raniju misao glede Agripine trileme: onu da

11 To je razlog s kojega su teorije koherentnosti *opravdanja*, povijesno gledano, blisko povezane s teorijama koherentnosti *istine*. Koherentist koji istinu shvaća »realistički«, kao neku vrst »korespondencije« s »neovisnom« zbiljom, suočava se s teškim, možda i nesvladivim, problemom objašnjavanja toga zašto zadovoljavanje kriterija koherentnosti čini naša vjerovanja vjerojatno istinitim (stoga koherentističko »opravdanje« zaslužuje da se smatra opravdanjem uopće). Stalno iskušenje sastoji se u izbjegavanju tog problema poistovjećivanjem same istine s idealiziranom epistemičkom koherentnošću. Sporno je da li je to učinkovit postupak. Za daljnju raspravu vidi moju knjigu *Unnatural Doubts* (Princeton: Princeton University Press, 1996, 1. izdanje, Oxford: Blackwell, 1992), pogl. 6. Za čitatelje koji nisu upoznati s filozofijskim debatama o biti istine koristan je uvod djelo Fredericka Schmitta *Truth: a Primer* (Boulder: Westview Press, 1995).

12 Za podrobnu obranu tvrdnje da je koherentistička teorija inačica fundacionalizma, v. *Unnatural Doubts*, pogl. 7.

13 Gledište prema kojemu fundacionalizam i teorija koherentnosti same po sebi vode skepticizmu žustro brani Fogelin u *Pyrrhonian Reflections*, pogl. 7-9.

je ne bismo trebali smatrati »problemom regresa«. Ako razmišljamo na taj način te prenaglašavamo potrebu za izbjegavanjem prijestupa poročnog regresa, bit ćemo skloni pretpostaviti da jedna od preostalih opcija *mora* biti obranjiva, tako da neka verzija fundacionalizma ili pak koherentizma *mora* biti ispravna. No ništa od toga se ne može pretpostaviti. Agripinski problem je u tome da se progres izbjegne a da se ne zapadne u cirkularnost ili puko uvjerenje. Premda to ovdje ne mogu potanko obrazložiti, vjerujem da se niti jedna postojeća verzija fundacionalizma ili teorije koherentnosti ne približava ispunjenju tog zahtjeva.¹⁴ To je razlog s kojega je epistemologija u novije vrijeme sklona njihovoj između polova fundacionalizma i koherentizma. Zastupnici obiju strategija posjeduju razorno kritičko oružje za svoje protivnike. Kao što je ustvrdio jedan suvremeni filozof, valja nam sići s klackalice.¹⁵

4. Vanjski svijet

Dok agripinski dokazi potječu od klasičnih grčkih skeptika, naš sljedeći problem prvi put je jasno formuliran prije otprilike 350 godina u Descartesovim djelima.¹⁶ Unatoč količini mastila koje je na nj utrošeno, još nema prihvaćenog rješenja.

Svi uzimamo zdravo za gotovo da ono što se zbiva u našoj okolini doznajemo putem osjetila. U ovom trenutku ja sjedim za stolom i gledam u kompjutorski ekran. Kako to znam? Mogu vidjeti da je tako.

¹⁴ Fogelin, *Pyrrhonian Reflections*, pogl. 6.

¹⁵ John McDowell, *Mind and World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994). McDowell zastupa značajno i originalno gledište u vezi s osnovom cijelog područja filozofijskih problema, uključujući skeptičke probleme, što ga suvremena filozofija već smatra kanonskim. Njegova će djela, međutim, po svojoj prilici biti zahtjevna za početnike. Za pojednostavljenu skicu McDowellova stanovišta, vidi moj članak »Critical Notice« u *Philosophical Quarterly* (1995). *Urednička bilješka*: za daljnje podatke o debati između koherentizma i fundacionalizma, vidi BonJour's ogleđ u ovoj knjizi.

¹⁶ René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, u: Descartes, *Philosophical Works*, sv. 2, prir. J. Cottingham et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984). O novosti Descartesova problema, vidi M. F. Burnyeat, »Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed«, *Philosophical Review* (1982). Prihvaćajući Burnyeatov stav glede Descartesove originalnosti, ipak iznosim ponešto drukčiji prikaz njegova značaja u »Descartes and the Metaphysics of Doubt«, u: A. O. Rorty (ur.), *Essays on Descartes' Meditations* (Berkeley: University of California Press, 1986).

No kako nam osjetila prenose takve podatke? Čini se da odgovor glasi: ona stvaraju svijest o predmetima i zbivanjima na koja nailazimo. Subjeki smo struje svjesnog iskustva – vizualnog, taktilnog, olfaktornog itd. – koja se stalno mijenja. Međutim, promišljanje tih prividno očiglednih činjenica može dovesti do neobičnih zaključaka. Svoje iskustvo svijeta poimamo kao završni produkt prilično složenog lanca događaja. Uzmite slučaj vizualnog iskustva: svjetlost određene valne dužine odbija se od površine predmeta: sabire se u mojim mrežnicama; ondje pokreće određen obrazac nervnog uzbuđenja; impulsi iz neurona mrežnice spajaju se i stvaraju daljnji obrazac podražaja u mom optičkom živcu te naposljetku u zatiljnom području moje moždane kore; rezultat je da sam svjestan crvenog predmeta, recimo jabuke, na nekoliko koraka od mene. Čini se, međutim, kako iz te slike slijedi da je do istog rezultata u načelu moglo doći intervencijom na nekoliko točaka u lancu. A izgleda da doista postoje neobični slučajevi varke do koje dolazi upravo na taj način. U slučajevima »fantomskog uda«, bolesnici osjećaju bolove u udovima koji su im amputirani te ih više nema. Nervni impulsi koji dopiru do mozga po svoj su prilici isti kakvi bi bili da su izazvani na normalniji način. Descartes zapravo postavlja isto pitanje: ako je naša svijest o svijetu završni ishod zamršenog lanca zbivanja, i ako je do istog ishoda u načelu moglo doći na nekoliko različitih načina, zašto smo toliko sigurni da do njega dolazi na jedan a ne na drugi način?

To pitanje on postavlja pomoću dvaju živopisnih primjera. Prvi se poziva na činjenicu da sanjamo. Snovi su svjesni doživljaji koje imamo dok spavamo. Oni ni na kakav pouzdan način ne odgovaraju tekućim zbivanjima u našoj okolini i stoga ne pružaju znanje o toj okolini. (Po svoj prilici oni proizlaze iz spontane moždane aktivnosti.) No, veli Descartes, ne postoji svjestan doživljaj koji imamo dok smo budni a kojega, u načelu, odgovarajuće živopisan san ne bi mogao vjerno podražavati. Kako dakle znam da upravo sada ne sanjam? Kako znam da ne sanjam cijelo vrijeme? Mogli bismo reći: mogu se uštipnuti. No možda je i to samo dio moga sna. U stvari, čini se da svaka provjera koju smislim može biti samo dio sna.

Descartes ne smatra da argument sa snom tjera skepticizam do krajnjih granica. On drži da taj argument izaziva problem vezan uz to kako znam pojedine činjenice o svojoj neposrednoj okolini, a da to moje opće poimanje svijeta ostavlja uvelike netaknutim. U snovima se svakako zbivaju neobične stvari. Ipak, smatra on, čak i u najčudnijim doživljajima

uobrazilja samo stvara nepoznate kombinacije poznatih elemenata. Da bi proširio argument, Descartes uvodi čuveni misaoni eksperiment s »obmanjivačkim zloduhom«. Zamislimo svemoćno biće odlučno u tome da me obmane. To biće umjetno u meni izaziva sve moje doživljaje svijeta. No, moji doživljaji nisu u odnosu sa zbiljom. Ne samo da zbiljski svijet nije nimalo nalik onome što ga doživljam, možda uopće nema »vanjskog svijeta« ili barem ne svijeta fizičkih predmeta. Što mi daje pravo da budem toliko siguran kako on postoji?

Popularna suvremena inačica Descartesove fantazije je problem »mozga u posudi«. Pretpostavimo da me otmu vanzemaljci, čija je tehnologija nešto naprednija od naše. Uhvate me dok spavam, drogiraju me i izvade mi mozak, koji održavaju na životu u posudi s hranjivim tvarima. No k tome ugrade mikroelektrode u sve dovodne živčane putove koji vode u moj mozak; te elektrode nadzire superkompjutor tako da točno oponašaju obrazac nervnog podražaja koji bi se javio da, recimo, sjedim za stolom, gledam u kompjutorski ekran i razonođujem se mišlju o tome da me otimaju vanzemaljci... Ta se priča doima savršeno razumljivom. Neki čitatelji će se možda sjetiti jedne epizode televizijske serije *Zvezdane staze*, koja je utemeljena na više-manje istoj zamisli. Prvi zapovjednik svemirskog broda *Enterprise*, koji je stravično ozlijeđen u udesu, seli se na planet čiji su stanovnici ovladali tehnologijom »virtualne stvarnosti«, u kojoj on može živjeti »život« što su mu ga okolnosti oduzele. Postoji i film u kojemu neka tvrtka mušterijama nudi virtualne praznike u zamišljenoj okolini prema njihovu izboru, i u kojem se junak na kraju pita kada doživljava istinsku, nevirtualnu zbilju a kada ne. I to je, dakako, pitanje: kako možemo znati? Doista, kako *ja* znam da baš sada nisam mozak u posudi? Mogli bismo čak kazati da ja *jesam* mozak u posudi, održavan pomoću hranjivih tvari što kolaju u njoj: jer što je, uostalom, moja lubanja? Možda bi, dakle, pitanje trebalo glasiti: kako da znam u kakvoj sam posudi? To nije lako reći, jer sve što doživljam može biti dio te iluzije.

Nazovimo te neobične priče, kao što su one o neprestanom sanjanju, o obmanjivačkom zloduhi ili o mozgu u posudi »skeptičkim hipotezama«. Zašto »skeptičkim«, ako nitko zapravo u njih ne vjeruje niti ima razloga zašto bi vjerovao? Zato što one, čini se, pokazuju kako ima beskrajno mnogo načina na koje svijet može postojati, makar moj doživljaj svijeta ostao nepromijenjen. Sukladno tome, moje mi iskustvo, premda je ono u konačnici sve što imam da bih mogao dalje živjeti, ne uspijeva pružiti

odgovarajući temelj da bih dao prednost svome stvarnom sustavu vjerovanja u odnosu na alternative koje izgledaju logički jednako dosljedne. Netko će prigovoriti: možda su dosljedne, ali apsurdno nategnute. Što, međutim, ovdje znači »nategnuto« doli »različito od onog u što obično vjerujem«? Opet se čini kao da su moja vjerovanja o svijetu, koliko god bila nepokolebljiva u praksi, s teorijske točke gledišta čudnovato neutemeljena: *puka* vjerovanja prije negoli istinsko znanje.

5. Daljnji problemi

Problem naše spoznaje vanjskog svijeta uspostavlja obrazac za niz skeptičkih argumenata. Zato sve njih nazivam »kartezijanskim« argumentima, iako ih sam Descartes nije sve priznavao.

Uzmimo kao primjer naše navodno znanje o mislima i iskustvima drugih ljudi. Početna točka je ovdje bitna *privatnost* iskustva. Mi možemo suditi o mislima i iskustvima drugih, no jedine misli i iskustva koja doslovce možemo *imati* jesu naša vlastita. Političar može reći: »Osjećam vašu bol.« No on ne osjeća doslovce *vašu* bol: čak i ako govori iskreno, on pod tim misli da ga boli kad vidi vašu bol. Kada, dakle, stvaramo vjerovanja o tome što drugi ljudi misle ili osjećaju, sve prema čemu se možemo ravnati jest njihovo vanjsko držanje, uključujući dakako njihov govor: vidim da se trzate ili pravite grimase; čujem kako stenjete; zaključujem da patite. Zaključak je automatski, ali ima li on ikakvu racionalnu osnovu? Čini se da nema. Tvrdnja o vašim iskustvima nije logički implicirana bilo kojom tvrdnjom o vašem vanjskom držanju. Logički je moguće, makar u koliko neznatnoj mjeri, da su vaši unutrašnji doživljaji kvalitativno posve drukčiji od mojih ili da vi uopće nemate takvih doživljaja. No ja isto tako ne mogu induktivno utvrditi da je vanjsko ponašanje pouzdan pokazatelj vaših unutrašnjih stanja: ne mogu povezati vaše doživljaje s vašim ponašanjem, jer je ponašanje moj jedini ključ za vaše doživljaje. Koliko znam, dakle, *solipsizam* – mišljenje da sam ja jedina osoba sa svjesnim unutarnjim životom, dakle jedina stvarna *osoba* uopće – mogao bi biti istinit.

Sličan argument može se postaviti s obzirom na vjerovanja o prošlosti. Napokon, prošlosti pristupamo isključivo pomoću stvari – zapisa, predmeta itd. – koje su opstale do sada. No što takve stvari čini znakovima toga kakve su stvari bile u prošlosti? Netko je jednom pokušao riješiti

spor između geologije i *Knjige stvaranja* sugerirajući da je Bog 4004. pr. Kr. stvorio svijet zajedno s fosilnim ostacima. No zašto se vraćati tako daleko? Kako možemo isključiti mogućnost da je svijet nastao prije pet minuta, zajedno s varavim »sjećanjima« ugrađenim u mozgove njegovih žitelja?

Ono što vrijedi za prošlost, vrijedi i za budućnost: posrijedi je problem indukcije. Naši životi ovise o složenim očekivanjima o tome kako svijet općenito funkcionira; no temelj tih očekivanja je naše iskustvo o tome kako je dosad funkcionirao. Što nam daje pravo da projiciramo te prošle pravilnosti u budućnost? Kao što je primijetio Hume, prvi koji je obuhvatio problem: nije proturječno pretpostaviti da je tijekom prirode podložan promjeni, pa činjenica da su se stvari dosad zbivale na određen način nije logičko jamstvo da će se i dalje tako zbivati. No niti tu se ne možemo pozvati na induktivno zaključivanje, budući da je upravo valjanost indukcije, prakse projiciranja poznatih pravilnosti u nove situacije, ono što je u pitanju. Ranije smo, u svrhu dokazivanja, dopuštali indukciju kao obranjiv oblik zaključivanja. To dopuštenje sada se može povući.

Pri razvijanju tih argumenata, smisao nije nužno u tome da se sugerira kako se prihvaćaju skeptički zaključci ili bi ih trebalo prihvatiti. Pitanje je postoji li ikakav *razlog* da ih se zanemaruje? Ili je riječ samo o tome – kao što je ustvrdio Hume – da se skeptičke brige zanemaruju bez razloga? A ako je to sve što možemo reći, ne priznajemo li da je skepticizam barem teoretski ispravan: da je ono što smo skloni zvati znanjem najposlije samo pretpostavka, koliko god neke naše pretpostavke mogle biti psihološki »neutralne«? Neki noviji autori pali su u iskušenje da se u tome slože s Humeom. No držim da to znači prerano se predati.¹⁷

6. Još neki teorijski odgovori

Kartezijanski skeptički argumenti prolaze kroz četiri stupnja. Ilustrirat ću ih koristeći se problemom vanjskog svijeta, no lako je izvesti njihove analogije s drugim problemima skepticizma. To su:

¹⁷ Njihova je misao da su skeptički problemi *samo* zagonetke, koje možda zanimaju one ispravnog načina mišljenja, ali koje svi drugi mirno ignoriraju. Takvo je Strawsonovo gledište u djelu *Skepticism and Naturalism*. Nisam, međutim, siguran ni u vezi s time, jer vjerujem da se posljedice predavanja skepticizmu, čak i u njegovim bizarnijim oblicima, ne mogu lako držati pod nadzorom. V. *Unnatural Doubts*, pogl. 13.

1. Činjenice o vanjskom svijetu ne spadaju u stvari koje »naprosto znamo«. Naše znanje o vanjskom svijetu izvodi se zaključivanjem, u smislu da će vjerovanja o vanjskom svijetu značiti znanje samo u mjeri u kojoj se mogu opravdati odgovarajućim dokazima. Te dokaze pruža opažajno iskustvo: to jest, način na koji nam stvari izgledaju, zvuče, mirišu, kakvog su okusa i kako ih osjećamo.
2. Nema deduktivne veze između naših dokaza i zaključaka koje priželjkujemo. Naša iskustvena vjerovanja logički nikad ne prenose ništa o vanjskom svijetu.
3. No, ne postoji ni obranjiv induktivan zaključak koji bi premostio taj jaz.
4. Slijedom toga, nema načina da se opravda bilo koje vjerovanje o vanjskom svijetu, čak niti da takav svijet postoji.¹⁸

Kao u slučaju agripinskoga skepticizma, kartezijski dokazni obrazac definira, čini se, prostor teorijskih opcija dostupnih putem odgovora.

Prva mogućnost je poricanje dokaznog jaza. Prema tom »izravnom realizmu«, činjenice o vanjskom svijetu nešto su što naprosto znamo. Znam da je preda mnom kompjutorski ekran jer vidim da je tako: to nije stvar zaključivanja. No, zar doista nije? Napokon, reći će skeptik, da sam ja mozak u bačvi, bio bih na dlaku isto tako uvjeren da mogu »naprosto vidjeti« kako stoji sa stvarima u svijetu, a ipak bih bio naskroz obmanut. Poanta je još jasnija s obzirom na druge umove i prošlost. Mi ne doživljavamo izravno misli i iskustva drugih; niti možemo sabrati povijesne događaje da bismo ih sagledali u sadašnjem vremenu. Nadalje, naše svakidašnje pouzdanje u vlastite opažajne mogućnosti nije apsolutno: vjerujemo da smo pouzdani promatrači u nekim okolnostima, ali ne i u drugima. To odražava prilično složen skup vjerovanja o nama samima i našoj okolini: primjerice, koji izvanjski uvjeti pružaju povoljne uvjete promatranja za stvorenja poput nas. No to znači da naše uobičajeno, nereflektivno pouzdanje u vlastite opažajne sudove ne opravdava naše znanje o vanjskom svijetu: ono uzima takvo znanje zdravo za gotovo.

Prelazeći na drugi stupanj dokazivanja, možda smo odveć požurili s tvrdnjom da nema deduktivnih veza između iskustvenog i svjetovnog znanja. Tako je, prema *fenomenalizmu*, govor o fizičkom svijetu zapravo

¹⁸ Ova analiza kartezijskih argumenata u prilagođenu je obliku preuzeta iz klasičnog prikaza A. J. Ayera u *The Problem of Knowledge*, str. 75-83.

samo skraćeno izražavanje logički složenih tvrdnji o osjetilnim iskustvima: tvrdnji o iskustvima koja imamo ili bismo ih u raznim uvjetima imali. U kontekstu našega problema drugih svijesti, *logički bihaviorizam* je gledište prema kojemu je govor o mentalnim stanjima usporediv način govorenja o opažljivom ponašanju. S obzirom na takva gledišta, (navodno) nema nepremostivog jaza između, recimo, mnijenja o vanjskome svijetu i osjetilnog svjedočanstva na kojemu ona u konačnici počivaju.

Danas je malo filozofa, ako ih uopće ima, koji će vatreno pristati uz to da se govor o fizičkim predmetima prevede u govor o osjetima. Problem je u tome što nijedna pojedinačna tvrdnja o vanjskom svijetu kao da nema nikakve naročite iskustvene konzekvencije: kako se neki predmet pojavljuje ili bi se pojavljivao, čini se da ovisi o beskonačnome mnoštvu daljnjih činjenica o okolnostima u kojima se opaža.¹⁹ Slični problemi muče logički bihaviorizam. No te tehničke poteškoće naposljetku možda i nisu glavni razlog za nepovjerenje u redukcionističke strategije. Činjenica je da naša vjerovanja o vanjskom svijetu nisu, zdravorazumski govoreći, samo vjerovanja o tome kakva bismo iskustva imali kad bi..., ništa više nego što bi moja gledišta o vašim osjećajima bila samo gledišta o vanjskim radnjama što ih činite ili biste ih činili u tim i tim okolnostima. Vanjski svijet je svijet koji postoji i postojao bi bez obzira na to ima li ili je bilo ljudskih bića koja ga doživljavaju. To je breme zdravorazumskog *realizma*, i smatra se da svaki odgovor skepticizmu koji ga ne uvažava, ugrožava naše predteorijske težnje za spoznajom svijeta. Tako, kada skeptik kaže da nemamo spoznaje o vanjskoj zbilji, već samo o vlastitim iskustvima, reći kako je »vanjska zbilja« drugi način opisivanja obrazaca u našim iskustvima čini se manje opovrgavanjem skepticizma a više drugim načinom da se izrazi skeptikovo shvaćanje.²⁰

Filozofi koji odbacuju strogi redukcionizam još uvijek mogu osporavati drugi korak u kartezijskoj strategiji. Premda se nijedna tvrdnja vezana uz fizičke predmete ne može prevesti u iskustvenu tvrdnju, mogli bi kazati, ipak u smisao neke tvrdnje o fizičkom predmetu spada to

¹⁹ Probleme s kojima se suočava fenomenalizam sjajno izlaže Ayer, i sam nekoć jedan od vodećih fenomenalista: *ibid.*, str. 118-29.

²⁰ Glede daljnjeg razvoja u vezi s time, v. Stroud, pogl. V. Krajnje suptilne rasprave o realizmu i redukcionizmu mogu se naći u raznim člancima Michaela Dummetta. Vidi npr. »Realism« u njegovoj knjizi *Truth and Other Enigmas* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978).

vrijedi li ona za nj ili ne. Dio »logike« takvih tvrdnji je da odgovaraju iskustvenim »mjerilima«. Međutim, ne samo da su mnogi filozofi danas sumnjičavi u pogledu takvog pozivanja na smisao, već i skeptički misaoni eksperimenti kao da pokazuju da nema određene apriorne veze između pojava i zbilje, čak niti ove slabije vrste. Ako je tako, kritičke teorije su jednako osuđene kao i strogi redukcionizam.

Čini se da je preostala opcija pozabaviti se tim pitanjem na trećem stupnju. Možda je greška skeptika u tome što podcjenjuje sredstva induktivnog zaključivanja. Njegov argument poistovjećuje indukciju s ekstrapolacijom iz opaženih odnosa i on je posve u pravu kad ističe da je ta vrst indukcije beskorisna kad su rečeni problemi u pitanju. No postoje i druge vrste induktivnog zaključivanja, ponajprije ona koja se katkad naziva »zaključivanjem do najboljeg objašnjenja«. Tako mi (opravdano) prihvaćamo naša zdravorazumska vjerovanja o vanjskom svijetu jer postojanje takvog svijeta pruža najbolje objašnjenje određenih značajki našeg iskustva, koje je Hume nazvao njegovom »postojanošću i skladnošću«. Naše iskustvo nije fantazmagorija, stalno protjecanje boja, oblika i zvukova. Iskustvo nam prije dočarava svijet što ga očividno čine stabilni objekti koji djeluju na predvidljiv način. Najbolje objašnjenje za to je da iskustvo doista proizlazi iz naše interakcije s takvim svijetom. Descartesova hipoteza o zloduhu, čak i ako je logički dosljedna, oskudna je i nedostatno razrađena u usporedbi s našim uobičajenim opisom toga kako dolazi do iskustva. Prema tome, posrijedi je lošije objašnjenje te ga se opravdano može odbaciti.

Ima nečega u toj postavci: skeptičke hipoteze su oskudne i nedostatno razrađene. Ipak, ona se suočava s ozbiljnim poteškoćama. U prvom redu, pretpostavljajući postojanje stabilnih obrazaca, ona pretpostavlja rješenje tradicionalnog problema indukcije. Moje je iskustvo dosad možda bilo dovoljno stabilno (pod pretpostavkom da je moje sjećanje pouzdano, što je s obzirom na problem prošlosti samo po sebi upitno); no ta stabilnost može nestati u svakom trenutku: na primjer ako me »obmanjivački zloduh« ili eksperimentatori s bačvom odluče podvrgnuti šoku. Drugo, nije očividno da iskustvo *jest* koherentno u traženom smislu. Svakako, postoje svakovrsne iskustvene pravilnosti ovisne o svijetu: pravilnosti u pojavljivanju izvanjskih stvari pod relevantno sličnim uvjetima opažanja. No pretpostavimo li da imamo spoznaju o pravilnostima takve vrste, mi naravno pretpostavljamo da već posjedujemo opsežno znanje o vanjskom svijetu. Ono što, dakle, naše »eksplanacionističko« opravdanje vjerovanja u vanjski

svijet mora pretpostaviti jest da postoje *čisto iskustvene* pravilnosti, čije je najbolje objašnjenje »hipoteza« o vanjskom svijetu. Problem je u tome da se, na toj razini opisa, protjecanje iskustva prekida sa svakim treptajem oka i okretanjem glave. Ako ne možemo uzeti u obzir promjene u promatraču i okolini, sasvim je nejasno je li njegovo »iskustvo« uopće stabilno i predvidljivo.²¹

Ako je sve to točno, naposljetku smo u istom položaju glede kartezijskog skepticizma kao što smo bili u slučaju onog agripinskog. Raspoložemo ograničenim rasponom teorijskih opcija od kojih nijedna uistinu ne zadovoljava. Ponovno nam treba nov pristup.

7. Dijagnostički pristupi skepticizmu

Sve antiskeptičke strategije što smo ih dosad razmatrali bile su *izravne*. One skeptičkim argumentima pristupaju s obzirom na njihovu činjeničnu vrijednost te za točku napada odabiru neku priznatu premisu ili premise. Nasuprot tome, *dijagnostički* odgovori sa skeptičkim argumentima postupaju kao s krajnje pogrešno usmjeravajućima. Dvije su široke dijagnostičke strategije, *terapeutska* i *teorijska*.

Terapeutska dijagnoza sa skeptičkim problemima postupa kao s *pseudo-problemima* što ih stvaraju pogrešna uporaba i pogrešno shvaćanje jezika. Unatoč početnim dojmovima, skeptičke tvrdnje i argumenti nisu u cijelosti shvatljivi. Problem je u tome što se čini kako mi dovoljno razumijemo takve stvari da uviđamo kako one stvaraju prostor epistemoloških teorija strukturiranih mogućim oblicima izravnog odgovora. Filozofima koji su pod dojmom skeptičkih dokaza čini se jasnijim da razumiju skeptičke tvrdnje nego da su gledišta o značenju koje se priziva da bi se pokazalo drukčije istinita.

Teorijska dijagnoza postupa sa skeptičkim argumentima kao s na različit način krivo usmjeravajućima. Teorijski dijagnostičar sumnjiči skeptika da se koristi teorijskim pristajanjem uz teze koje ili ne priznaje

²¹ Shvaćanje da je »hipoteza stvarnog svijeta« bolji prikaz izvora iskustva od bilo koje skeptičke alternative brani Jonathan Vogel, »Cartesian Skepticism and Inference to the Best Explanation«, *Journal of Philosophy* (1990), str. 658-66. Toj strategiji uvelike kompetentnu potkrepu daje Strawson u *Skepticism and Naturalism*. Ni Strawson niti Vogel nemaju mnogo za kazati o pitanju što to u iskustvu zahtijeva objašnjenje u smislu nekog izvanjskog izvora.

ili ih nastoji prikazati kao zdravorazumska opća mjesta. Prividna jednostavnost i intuitivnost skeptičkih argumenata maska je za sporne epistemološke ideje.

Ta sumnjičavost donosi dvojaku korist. U prvom redu, skeptički problemi dobivaju neizmjernu dijalektičku prednost zahvaljujući svojoj auri prirodnosti, zbog čega se doimaju daleko izazovnijima od tajanstvenih teorija koje se iznose za njihovo rješavanje. Uvjerljiva teorijska dijagnoza ukinut će tu prednost. U isti mah, ona će produbiti naše razumijevanje skeptičkih problema i argumenata smještajući ih u mrežu teorijskih ideja koja stvara skepticizam i ujedno prostor prihvaćenih teorijskih odgovora. Dokaže li se da su te ideje prepuštene odabiru, otpast će potreba za biranjem između skepticizma i jedne ili druge spoznajne teorije.²²

8. Skeptičke obaveze

Agripina trilema kao da pokazuje kako svaki pokušaj opravdanja neke tvrdnje ili vjerovanja vodi beskonačnom regresu potpornih tvrdnji, regresu koji se može prekinuti jedino kakvom grubom pretpostavkom ili kružnim zaključivanjem. Skeptik zaključuje da se ništa od onog u što vjerujemo zapravo ne može opravdati.

Epistemološki pojmovi, kao što je pojam opravdanja, nisu naprosto opisni već i vrijednosni ili normativni: odobriti opravdanje znači pridati nekom vjerovanju ili imaoću vjerovanja određeni normativni status.²³ No status opravdanosti ima dvije dimenzije. *Osobno opravdanje* povezano je s time jesam li dok zastupam neko vjerovanje epistemički odgovoran. Primjerice, jesam li previdio poteškoće o kojima sam morao voditi računa?

²² Razlikovanje između teorijske dijagnoze i izravnog pobijanja nije odveć oštro. Ono što skeptik priznaje i što ostavlja neizrečnim neizbježno ovisi o tome kako su skeptički argumenti formulirani. U praksi je, međutim, to razlikovanje dovoljno jasno. To je stoga što potreba da skeptički argumenti zvuče prirodno ili intuitivno ograničava ono što si skeptik smije dopustiti da prizna. Opasnost pretjerane eksplisitnosti je u tome što će se njegov skepticizam iz filozofijskoga prometnuti u skepticizam glede određenih filozofijskih teorija spoznaje. On neće na neprikladan način pokazati da je spoznaja nemoguća, već samo da je nemoguća s obzirom na neka nasumična mjerila diktirana kontroverznim epistemološkim shvaćanjima.

²³ Evaluativni/normativni značaj epistemoloških pojmova naglasili su mnogi filozofi. Pristup opisan ovdje slijedi značajno novije djelo Roberta Brandoma; v. R. Brandom, *Making It Explicit* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), osobito pogl. 4, odj. 1-4.

Dokazno opravdanje ili utemeljenost povezano je s time podupiru li moje vjerovanje primjereni razlozi: počiva li moje vjerovanje na temelju koji ga čini vjerojatno istinitim? Spoznaja, koja je također *simpliciter* opravdanje, iziskuje opravdanje u objema dimenzijama. Spor između skeptika i njegova protivnika tiče se odnosa između njih.

Gledište vezano uz taj odnos koje privlači mnoge filozofe jest da je epistemički odgovorno vjerovanje uvijek i svugdje vjerovanje na temelju adekvatnih dokaza. Prema tom stajalištu, osobno opravdanje podložno je *zahtjevu prethodnog utemeljenja*. Taj *dokazni smjer* ima dva aspekta. Prvi je *teza o ovisnosti*: jednoobrazno podređivanje osobnoga opravdanja onom dokaznom. Drugi je *internalizam*, prema kojemu je nečiji »dokaz« za dato vjerovanje dokaz u jakom smislu: daljnja vjerovanja – ili ako ne vjerovanja, onda neko drugo osobno kognitivno stanje – uslijed kojih on zastupa vjerovanje o kojemu je riječ i koje na zahtjev može navesti. Nečije vjerovanje može biti oblikovano metodom koja je *u stvari* pouzdana. Ono čak može biti ishodom procesa koji, u datim okolnostima, jamči da je ono istinito. No to ga ne čini »utemeljenim«. Taj je vid utemeljivanja, pri kojemu netko nije nužno svjestan čimbenika koji njegovo vjerovanje čine »vjerodostojnima« s obzirom na istinu, *eksternalistički*. Skeptik se koristi *zahtjevom prethodnog utemeljenja* da bi isključio eksternalističko opravomoćenje.

Agripinski argument mora pretpostaviti takvo shvaćanje opravdanja, *želi li biti argumentom za radikalni skepticizam*. Radikalno skeptični zaključak sastoji se u tome da nitko nikada, čak ni u najmanjem stupnju, ne vjeruje opravdano u jednu stvar umjesto u drugu. To je osobno opravdanje. Skeptik, međutim, tvrdi kako naša sposobnost da *iznosimo razloge* ili *navodimo dokaze* ima granice. To je jedno od težišta kad je riječ o dokaznom opravdanju. Skeptik se prešutno oslanja na zahtjev prethodnog utemeljenja da bi od onog što tvrdi došao do onog što zaključuje. Skeptik mora pretpostaviti da je vjerovanje epistemički neodgovorno ako ne počiva na adekvatnim temeljima (teza o ovisnosti) i ujedno da naše vjerovanje ne može počivati na temeljima kojih smo nesvjesni (internalizam). Sve manje od toga neće biti dovoljno.

To nije jedina funkcija tog zahtjeva. On igra ključnu ulogu u samom dokazu. Skeptik pretpostavlja da se, u pogledu bilo kojeg vjerovanja ili tvrdnje, pitanje »Kako znaš?« ili »Zašto u to vjeruješ?« *uvijek* može s razlogom postaviti. Skeptik implicitno poriče da, ako se neka spoznajna tvrdnja hoće razložno osporiti, samo osporavanje mora biti motivirano

razlozima. Skeptikovo je stajalište u tome da svatko tko iznosi kakvu tvrdnju ili gaji kakvo vjerovanje s pretenzijama na epistemičku odgovornost, usvaja neograničenu obvezu da demonstrira pravo na svoje mnijenje naprosto zbog postavljanja neke tvrdnje ili zastupanja nekog vjerovanja. Ako je odgovorno vjerovanje uvijek i svugdje vjerovanje na osnovi dokaza, skeptik je ovlašten tražiti da se iznesu dokazi. Ako taj zahtjev izostane, međutim, njegov postupak uopće nije razložan.

Alternativa je vidjeti u osobnom opravdanju izvođenje »strukture polazišta i osporavanja«. ²⁴ Razlika između tih dvaju shvaćanja opravdanja nalik je onoj između zakonskog sustava koji s optuženim postupka kao s krivcem ako se ne dokaže da je nevin i onog koji čini obrnuto, načelno pretpostavljajući nevinost i stavljajući teret dokaza na tužitelja. ²⁵ Usvajajući drugi model, epistemičko ovlaštenje je polazni status nećijih vjerovanja i tvrdnji. Osoba ima pravo na neko vjerovanje ili tvrdnju (osobno opravdanu) ukoliko izostaju razlozi za mišljenje da *nema* takvo pravo. Nazovimo takve razloge »oslabljivačima«. Oslabljivači navode razložne mogućnosti pogreške i djeluju na razne načine. Ne-epistemički oslabljivači navode dokaze da je nećija tvrdnja lažna: ti dokazi mogu biti čisto negativni, ili mogu biti pozitivni dokazi u prilog istinitosti neke s njom nespojive tvrdnje. Epistemički oslabljivači pružaju osnove za sumnju u to je li nećije vjerovanje stečeno na nepouzdan ili neodgovoran način. U drugom slučaju, prigovaratelj priznaje da bi tvrdnja ili vjerovanje njegova sugovornika moglo biti istinito, ali poriče njegovu opravdanost. Ti se tipovi međusobno ne isključuju. Skeptički scenariji su zamišljeni tako da djeluju u oba smjera.

²⁴ Izraz je Brandomov. Postoje, međutim, mnoge prijašnje artikulacije te općenite koncepcije. Jedna od najvažnijih može se naći u plodonosnom ogledu J. L. Austina »Other Minds«, u: Austin, *Philosophical Papers* (Oxford: Oxford University Press, 1961). Vjerujem, međutim, da je ta koncepcija opravdanja veoma stara te potječe još iz akademjskih teorija o »skeptičkom pristajanju«, osobito iz Karneadova učenja o »provjerenom dojmu«. Budući da stari skeptici i njihovi protivnici suprotstavljaju skeptičko pristajanje spoznaji, ondašnji napadi na mogućnost spoznaje nisu nužno radikalni u mome smislu. Međutim, uočljivo je da su pironovski skeptici napadali čak i »skeptičke« epistemologije kao što je Karneadova. Vidi bilješku 8, gore.

²⁵ Strukture polazišta i osporavanja javljaju se i u ne-epistemološkoj praksi razlaganja. Uzmite drugi smisao »odgovornosti«, onaj koji se odnosi na odgovornost za vlastite postupke. I ovdje je »odgovornost« ishodišna pozicija: čovjek je odgovoran ako ne raspolaže prikladnom izlikom. To shvaćanje odgovornosti zastupa Austin u svome čuvenom članku »A Plea for Excuses«, u: Austin, *Philosophical Papers*. Austinova gledišta o spoznaji i slobodi značajno su povezana.

Koncepcija polazišta i osporavanja epistemičke odgovornosti ne podrazumijeva da je osobno opravdanje u cijelosti neovisno o mogućnosti iznošenja razloga za ono u što se vjeruje. Ono što ona poriče prije je shvaćanje prema kojemu je obveza odgovornog imaoca vjerovanja da *iznese* razloge *neograničena*. Kao što smo vidjeli, zahtjev prethodnog utemeljenja uzmiče pred ograničenom *obavezom obrane*. Implicitna tvrdnja o spoznaji ili opravdanju uključuje obavezu odgovora na svako primjereno osporavanje ili pak povlačenja tvrdnje u nedostatku učinkovite obrane. Ključna je razlika u tome da, prema toj koncepciji opravdanja, obaveze opravdavanja ima i onaj koji osporava. Skeptik više ne uživa stalno pravo da zahtijeva potkrepljivanje svake i bilo koje tvrdnje ili vjerovanja. Pravo osporavanja valja zavrijediti pronalaženjem specifičnih razloga za propitivanje bilo istinitosti ciljanog vjerovanja ili prava onoga koji ga zastupa.

Odbacivanje *zahtjeva prethodnog utemeljenja* uklanja Agripinu trilemu. Ne pretpostavlja se da se zahtjevi za daljnje opravdavanje mogu beskonačno ponavljati. Na nekoj točki oni se okončavaju prvobitnim ovlaštenjima. Budući da su to genuina ovlaštenja te su također podložna obavezi obrane, ona nisu puke pretpostavke. No kako je riječ o *prvobitnim* ovlaštenjima, ne ovise niti o bilo kakvom utemeljivanju. Napose, pak, ne utemeljuju sebe same, bilo neposredno ili neizravno, pa prijetnja cirkularnosti iščezava zajedno s onom poročnog regresa.

Budući da je prvobitno ovlaštenje uvijek, u stanovitom smislu, provizorno, koncepcija prvotnosti i osporavanja opravdanja je »skeptička« u smislu da je »antidogmatska«. No antidogmatizam je falibilizam, a ne radikalni skepticizam. Lako je moguće da se *svako* vjerovanje ili tvrdnja može osporiti u odgovarajućim uvjetima, no ako samo ovlaštenje za osporavanje valja zavrijediti, ne postoji mogućnost prosuđivanja naših vjerovanja na *kolektivan* način kojemu filozofski skeptik teži. To je stoga što će motivirano osporavanje sâmo pretpostavljati široku pozadinu prvobitnih ovlaštenja.

Dijagnoza agripinskog problema podrazumijeva da je odnos između osobnog i dokaznog opravdanja višestruko *kontekstualan*. U prvom redu, s obzirom na održavanje epistemičke odgovornosti, *postojanje* dolično motiviranog osporavanja određuje zahtijeva li se *uopće* dokazno opravdanje da bi se osiguralo osobno opravdanje. Kao drugo, kontekstualni činitelji utvrđuju *uvjete adekvatnosti* za osiguravanje osobnog opravdanja od strane dokaznog opravdanja. I što je najvažnije, oni određuju koje potencijalne oslabljivače valja isključiti. Oni nikad neće pokriti svaku logički

moguću pogrešku, već će biti ograničeni na određeno područje relevantnih alternativa.²⁶

Toliko o osobnom opravdanju. No da bi neka osoba bila *simpliciter* opravdana, njezino vjerovanje mora biti adekvatno utemeljeno (bila ona svjesnih njegovih temelja ili ne). I ovdje kontekstualni činitelji ulaze u igru. Međutim, uključeni činitelji nisu ograničeni na dijalektički kontekst: činjenice o zbiljskim situacijama u kojima se iznose tvrdnje ili zastupaju vjerovanja od presudnog su značaja. Tako dimenzija »adekvatnih temelja« opravdanja ima dvostruko »eksterni« karakter. Budući da postoji prvobitno ovlaštenje, osoba ne mora uvijek biti svjesna temelja za svoje vjerovanje da bi bila epistemički odgovorna. No adekvatnost njezinih temelja – bilo da ih je ona svjesna ili nije – dijelom će ovisiti o tome koje mogućnosti stvarnog svijeta ti temelji moraju isključiti. Kažem »dijelom« jer su standardi adekvatnosti uvijek standardi koje utvrđujemo u svjetlu naših interesa, epistemičkih ili nekih drugih. To znači da se, čak i kad razmatramo objektivnu adekvatnost temelja za neko vjerovanje, pitanja epistemičke odgovornosti nikad ne smiju posve zaboraviti.

Ne smijemo brkati kontekstualizam s relativizmom. Kontekstualizam nije gledište prema kojemu uz epistemička vrednovanja idu implicitna pojašnjenja, tako da bi »opravdano« zapravo značilo »opravdano u kontekstu K«. Vjerovanje je dokazno opravdano kad ga podupiru adekvatni dokazi. No standardi adekvatnosti ovise o svjetovnoj kao i o dijalektičkoj okolini te se mogu mijenjati s primjenama u jednoj ili drugoj (i kao rezultat njihova međudjelovanja). Nekoć adekvatni dokazi mogu izgubiti vrijednost u svjetlu novih podataka ili s promjenama u našoj situaciji. Ima li sama ta činjenica značajan skeptički potencijal, pitanje je kojemu ćemo se vratiti.

9. Opravdanje i istina

Koji su izvori evidencijalističkog usmjerenja tradicionalne epistemologije? Jedna mogućnost je pogrešno tumačenje uobičajenih postupaka opravdanja. Svakako stoji da *opravdati* neko vjerovanje najčešće znači

²⁶ Prikaz relevantnih alternativa u spoznajnoj teoriji potječe od Austina. Dalje se razvija u člancima Freda Dretskea. V. »Contrastive Statements«, *Philosophical Review* (1972) i »Pragmatic Dimension of Knowledge«, *Philosophical Studies* (1981). *Urednička bilješka*: kontekstualističko gledište u vezi s opravdanjem dalje se istražuje u ogledu Keitha DeRosea u ovoj knjizi.

svrstati dokaze, iznijeti i obraniti svjedočanstva kao pouzdane suce u spornom predmetu, otkloniti prividne protudokaze itd. *Opravađavanje* je, drugim riječima, upravo utemeljivanje, široko shvaćeno: pokazivanje kako je vjerojatno da su nečija vjerovanja istinita. No biti opravdan ne znači uvijek *proći kroz* prethodni proces opravdađavanja. Lako je previdjeti da se postupak opravdađavanja pokreće samo kad se nađemo u kontekstu dolično motiviranog osporavanja. To je lako previdjeti, jer se tvrdnje često iznose s obzirom na poznate probleme ili prigovore. Prema tome, budući da ne idemo uokolo tvrdeći ono očevidno, u slučaju tvrdnji vrijednih izricanja po svoj prilici ne moramo ni čekati da se osporavanja *pojave*, s rezultatom da naše artikulirane tvrdnje vrlo često *nisu* opravdane zbog nepojavljivanja. Međutim, činjenica da često iznosimo tvrdnje suprotstavljajući se ustrajnim prigovorima, tako da su one iznesene u kontekstu koji automatski povlači obavezu obrane, ne treba nas navesti da previdimo vezu između postojanja motiviranih osporavanja i obaveze iznošenja pozitivnih dokaza. Previdanje te veze navest će nas da stalno prisutnu mogućnost kontekstualno primjerenih zahtjeva za dokazima preobrazimo u neograničeno inzistiranje na osnovama te nas potaknuti da s falibilizma prijeđemo na radikalni skepticizam.

Prihvatiti *zahtjev prethodnog utemeljenja* značiti prihvatiti prvenstvo dokaznog nad osobnim opravdađanjem, utemeljenja nad odgovornošću. I tradicionalni fundacionalizam i teorija koherentnosti na to se obvezuju. Te zajedničke prešutne pretpostavke čine ih izravnim odgovorima na agripinski skepticizam. Kontekstualizam preokreće poredak ovisnosti: odgovornost preuzima eksplanatorno prvenstvo nad utemeljenjem.

Tradicionalisti, bilo da je riječ o fundacionalistima ili teoretičarima koherentnosti, opovrgnut će tu karakterizaciju svoga uobičajenog stano- višta. Priznat će da pravo na neku tvrdnju ili vjerovanje ne ovisi uvijek o posjedovanju adekvatnih dokaza. U svakidašnjim situacijama često dopuštamo da netko »opravđano« uzima zdravo za gotovo svakojake stvari za koje mu nedostaje vremena ili sredstava da ih istražuje. No to je stvar praktične nužde, koja nema nikakve veze s *epistemičkim* opravda- njem. Bitna značajka epistemičkog opravdađanja je da ono *vodi istini*: opravdati neko vjerovanje znači povezati ga s nekom značajkom koja povećava vjerojatnost da je istinito. Stoga opis opravdađanja koji taj vid ne čini apsolutno temeljnim ili uopće nije opis epistemičkog opravdađanja ili je opis koji epistemičko opravdađanje čini čisto dijalektičkim. U oba je slu- čaja kontekstualizam kao odgovor na skepticizam potpuno promašen.

Kontekstualizam daje prednost odgovornosti, ali ne smatra opravdanje čisto dijalektičkim. Kontekstualist može dopustiti da spoznaja i opravdanje zahtijevaju epistemičku odgovornost kao i adekvatno utemeljenje. No, poricanje zahtjeva prethodnog utemeljenja dopušta mu da utemeljujućem uvjetu spoznaje i opravdanja dade *eksternalističko* tumačenje. Neko vjerovanje je adekvatno utemeljeno kad je stvoreno metodom koja je činjenično pouzdana: odgovornost zahtijeva da budemo u stanju demonstrirati pouzdanost samo ako se pojave razlozi za sumnju u *nepouzdanost*. Međutim, premda ne moramo demonstrirati pouzdanost da bismo bili ovlašteni postaviti spoznajnu tvrdnju, postavljajući takvu tvrdnju obvezujemo se na našu pouzdanost. Na temelju te obvezanosti dokazi pouzdanosti aktiviraju obavezu obrane. Sukladno tome, kontekstualist ne samo da *može*, nego i *mora* inzistirati na tome da spoznaja bude utemeljena. Obaveza prema utemeljivanju važan je izvor samoispravljanja.

Kontekstualizam artikulira suparničku metodološku orijentaciju, drukčije gledanje na to kako tragati za istinom. Tradicionalno shvaćanje naglašava *pozitivan dokaz*: racionalno je vjerovati samo ako možete pokazati da ste u pravu. Kontekstualizam naglašava otvorenost za ispravku i uklanjanje pogreške: biti racionalan znači biti spreman braniti ili modificirati svoja gledišta kad se pojave problemi. Za ljude poput nas, koji smo vidjeli kako i najuspješnije znanstvene teorije padaju u vodu, druga koncepcija je uvjerljivija i primjerenija. Slažem se s Peirceom i Popperom da je prva koncepcija u osnovi ukorijenjena u primitivnoj slici znanja – znanja kao podataka koji dolaze iz nekog autoritativnog izvora: izvorno, mudrosti predaka ili Božje riječi; kasnije, u filozofičnijim vremenima, iz »osjetila« ili »uma« odnosno mjerila globalne koherentnosti. No, nema krajnje autoritativnih izvora. Veliko povijesno postignuće filozofskog skepticizma je u tome što nam je pomogao da to uvidimo: uputio nas u smjeru falibilizma i otuda napokon do kontekstualizma. Međutim, budući da je falibilizam odnio pobjedu, skepticizam opstaje kao filozofijski problem samo ukoliko nadmašuje falibilizam da bi radikalno i generalno odbacio opravdanje. Na taj korak mi nismo primorani.²⁷

²⁷ V. Charles Sanders Peirce, »The Fixation of Belief«, u: Justus Buchler (ur.), *Philosophical Writings of Peirce* (New York: Dover, 1955). Za Popperova gledišta, vidi njegovu zbirku *Conjectures and Refutations* (London: Routledge, 1963). Popperova je velika pogreška što, iako zastupa koncepciju »pokušaja i pogreške« u racionalnom istraživanju, prihvaća zahtjev prethodnog utemeljenja kao odlučan u pogledu epistemičkog opravdanja. To je očito stoga što drži kako je pouka skepticizma u tome ...

10. Skepticizam i epistemičko prvenstvo

Djeluje li upravo ocrtana dijagnostička strategija i protiv kartezijanskog skepticizma? Bavljenje tim pitanjem razotkriva daljnje teorijske pretpostavke koje se kriju u prividno intuitivnim argumentima skeptika. Da bih suzio raspravu, usredotočit ću se na problem naše spoznaje vanjskoga svijeta. No ono što ću kazati odnosi se, *mutatis mutandis*, na cijeli opseg kartezijanskih problema.

Očit prigovor je da su kartezijanski argumenti spojivi s kontekstualističkim nepovjerenjem u »globalno« opravdanje. Oni se dapače služe strukturom polaznosti i osporavanja u epistemičkom opravdanja. Skeptičke hipoteze, poput one o mozgu u posudi, oslabljivači su uobičajenih spoznajnih tvrdnji. Jednom kad smo ih svjesni, uobičajene spoznajne tvrdnje više ne uživaju status prvobitnog opravdanja. No budući da se skeptički oslabljivači ne mogu isključiti na bilo kakav uvjerljiv način, mi takvim tvrdnjama ne možemo pružiti ni dokazno utemeljenje.²⁸

Odgovor na to je da skeptik može pokazati samo to kako je nemoguće »izbaciti iz igre« hipotezu da sam ja mozak u posudi isključivo na temelju iskustvenih dokaza. No to na moje pravo da vjerujem kako nisam mozak u posudi utječe samo ako je to pravo talac prethodne obaveze da se za svako vjerovanje o svijetu pruži iskustveno utemeljenje. Ako opravdano vjerujem kako sjedim za stolom u Evanstonu, onda opravdano vjerujem da nisam mozak u posudi na Alfa Kentauru.²⁹ Naravno, ako imam

... da racionalnost nema *nikakve veze* s opravdanjem, da se nijedna teorija nikad ne može opravdati itd. Popperovo slaganje s tradicionalistima navodi ga da odobrava radikalni skepticizam u mnogo većoj mjeri no što mu je potrebno.

²⁸ Mnogi filozofi, uključujući, dakako, samog Descartesa, povezivali su skepticizam s udaljavanjem od svakidašnjih praktičnih briga. V. Thompson Clarke, »The Legacy of Skepticism«, *Journal of Philosophy* (1972); Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (Harmondsworth: Pelican, 1978), pogl. 1; Marie McGinn, *Sense and Certainty* (Oxford: Blackwell, 1989), pogl. 1. Stanley Cavell naglašava važnost skeptikove prividne mimikrije uobičajenih obrazaca tvrdnja-osporavanje-odgovor u *The Claim of Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1979). Clarke, Cavell i McGinn odreda nude dijagnostičke odgovore na skepticizam koji zaslužuju ozbiljno razmatranje. O Cavellu raspravljam u *Unnatural Doubts*, pogl. 4, a o Clarkeu, McGinn i Williamsu u pogl. 5. Stroud iznosi skeptički odgovor Clarkeu i Cavellu u *The Significance of Philosophical Question*, »Coda«.

²⁹ Neki filozofi bi to opovrgnuli, osobito Dretske. To je stoga što Dretske povezuje ideju da opravdavanje uključuje izostavljanje samo određenih relevantnih alternativa ...

opravdanje samo u vjerovanju da mi se *čini* kako sjedim za stolom, stvari su manje jasne. No s obzirom na dostupnost kontekstualističkog pristupa opravdanju, to da vjerovanja o svijetu – kao takva – trebaju neki temelj, izuzev ograničenog temelja što ga pruža skeptik, ne može se uzeti za gotovo.

Kao što smo vidjeli, čini se da kartezijski problemi ovise o podjeli naših vjerovanja na povlaštenu i problematičnu vrstu. Utoliko ukoliko nam kontekstualizam daje razloga da budemo sumnjičavi spram takvih podjela, zaključak je, čini se, taj da nismo ranjivi na kartezijske probleme ako se najprije ne učinimo ranjivima postajući uvjerenim fundacionalistima. Međutim, stvari se općenito ne gledaju na taj način. Najčešće gledište bilo je (i možda još uvijek jest) ono prema kojemu je fundacionalizam odgovor na skepticizam, a ne njegov izvor.

Često se misli kako je epistemološko prvenstvo iskustvene spoznaje pred spoznajom svijeta isuviše očito a da bi ga trebalo dokazivati. Budući da je sadržaj iskustvene spoznaje očito skromniji negoli onaj svake

... s rečenom tvrdnjom pomoću mnogo problematičnije teze, naime da spoznaja nije »zatvorena pod poznatom logičkom implikacijom«. Istu zamisao iznosi – očito neovisno o njemu – Robert Nozick. (Moglo bi se kazati da je ista temeljna zamisao prisutna u Austinovu djelu »Other Minds« i Wittgensteinovu *O izvjesnosti*.) Epistemičko zatvaranje je načelo prema kojemu, ako znam P i znam da iz P logički slijedi Q, onda znam Q. Navodi se da standardni skeptički dokazi pretpostavljaju tu tezu. Pretpostavimo, primjerice, da znam kako sada sjedim za kompjutorskim ekranom; također znam da, ako sjedim za takvim ekranom, nisam mozak u posudi; ali ja ne znam, i nikad ne mogu znati, da nisam mozak u posudi; stoga ne znam sjedim li za kompjutorskim ekranom. Prema Dretskeu, međutim, ja znam da sjedim za kompjutorskim ekranom, premda ne znam nisam li mozak u posudi. Znam da sjedim za ekranom jer mogu isključiti razne relevantne alternative: npr. da pišem ovu bilješku na bloku papira ili je diktiram u mikrofon. Ne moram isključiti mogućnost da je cijelo moje iskustvo obmana poput one s posudom. Posrijedi je relevantna alternativa, ne mome konkretnom vjerovanju o tome što upravo sada činim, već nekoj mnogo općenitijoj tvrdnji: na primjer, da moje iskustvo otkriva vanjski svijet koji je u dobroj mjeri onakav kakvim ga ja držim. Znam pojedinačne činjenice ne znajući općenitije činjenice što ih one logički impliciraju. Načelo zatvaranja je lažno. Svakako je riječ o dramatičnoj dijagnozi toga kako skeptički dokazi zastranjuju. Glede Dretskeovih gledišta v. »Epistemic Operators«, *Journal of Philosophy* (1972); a glede Nozickovih *Philosophical Explanations* (Oxford: Oxford University Press, 1981), pogl. 3. Kao što će moje primjedbe u glavnome tekstu ukazati, držim da pitanje zatvaranja skreće pažnju s problema. K tome, kontekstualisti nisu obvezni opovrgavati zatvaranje. Opovrgavanje proizlazi iz stava da je raspon relevantnih alternativa danaj tvrdnji određen isključivo propozicijskim sadržajem te tvrdnje, koji nijedan kontekstualist ne smije pretpostaviti. Za pojedinosti v. *Unnatural Doubts*, pogl. 8.

navodne spoznaje svijeta, jasno je da je ona prva bitno otvorenija spram sumnje i otuda epistemološki prvotnija od potonje. No je li tako očito da je spoznaja iskustva uvijek i svugdje manje dvojbena, izvjesnija? Kontekstualističko shvaćanje navodi nas na to pitanje. Zar ne postoje mnogi konteksti u kojima tvrdnje o svijetu jedva da su uopće dvojbene, tako da ne bi bile izvjesnije čak i kad bi mogle biti iskustveno utemeljene? Činjenica da nesumnjivo ima nekih situacija u kojima nije tako ne uspostavlja opće epistemološko prvenstvo iskustvene spoznaje; samo bi neka jednako općenita razmatranja to mogla. No bolje bi bilo da ta razmatranja ne uzimaju kako postoji skeptički problem glede spoznaje svijeta koji nema pandana u iskustvenom slučaju budući da, prema svemu što smo vidjeli, taj problem ovisi o *pretpostavljanju* općenitog prvenstva iskustvenog znanja nad svjetovnim i stoga se ne može upotrijebiti za njegovo dokazivanje.³⁰

Drugo je uobičajeno gledište da ovisnost svjetovnog o iskustvenom znanju slijedi iz neporecive činjenice da spoznaja svijeta ovisi o »osjetilima«. Ni to nas ne vodi nikamo. Zašto bismo pretpostavljali da je sve što nam »osjetila« kažu ikad to kako se stvari pojavljuju, a nikad kakve objektivno jesu? Ne bi, opet, valjalo da je razlog tome taj da su vjerovanja o svijetu, po samoj svojoj prirodi, naročito podložna skeptičkom osporavanju, jer ćemo se inače opet vrtjeti u istom uskome krugu ideja.

Neki filozofi tvrde da intuitivna razumljivost skeptičkih hipoteza dokazuje prvenstvo iskustvene spoznaje nad spoznajom svijeta. Budući da bi moje iskustvo moglo biti upravo ono što jest makar objektivni svijet bio vrlo različit, ili čak uopće ne postojao, činjenica da ne znam ništa o vanjskoj zbilji ostavila bi moje iskustveno znanje nedirnutim. No kakve to veze ima s prvenstvom u smislu općenite dokazne ovisnosti? Uzmimo – a to baš nije sasvim očito – da skeptičke hipoteze predstavljaju istinske logičke ili pojmovne mogućnosti:³¹ moramo zaključiti da postoji

30 *Locus classicus* za taj »argument iz diferencijalne izvjesnosti« jest H. H. Price, *Perception* (Oxford: Oxford University Press, 1932), pogl. 1. O Priceu raspravljam u *Groundless Belief* (Oxford: Blackwell, 1977), str. 43-6.

31 Bilo je mnogo pokušaja da se pokaže kako skeptičke hipoteze zapravo nemaju smisla. Pritom se većinom uzimala zdravo za gotovo neka vrst »verifikacionističke« koncepcije značenja. Klasičan primjer je O. K. Bouwsma, »Descartes's Evil Deceiver«, u: Bouwsma, *Philosophical Essays* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1969). Taj tip odgovora trenutačno nije odveć u modi. Međutim, u otprilike istom duhu Donald Davidson ustvrdio je da je za većinu vjerovanja neke osobe nemoguće da budu lažna. Davidsonov argument, koji proistječe iz njegova općenitog shvaćanja ...

logički jaz između iskustvene i svjetovne spoznaje. Samo iskustvo, mogli bismo kazati, neutralno je glede karaktera, a možda čak i glede postojanja objektivnog svijeta. Logički jaz, međutim, nije za i po sebi epistemološka asimetrija. Neutralnost iskustva ne može se izjednačiti s njegovim prvenstvom.³²

Mnogo je razložnije sugerirati da su skeptičke hipoteze ozbiljna osporavanja uslijed skeptikove namjere da postavi stanovita vrlo općenita pitanja o raznim vrstama spoznaje. Ako u nekoj običnoj situaciji pitamo zašto neka osoba ima pravo na ovo ili ono vjerovanje o svijetu oko sebe, onda će, naravno, biti prikladno iznijeti daljnje činjenice koje uključuju svijet: to da je ona u prikladnom položaju da vidi što se zbiva, da je općenito pouzdan promatrač s obzirom na dotični predmet i tako dalje. Međutim, skeptikova je nakana odmaknuti se od svih tih pojedinačnih pitanja da bi o našoj spoznaji svijeta razmišljao kao o cjelini. On želi znati što nam daje opravdanje u vjerovanju u *bilo što* o vanjskom svijetu, čak i u to da ga ima. To je pitanje istaknuto zato što – kako pokazuju skeptičke hipoteze – *ne mora* biti vanjskoga svijeta, barem ne onakvog za koji obično držimo da ga nastanjujemo. No ako je to skeptikovo pitanje, ono se jednostavno izbjegava ako odgovorimo na nj tako da spoznaju svijeta uzmemo zdravo za gotovo. Iz toga, čini se, slijedi da ćemo, dopusti li se skeptiku da svoje pitanje postavi na način na koji on namjerava, biti primorani potražiti neku primitivniju dokaznu osnovu za našu spoznaju svijeta; a što bi ona mogla biti ako ne iskustvena spoznaja, koliko god egzaktno se takva spoznaja shvatila? Prvenstvo iskustvene

... istine i značenja, originalan je i značajan, dijelom zato što lebdi slobodan od standardnog verifikacionizma. V. Davidson, »A Coherence Theory of Truth and Knowledge«, u: E. Lepore (ur.), *Truth and Interpretation* (Blackwell: Oxford, 1986). Premda Davidsonov argument zaslužuje ozbiljno razmatranje, hvatanje ukoštac s njime iziskivalo bi istraživanje temeljnih pitanja filozofije jezika što ovdje ne možemo poduzeti. Glede nekih kritičkih reakcija, v. Peter Klein, »Radical Interpretation and Global Scepticism«, kod Leporea. V. također Bruce Vermazen, »The Intelligibility of Massive Error«, *Philosophical Quarterly* (1983) i moj članak »Scepticism and Charity«, *Ratio* (1988).

³² Stanovište prema kojemu je ono što nazivam »neutralnošću« iskustva temelj za njegovo prvenstvo zauzima Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, str. 179. Za detaljniju kritiku toga i drugih argumenata u prilog prvenstvu iskustva, v. *Unnatural Doubts*, pogl. 2. Klasični napad na cjelokupnu ideju »utemeljivanja« spoznaje svijeta na iskustvu jest onaj J. L. Austina u *Sense i Sensibilia* (Oxford: Oxford University Press, 1962). Austinova djela presudno su utjecala na inačicu kontekstualizma koju ja zastupam kao alternativu tradicionalnim fundacionalističkim i koherentističkim teorijama opravdanja.

spoznaje nad spoznajom svijeta, dakle, nusproizvod je sraza sa skepticizmom, a ne njegova pretpostavka.³³

Kao što i odviše dobro znamo, jednom kad pribjegnemo iskustvenoj spoznaji kao jedinoj mogućoj osnovi spoznaje svijeta uopće, skeptik na raspolaganju ima moćno oružje da spriječi svaki budući napredak. Ispostavlja se da je jedina moguća osnova spoznaje svijeta beznadno neadekvatna. Međutim, sada se čini kako je jedini način da izbjegnemo biti prisiljeni na taj uzmak prigovoriti skeptikovom pitanju: pokušati s onim što sam nazvao terapijskom dijagnozom, u nadi da ćemo ustanoviti kako skeptikovo pitanje i nije baš sasvim jasno. Nevolja je u tome što se skeptikovo pitanje ne doima manjkavim u tom pogledu. Primjerice, čini se da ga svi razumijemo dovoljno dobro da bismo uvidjeli zašto je tako teško odgovoriti na nj. Dosljedno tome, teško je oduprijeti se tvrdnji da je skepticizam u najmanju ruku uvjetno ispravan u smislu da će, ako se skeptiku dopusti da postavi namjeravano pitanje, biti gotovo nemoguće izbjeći njegov pesimistički odgovor.³⁴

11. Epistemološki realizam

Pitajući kako znamo ili opravdano vjerujemo u bilo što u vezi s vanjskim svijetom, skeptik nameće *uvjet totaliteta* primjerenom filozofijskom razumijevanju takvog znanja.³⁵ To objašnjava zašto filozofijsko promišljanje iziskuje udaljavanje od uobičajenih praktičnih bavljenja, pri kojima se svakovrsne stvari neizbježno uzimaju zdravo za gotovo.

Općenitost skeptikovitih pitanja zaslužuje pomniji osvrt. Mi ne očekujemo općenito razumijevanje bilo kakva proizvoljnog skupa. Nema općeg objašnjenja toga kako su svi predmeti u mojoj radnoj sobi dospjeli tamo. Opću razumljivost očekujemo samo kad su u pitanju one vrste stvari koje

³³ Tu formulaciju dugujem Barryu Stroudu, »Skepticism and the Possibility of Knowledge«, *Journal of Philosophy* (1984), str. 550.

³⁴ To da je skepticizam uvjetno ispravan u tom smislu misao je vodilja Stroudova djela *Significance of Philosophical Scepticism*.

³⁵ Gledište prema kojemu je njihova izrazita općenitost ključ za skeptikova pitanja vrlo zanimljivo razvija Barry Stroud u »Understanding Human Knowledge in General«, u: Marjorie Clay i Keith Lehrer (ur.), *Knowledge and Skepticism* (Boulder: Westview Press, 1989). Za daljnju raspravu v. Stroud, *Epistemological Reflection on Knowledge of the External World*« i moj članak »Understanding Human Knowledge Philosophically«, *Philosophy and Phenomenological Research* (1996).

očituju neki vid teorijskog integriteta. Što, dakle, povezuje one »vrste« vjerovanja koje zanimaju skeptika? Uzmimo naša »vjerovanja o vanjskom svijetu«: ona uključuju cjelokupnu fiziku, cjelokupnu povijest, biologiju, i tako dalje u beskonačnost, da ne spominjemo svaku slučajnu misao o svijetu oko nas. Tu nema teorijskog jedinstva niti pravog totaliteta, samo mutne i proizvoljne nakupine. Zahtjev za općim objašnjenjem toga »kako spoznajemo takve stvari« doima se neumjesnim, ako je uopće shvatljiv.

Postoji samo jedan način da izbjegnemo taj zaključak: skeptikove »vrste« su etimološke. Ono što vjerovanja o vanjskom svijetu čini teorijski koherentnim skupom – i stoga daje smisao prosuđivanju o njima kao o cjelini – jest njihov zajednički epistemološki status. »Vanjski« ne znači »okolni«, jer je čak i čovjekovo tijelo, prema skeptikovim mjerilima, »vanjski« objekt. Vanjski znači, staromodnom frazom iskazano, »lišen svijesti«. Spoznaja vanjskog svijeta u opreci je spram spoznaje unutrašnjeg svijeta, tj. iskustvene spoznaje. A pečat spoznaje unutrašnjeg svijeta njena je epistemička povlaštenost.

To nas vodi natrag (supstancijalnom) fundacionalizmu, čija je navlastita postavka da svako vjerovanje ima *intrinzičan* epistemološki status. Prema toj slici, naša vjerovanja spadaju u *privodne epistemološke vrste* koje se nalaze u prirodnim odnosima epistemološkog prvenstva. Govorim o prirodnim epistemološkim vrstama da bih naglasio kako fundacionalistička epistemološka hijerarhija raskida s uobičajenim podjelama predmeta i operira neovisno o svim kontekstualnim činiteljima. Ona odgovara na ono što je Descartes nazvao »poretkom razloga«: temeljnoj, pozadinskoj, o interesu i situaciji neovisnoj strukturi svekolikog empirijskog opravdanja. Supstancijalni fundacionalizam tako uvodi »epistemološki realizam«: ne realizam kao stajalište unutar epistemologije (gledište prema kojemu imamo znanje o »realnom« ili objektivnom svijetu), već prije kao oblik ekstremnog realizma s obzirom na tipične predmete epistemološkog teoretiziranja.

Fundacionalizam je mnogo dublje impliciran u kartezijanskom skepticizmu no što se to obično uviđa. Fundacionalizam ne samo da postavlja uvjete uspješnosti za objašnjenje toga kako je moguća spoznaja vanjskog svijeta, on sam je pretpostavljen idejom da takva »vrsta« znanja postoji i da se može ispitivati. No pretpostaviti da postoje takve vrste znači pretpostaviti da postoje nepromjenjiva epistemološka ograničenja u osnovi promjenjivih standarda svakidašnjeg opravdavanja: primjerice, opća ovisnost vjerovanja o svijetu o iskustvenim dokazima. Prema tom gledištu,

osjetljivost na kontekst nije sveobuhvatna, jer postoji osnovna struktura opravdavaćkih odnosa koju filozofijska refleksija izlaže pogledu, a to nam, na neki posve općenit način, dopušta odrediti jesmo li ovlašteni tvrditi da imamo znanje o svijetu. Kontekstualizam pokazuje da obvezanost spram takve strukture nipošto nije ovlašćujuća. On pokazuje kako izbjeci kartezijanska pitanja.

Suočeni s tom dijagnozom, neki filozofi će poreći da kartezijanski skeptik mora otpočeti s nekim općenitim pitanjem. Ustvrdit će da skeptik može doći do svoga općenitog zaključka ispitujući pojedinačan, pomno odabran slučaj spoznaje. Taj će slučaj biti »najbolji slučaj«: takav da ako se spoznaja ovdje izjalovi, izjalovit će se svugdje. Ako, primjerice, ne mogu znati da upravo sada sjedim za stolom (jer bih, koliko znam, mogao biti i mozak u posudi), što mogu znati? Ništa.

Posrijedi je razlikovanje bez razlike. Ako moja polazna ovlaštenja uključuju vjerovanja o svijetu, ona izbacuju iz igre skeptičke hipoteze. (Nikako ne mogu biti mozak u posudi na Alfa Kentauru jer sam se upravo vratio iz ureda.) Ako mi nedostaju takva polazna ovlaštenja, izbacivanje skeptičkih scenarija moglo bi uistinu biti nemoguće. No rečeni argument onda pretpostavlja da, čak i u najboljem slučaju, spoznavanje svijeta ovisi o iskustvenom utemeljenju, od kojega smo i krenuli.

12. Skepticizam u kontekstu

Okrenimo se sada mišljenju prema kojemu kontekstualizam sam po sebi potiče kartezijansko osporavanje svakidašnje spoznaje. Stanoviti vidovi kontekstualističke epistemologije ukazuju na to da bi moglo biti tako. Za početak, u kontekstualističkoj koncepciji adekvatnog utemeljenja prisutna je eksternalistička dimenzija. Ne samo da dopušta da vjerovanja počivaju na temeljima kojih ne moramo biti svjesni, kontekstualizam čini da adekvatnost temelja dijelom ovisi o okolini stvarnog svijeta.

Skeptički scenariji poništavaju uobičajenu spoznaju na ne-epistemički i epistemički način: ako sam ja mozak u posudi, većina mojih vjerovanja o svijetu bit će lažna; no čak i ako su neka od njih slučajno istinita, ona neće biti odgovarajuće utemeljena. Općenito, moja vjerovanja o svijetu bit će adekvatno utemeljena – prema kontekstualističkim standardima – samo ako budu oblikovana u normalnoj okolini, a ne u okolini »posude«. No, skeptički scenariji samo su krajnje ilustracije opće značajke kontekstu-

alizma odnosno, zapravo, običnog opravdavanja: naime, da naši razlozi nikad ne isključuju sve mogućnosti pogreške, već samo one što ih razni kontekstualni činitelji odrede kao »značajne« ili »relevantne«. Ipak, mi ovisimo o određenim mogućnostima koje se *ne* ostvaruju. Spoznaja i opravdanje stoga uvijek uključuju element *epistemičke sreće*. Vjerovanje čija je istinitost *potpuno* slučajna ne može se smatrati znanjem. No, za kontekstualista, dovođenje stvari u red isto tako nije uvijek posve neslučajno.

Kartezijanski će skeptik iz toga zaključiti da kontekstualist, držeći za sebe da ima epistemičku sreću, naprosto pretpostavlja da ne živi u svijetu posude i stoga povlači sobom pitanja. Ta bi optužba bila točna kad bi kontekstualizam htio pružiti izravan odgovor na kartezijanski skepticizam. No, to nije njegov smisao. Kontekstualizam je gledište na koje nas navodi teorijska dijagnoza skeptičke argumentacije. Postajemo kontekstualisti utvrđujući konzekvencije opovrgavanja skeptikovitih pretpostavki, napose zahtjeva prethodnog utemeljenja i epistemološkog realizma. Kontekstualizam je prihvatljiv zbog dijagnoze koja nam je već dopustila da izbjegnemo skeptičke probleme.

Evo još jedne nezgodne strane istog pitanja. Nijedna epistemologija sa značajnim eksternalističkim elementima ne može biti zadovoljavajući odgovor na skeptikov zahtjev da objasnimo kako to mi *uopće išta* znamo o vanjskom svijetu. Svaki takav odgovor bit će beznadno uvjetovan. On će objasniti kako nešto znamo o svijetu, pod uvjetom da je svijet što ga nastanjujemo više ili manje normalan. Međutim, ta zamjerka ovisi o pretpostavljanju pravilnosti pristupanja »našoj spoznaji svijeta« kao prikladnom predmetu opće procjene. Prema tome, nije riječ o zamjerci kontekstualizmu, koji proizlazi iz prethodne dijagnoze skeptikovitih ne-tako-nedužnih pitanja.

Imajući to na umu, razmotrimo ponovno prikaz epistemičke odgovornosti putem »polazišta i osporavanja«, koji čini odgovornost osjetljivom na dijalektičku okolinu. Upravljanje pažnje na previđene mogućnosti pogreške, kao što veli jedan skorašnji kritičar kontekstualizma, podiže »razinu točnog ispitivanja«. Moramo učiniti više da bismo održali epistemičku odgovornost. Skeptički scenariji, izrađeni kao predviđene mogućnosti pogreške, podižu točno ispitivanje na najvišu razinu pobijajući time sve uobičajene tvrdnje o znanju.

Kontekstualist će odvratiti da se skeptičke hipoteze ne previđaju već s razlogom zanemaruju, jer su kontekstualno irelevantne. Skeptik će to

opovrgnuti. Priznat će da opravdano zanemarujemo skeptičke mogućnosti s obzirom na sve *praktične* svrhe, ali da one nikad nisu u strogom smislu irelevantne. To se čini uvjerljivim, ali zapravo je posve pogrešno.

U određenom kontekstu istraživanja, *smjer* istraživanja zahtijevat će da se stanovite postavke tretiraju kao da *nisu* u pitanju. Kontekstualni činitelji ne određuju samo *razinu* već i *kut* ispitivanja. Izvođeci eksperimentalni test neke znanstvene teorije, možemo beskonačno podizati razinu ispitivanja: možemo inzistirati na mjerenjima do iduće decimalne točke i na sužavanju granica pogreške; možemo ponavljati eksperiment pod strože kontroliranim uvjetima, i tako dalje. No ako se počnemo brinuti nije li cijeli naš aparat dio privida tipa »mozak u posudi«, ne podižemo razinu ispitivanja nego mijenjamo predmet: s fizike prelazimo na opću epistemologiju. Nema jednostavnog odnosa između razine i kuta ispitivanja te, slijedom toga, niti koherentnog shvaćanja maksimalne razine.

Moglo bi se činiti da sve to ide skeptiku u prilog. Ako je granica između onoga što je u pitanju i onoga što nije dijelom određena smjerom istraživanja, zašto skeptik ne bi mogao tvrditi kako je povlašten status iskustvene spoznaje određen njegovim projektom nastojanja da shvati našu spoznaju svijeta *kao cjelinu*? Ili, što se svodi na isto, na koji način činjenica da skeptički scenariji prije mijenjaju kut ispitivanja negoli razinu, ograničava njihovu moć podrivanja uobičajene spoznaje?

Uzmimo, u svrhu rasprave, da jednostavno skretanje pozornosti na skeptičke mogućnosti preobražava dijalektičku okolinu mijenjajući kut ispitivanja. Ono najviše što se time podrazumijeva jest nešto što smo već prihvatili: nestalnost spoznaje. Činjenica da gubimo naša uobičajena ovlaštenja za opravdanje u novoj okolini ne pokazuje da ih nikada nismo imali u staroj. Da bi od nestalnosti došao do nemogućnosti, skeptik mora držati da je kontekst što ga on stvara povlašten, da otkriva konačna ograničenja opravdanja koja su uvijek prisutna, premda se obično zanemaruju. Međutim, razlikovanje razina i kutova ispitivanja sprječava taj postupak. Hume je bio u pravu: skepticizmu je mjesto u kabinetu, a ne na ulici. No to je stvar logike a ne, kao što je mislio Hume, psihologije.

Postavimo to ovako. Skeptikov »uvjet totaliteta«, koji zahtijeva da smatramo kako iskustvena spoznaja epistemološki prethodi spoznaji svijeta, određuje što bi značilo razumjeti spoznaju svijeta na poseban filozofijski način. Složimo li se da takvo razumijevanje nije dostižno, to se u najboljem slučaju svodi na otkriće da ne možemo opravdati nijedno vjerovanje o svijetu pod (samonametnutim) uvjetima filozofijske refleksije.

Ono na što se to ne svodi jest otkriće, pod uvjetima filozofijske refleksije, da nijedno takvo vjerovanje nikad nije opravdano. Da bismo dospjeli do tog istinski skeptičkog zaključka, moramo pretpostaviti da filozofijska refleksija razotkriva konačna, o kontekstu neovisna ograničenja opravdanja s obzirom na naša svjetovna vjerovanja. To jest, moramo epistemološki realizam uzeti zdravo za gotovo.³⁶ Odbacimo li epistemološki realizam, refleksija ne može razotkriti takva ograničenja.

Evaluativni postupci, uključujući epistemičke postupke, ljudske su konstrukcije smišljene da služe ljudskim svrhama. Stoga smo ih, suočeni s nepredviđenim problemima, slobodni modificirati. Prema tome, ako određena slika spoznaje i opravdanja vodi radikalnom skepticizmu te tako briše sve značajne epistemološke distinkcije, imamo sve razloge mijenjati tu sliku. Međutim, ni skeptik niti tradicionalni epistemolog ne vide stvari sasma u tom svjetlu. U pozadini je kako filozofijskog skepticizma, tako i tradicionalnog antiskepticizma, neka vrst naturalizma: želja da se epistemološka vrednovanja utemelje u području epistemoloških činjenica, prirodnom poretku razloga kojemu naša praksa pružanja razloga u konačnici odgovara. Epistemičke norme valja izvesti iz skrivene strukture epistemičkih činjenica.³⁷

³⁶ U *Pyrrhonian Reflections* Fogelin zagovara ono što naziva »krhkošću spoznaje«. Njegova je misao da, budući da uobičajena opravdanja ne isključuju svaku logički moguću pogrešku, skeptik može uvijek podići »razinu ispitivanja« i tako potkopati spoznajne tvrdnje. Iz toga on zaključuje da iako sam možda u pravu u vezi s kartezijskim skepticizmom, pironovsko razmatranje vodi ravno u radikalni skepticizam, bez oslonca na kontroverzna shvaćanja kao što je fundacionalizam. Držim, međutim, da Fogelinove pironovske refleksije vode samo do dobrodošlog falibilizma. Utoliko ukoliko postoji naznaka uvjerljivijeg zaključka, njegovo dokazivanje ovisi o ideji utvrđene hijerarhije »razinâ ispitivanja«, pri čemu nas skeptičke hipoteze vode k »najvišoj« razini. Ponovno je posrijedi u cijelosti epistemološko-realistički mit. Najviše što se uvođenjem skeptičkih hipoteza može učiniti jest promjena smjera istraživanja, i to na način koji izaziva privremenu obustavu uobičajenih opravdanja. Ali kažem »najviše« jer nije jasno što izaziva takva kontekstualna pomicanja. Tu ima prostora za daljnji rad. Kontekstualnu varijabilnost standarda opravdanja istražuje David Lewis u »Elusive Knowledge«, *Australasian Journal of Philosophy* (1996).

³⁷ Skepticizam sukladno tome proizlazi iz neke vrsti »naturalističke zablude« poistovjećivanja evaluativnog s deskriptivnim pojmom. Fogelin (*Pyrrhonian Reflections*, str. 39) otkriva nešto poput naturalističke zablude u stanovitim popularnim odgovorima na Gettierov problem. Držim da taj uvid poziva na širu primjenu. Primamljivo je dalje spekulirati o temelju reduktivnog poriva u epistemologiji. Jedna je mogućnost primitivna slika o spoznaji i opravdanju: o spoznaji koja proizlazi iz jednog ili više autoritativnih izvora (izvorno, riječi bogova ili predaje predaka). Naturalizam što ga ovdje spominjem nije, dakako, ono što se danas uobičajeno smatra epistemološkim ...

Opisali smo puni krug. Prva skeptička obveza koju smo utvrdili bio je zahtjev prethodnog utemeljenja, koji utemeljenju daje prvenstvo u odnosu na odgovornost, a to je poredak ovisnosti što ga kontekstualizam preokreće. Sada vidimo zašto se tradicionalno gledanje čini tako privlačnim a kontekstualizam tako naopakim. Pretpostavi li se epistemološki realizam, zahtjev prethodnog utemeljenja slijedi automatski. Ako postoji struktura opravdavačких ograničenja, neovisna o našim interesima i slučajnoj situaciji, tada odgovornost svakako iziskuje da je poštujemo. Praktična i druga ljudska ograničenja mogu nas opravdati što nismo uvijek na visini njenih najstrožih zahtjeva, no ako to ne uspijevamo biti, s čisto epistemičkog stajališta – još jedan element u teorijskom aparatu epistemološkog realizma – skeptikov negativan sud o našem epistemičkom djelovanju posve je na mjestu. Međutim, ako moj argument drži iole ispravan smjer, skepticizam se ne da odvojiti od te osebjune metafizike spoznaje. Riječ je o slici koja nas je predugo držala zatočenima. Vrijeme je da krenemo dalje.

... naturalizmom. Suvremeni naturalisti smatraju sebe suprotstavljenima »tradicionalnim« teorijama, kao što su standardne inačice fundacionalizma. Oni su također pretežno sumnjičavi spram problema, osobito skeptičkih problema, kojima se takve teorije bave. No te razlike ne pošteđuju suvremene naturaliste od opasnosti upadanja u epistemičku analogiju naturalističkoj zabludi. Suvremeni naturalisti zastupaju ovu ili onu verziju »reliabilističkog« prikaza znanja: znanje je vjerovanje stvoreno pomoću procesa pouzdanih glede istinitosti, a kognitivna znanost umetnut će pojedinosti o tome koji su to procesi. Međutim, je li neka metoda stjecanja vjerovanja pouzdana ovisi o rasponu situacija na koje ju primjenjujemo. Primjerice, reliabilisti su se podijelili u pogledu toga mora li način na koji stvaramo vjerovanja biti pouzdan samo u svjetovima veoma sličnim zbiljskome ili mora biti pouzdan i u »sketičkim« svjetovima: npr. za mozgove u posudama. »Priroda« ne određuje pravi odgovor na pitanja poput ovoga. Za poučnu raspravu o tom pitanju v. Brandom, *Making It Explicit*, str. 206-13. O općenitom pitanju o tome kako skeptičke probleme vide naturalistički usmjereni filozofi, v. W. V. Quine, »The Nature of Natural Knowledge«, u: Samuel Guttenplan (ur.), *Mind and Language* (Oxford: Oxford University Press, 1975); ali vidi i Stroudov kritički odgovor u *The Significance of Philosophical Scepticism*, pogl. VI. Provokativan prikaz epistemološkog naturalizma može se naći u Philipa Kitchera, »The Naturalist Return«, *Philosophical Review* (1991).

McDowell u knjizi *Mind and World* također traži podrijetlo epistemoloških nedoumica u pogubnom naturalizmu. No ono što on ima na umu je »moderni« naturalizam koji izjednačuje prirodu s »područjem zakona«: približno rečeno, sa sustavom predmeta i zbivanja koja se nalaze isključivo u kauzalnim odnosima. Budući da opravdanje ovisi o logičkim odnosima, taj naturalizam onemogućava nam da razumijemo kako naša vjerovanja mogu biti pod »racionalnim nadzorom« svijeta. Ta je dijagnoza posve drukčija od one koju imam na umu. Dakle, dok McDowell drži da moramo proširiti naše shvaćanje prirode, ja smatram da moramo iskorigeniti posljednje elemente naturalizma u epistemologiji.

13. Epistemologija nakon skepticizma

Ako epistemologiju u prvom redu zaokupljaju skeptički problemi i ako se – kao što sugeriraju dijagnostički odgovori – takvi problemi mogu staviti na stranu, onda se, čini se, i epistemologija može staviti na stranu. Misao da je epistemologija mrtva ili da to zaslužuje, možda se najviše povezuje s djelima Richarda Rortya. Ali i Quine se, premda smatra da epistemologija može i dalje postojati u »naturaliziranom« obliku, kao poglavlje empirijske psihologije, slaže s Rortyem u tome da ako epistemologija nastoji pribaviti znanosti neki »temelj« (što i hoće, bude li vođena nekom vrsti metodološkog skepticizma), mi s njom više ne bismo trebali imati nikakva posla.³⁸

No, premda je skepticizam možda dominantni problem za filozofe koji se bave ljudskom spoznajom, nikad nije bio jedini. Štoviše, čak i kad su se filozofi ozbiljno zanimali za skepticizam, to je često bilo zato što su u istraživanju granica skeptičke argumentacije vidjeli ključ za rješavanje drugih problema. Antički skeptici smatrali su skepticizam načinom života: života ili bez teorijskih vjerovanja ili bez konačnog prisvajanja spoznaje. Među teorijama kojih su se klonili bile su filozofijske teorije spoznaje. Predlagali su teorijski skepticizam, ne zato da bi sijali sumnje u svakidašnja vjerovanja niti da bi nešto naučili o spoznaji, već da bi se suprotstavili dogmatskim epistemologijama.³⁹

³⁸ V. naročito Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979). Prema Rortyju, pojava epistemologije preduvjet je za pojavu filozofije kao profesionalizirane discipline iz prirodnih znanosti. Sukladno tome, smrt epistemologije svodi se na smrt same filozofije. Prema Rortyevu se gledištu epistemologija, barem onakva kako je danas razumijemo, počela uobličavati u 17. stoljeću i nije dobila konačan oblik dok Kant nije povukao oštru crtu između empirijskih i navlastito filozofijskih pitanja o spoznaji. Ideja da je epistemologija takva novina mnogim se filozofima čini apsolutno pretjeranom, kao da ima nečega krivog u raspravljanju o antičkoj epistemologiji. Međutim, Rortyevo stanovište izaziva niz istančanih i značajnih pitanja, povijesnih kao i teorijskih, i utjelovljuje razne obrane protiv posvemašnjeg odbacivanja. O toj »tezi pojavljivanja« raspravljam u »Epistemology and the Mirror of Nature«, u: R. Brandom (ur.), *Rorty and his Critics* (Oxford: Blackwell, 2000.).

³⁹ Za detaljnu obranu tog tumačenja, v. moj članak »Scepticism Without Theory«. Francuski povjesničar filozofije Pierre Hadot tvrdi da se cjelokupna antička filozofija bavila time kako najbolje živjeti, čak da je sama filozofija u prvom redu predstavljala osebujan pristup življenju. Tako, prema Hadotu, filozofijska djela sama po sebi nisu »filozofija«, već prije »diskurs o filozofiji«. Premda očito kontroverzna, ta ...

Filozofi su se također ozbiljno zanimali za skepticizam iz pobuda koje nisu isključivo epistemološke. Primjerice, Descartes, kojemu se općenito pripisuje zaokret u novovjekovnoj filozofiji, u istraživanju granica skepticizma vidio je način osiguravanja temeljnih metafizičkih i epistemoloških uvida. Postoje, osim toga, i drugi epistemološki problemi pored onih vezanih uz postizanje općenitog razumijevanja biti spoznaje ili opravdanja. Jedan od trajnih problema tiče se onoga što možemo nazvati razgraničenjem. Riječ je o problemima »dosega i granica ljudske spoznaje«: ima li načelnih razloga smatrati spoznaju, s pravom tako zvanu, razumnom težnjom samo u vezi s određenim vrstama istraživanja? Nadalje, filozofi su se često bavili onim što se u širem smislu može nazvati problemima metode. Koji je najbolji način postizanja spoznaje? Postoje li različiti načini, ovisno o predmetu (npr. u prirodnim i društvenim znanostima)? Mogu li se naše metode poboljšati? Demarkacijska i metodološka pitanja često su se povezivala sa skeptičkim pitanjima: istražujući granice skepticizma utvrđujemo granice spoznaje. Mogli bismo to smatrati kantovskom strategijom, imamo li na umu Kantovu tvrdnju da je ograničio um kako bi ostavio prostora vjeri. Drugi bi pristup, međutim, bio ispitati razložnost raznih spoznajnih težnji u svjetlu naših najboljih znanstvenih teorija o svijetu i našem mjestu u njemu. S obzirom na to kako se Locke koristio općenito mehanicističkim shvaćanjem prirode, taj bismo pristup mogli nazvati lockeovskim. Kad je riječ o problemu metode, Descartes je smatrao da je suočavanje sa skepticizmom bitna sastavnica njegove rekonstrukcije ljudske spoznaje. Bacon je, nasuprot tome, razvio značajne ideje o znanstvenoj metodi uopće se ne upuštajući u općenite skeptičke nedoumice.⁴⁰ Sve to pokazuje da je epistemologija usredotočena na skepticizam jedna od vrsta epistemolo-

... tvrdnja baca vrlo zanimljivo svjetlo na skeptička djela Seksta Empirika. Glede Hadotovih stajališta, v. njegovu knjigu *Philosophy as a Way of Life* (Oxford: Blackwell, 1995) i *Qu'est-ce que la Philosophie Antique* (Paris: Gallimard, 1995). Vidi također raspravu o antičkom skepticizmu kod Marthe Nussbaum, *The Therapy of Desire* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

⁴⁰ Jedna od posljedica novije fiksiranosti epistemologije na kartezijski skepticizam, a otuda i na skeptički usmjerenu epistemologiju, jest podcjenjivanje Baconova značaja i originalnosti. Na primjer, malobrojni će fakultetski kolegiji povijesti suvremene filozofije uvrstiti Bacona na popis traženih autora. Baconove ideje v. u *Novum Organum*, u: J. Spedding, R. Ellis i D. Heath (ur.), *The Works of Francis Bacon*, sv. IV (London: Longman, 1857-8). Uvod u Baconova epistemološka gledišta može se naći u Petera Urbacha, *Francis Bacon's Philosophy of Science* (LaSalle, IL: Open Court, 1987).

gije, ali nije jednakog opsega s epistemološkim teoretiziranjem kao takvim.⁴¹

Trebali bismo se također prisjetiti moga razlikovanja između terapeutske i teorijske dijagnoze. Smatramo li da skeptički problemi podliježu terapeutskoj dijagnozi, pa je tako cijelo vrijeme bila riječ o pseudoproblemima, nadamo se da će oni iščeznuti bez ostatka. Naravno, subjekt koji se posvetio njihovom teorijskom rješavanju isto će tako iščeznuti. Međutim, pristupimo li im u duhu teorijske dijagnoze, stvari nisu tako jasne. Teorijska dijagnoza poriče prirodnost ili intuitivnost skeptičkih problema povezujući ih s neprepoznatim teorijskim idejama. Pristajanje uz specifične dijagnostičke hipoteze dovest će do nove slike spoznaje i opravdanja, u mom slučaju kontekstualizma. Ali, dakako, kontekstualistička će perspektiva izazvati njoj svojstvene probleme. Kakav god bio njen uspjeh u odgovaranju na tradicionalne skeptičke probleme, ona ne jamči trajno izbjegavanje epistemoloških briga.

⁴¹ Primjer kako se pitanja razgraničenja mogu istraživati bez pomoći metodološkog skepticizma v. u: Crispin Wright, *Truth and Objectivity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992). Teza da se postskeptička metodologija može nanovo usredotočiti na baconovski problem metode srž je Kitcherove argumentacije u »The Naturalist's Return«.

Realizam, objektivnost i skepticizam

Paul K. Moser*

Istraživački umovi žele znati, ne tek vjerovati ili čak istinito vjerovati. Oni žele spoznaju »činjenica«, barem činjenica u relevantnom području. Epistemologija tako istražuje i osvjetljava ono što istraživački umovi žele. Epistemologija je, dakle, dragocjena za istraživačke umove, koje god bilo područje njihova zanimanja. Netko bi se mogao zadovoljiti istinitim vjerovanjem i ostati lijeno ravnodušan spram spoznaje, no to bi bilo uistinu neobično. Istraživački umovi teže nečemu bolje utemeljenom no što je, primjerice, sretno nagađanje. Oni žele istinita vjerovanja utemeljena na odgovarajućim dokazima kako bi izbjegli proizvoljnosti neutemeljenog vjerovanja.

Cilj je epistemologije, među ostalim, okarakterizirati odgovarajuće dokaze i način na koji takvi dokazi utemeljuju istinita vjerovanja koja se mogu označiti kao spoznaja. Taj cilj nije lako zadovoljiti zbog složenosti dokaza i spoznaje, no to, dakako, ne govori ništa protiv vrijednosti epistemologije. Svijet se i na svim drugim poljima uglavnom odupire lakim tumačenjima. Ne bismo stoga trebali kriviti epistemologiju, ili bilo koju filozofijsku disciplinu, zbog svojstvene joj složenosti u tumačenju teorijski zahtjevnog segmenta svijeta.

Spoznaja podrazumijeva opravdano istinito vjerovanje, i više od toga; poblizhe određeno, opravdano istinito vjerovanje što ga ne pobijaju istine kakve su posrijedi u protuprimjerima Gettierova stila. Takve protuprimjere sada možemo ostaviti po strani, budući da se nećemo usredotočiti na raščlambu propozicijske spoznaje. Težište će prije biti na onoj vrsti

* Zahvaljujem Paulu Abeli, Johnu Grecu i Davidu Yandellu na vrlo korisnim primjedbama.

objektivnosti koja je dostupna istraživačkim umovima. Tragajući za adekvatno utemeljenim istinitim vjerovanjima, istraživački umovi žele vjerovanja koja su barem reprezentativna u pogledu toga kako sa stvarima doista stoji. Na kojoj osnovi, ako uopće, mogu oni razložno zahtijevati takva vjerovanja? To pitanje motivira sljedeće poglavlje.

1. Objektivnost i inteligibilni realizam

Tragajući za vjerovanjima reprezentativnima u pogledu toga »kako sa stvarima doista stoji«, mi težimo nekoj vrsti objektivnosti i pritom koračamo kontroverznim filozofijskim tлом. Napose izazivamo proturječja oko realizma kad je riječ o tome što naša vjerovanja predstavljaju. Realizam se javlja u brojnim oblicima i veličinama, pa bi nekoliko distinkcija moglo biti od pomoći. *Minimalni* realizam tvrdi da nešto postoji objektivno, to jest neovisno o tome da li ga se poima. *Obični* realizam kaže da znaci većine uobičajenih psiholoških i fizičkih tipova (određenih uobičajenom uporabom jezika) postoje objektivno. *Znanstveni* realizam drži da znaci većine znanstvenih tipova postoje objektivno.¹

Mi ćemo ispitati *umjereni* realizam, gledište prema kojemu je ono što predstavljaju barem neka naša vjerovanja objektivno, to jest logički i kauzalno neovisno o nečijem poimanju te stvari. (Uzmimo »poimanje« u širokom smislu, koji obuhvaća psihološke pojave kao što su usvajanje, vjerovanje i opažanje.) Na primjer, vaše vjerovanje da je jezero Michigan mokro jednostavno predstavlja mokrinu jezera Michigan. Mokrina jezera Michigan objektivna je, pak, onda i samo onda ako ne ovisi o nečijem poimanju te mokrine. Čak i psihološke pojave, uključujući slučajeve poimanja, mogu na taj način biti objektivne sve dok su neovisne o tome da ih tko poima. Objektivnost, dakle, proizlazi iz rečene vrste neovisnosti poimanja. Ona, barem u načelu, može karakterizirati psihološke kao i nepsihološke pojave. Oni koji poimaju mogu, primjerice, sami po sebi biti neovisni o poimanju, to jest neovisni o tome da ih se poima.

Grubo kazano, govoriti o objektivnosti nečega znači naprosto govoriti o tome kako to nešto postoji bez obzira na to kako ga bilo tko poima.

¹ Glede daljnje taksonomije realizma, vidi Michael Devitt, *Realism and Truth* (Oxford: Blackwell, 1984) i William Alston, *A Realist Conception of Truth* (Ithaca: Cornell University Press, 1996).

Neki protivnici govora o objektivnosti previđaju važno razlikovanje između (a) ovisnosti poimanja nečijeg *poimanja* nečega i (b) ovisnosti poimanja onoga *što nečije poimanje predstavlja*. Vaše poimanje jezera Michigan ovisi o poimanju, ali iz toga ne slijedi da jezero Michigan ovisi o poimanju. Koliko je do našeg *koncepta* jezera Michigan, on očigledno ne ovisi o našem konceptu poimanja. Koncept poimanja otuda nije nužna sastavnica sadržaja nekog pojma, čak i ako postojanje konceptata i slučajeva poimanja ovisi o onima koji poimaju.

Neki su filozofi doveli u pitanje inteligibilnost bilo kakvog shvaćanja objektivnosti koje počiva na konceptu toga »kako sa stvarima doista stoji«, ili »kakve su stvari neovisno o njihovu poimanju«. Richard Rorty, primjerice, govori o »jalovosti pokušaja da se iskazima poput 'tako sa svijetom stoji' dade smisao«, dodajući kako je pojam svijeta-po-sebi »posve neodređen i neodrediv«. ² Slično tome, komentirajući Kantov pojam stvari po sebi, Hilary Putnam je ustvrdio da koncept zbilje neovisne o poimanju »nema smisla«. ³ Oni dakle ukazuju na to da je neinteligibilno govoriti o objektivnosti pod vidom toga kakve stvari doista jesu, to jest kakve su stvari neovisno o tome da ih se poima.

Tvrdnja da je predodžba o tome kako sa stvarima doista stoji nepoznatljiva izaziva znatan samoreferencijalni problem. Zapitajmo se je li ta tvrdnja sama po sebi tvrdnja o tome kako sa stvarima doista stoji. Ona to ili jest ili nije. Ako jest, ona je nepoznatljiva s obzirom na vlastiti iskaz, jer podrazumijeva da tvrdnje koje počivaju na predodžbi o tome kako sa stvarima doista stoji vrijede kao nepoznatljive. Ako, u drukčijem slučaju, to nije tvrdnja o tome kako sa stvarima doista stoji, onda trebamo objašnjenje kakva je to vrsta tvrdnje. Odgovor da je to tvrdnja o tome što mi *opravdano tvrdimo*, prije negoli tvrdnja o tome kako sa stvarima doista stoji, očito neće biti od pomoći. S obzirom na taj odgovor, gledište što ga sugeriraju Rorty i Putnam sastoji se u tome da možemo opravdano tvrditi kako je pojam o tome kako sa stvarima doista stoji nepoznatljiv. Potonje gledište osnažuje prije negoli izbjegava samoreferencijalni problem, jer se možemo pitati je li to gledište po sebi tvrdnja o tome kako sa stvarima doista stoji, u pogledu toga što možemo opravdano tvrditi.

2 Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (New York: Cambridge University Press, 1989), str. 20, i *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), str. 15.

3 Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism* (La Salle, IL: Open Court, 1987), str. 36.

Ako jest, onda s obzirom na samo to gledište opravdano držimo kako je to gledište po sebi nespoznatljivo. Ako to, pak, nije tvrdnja o tome kako sa stvarima doista stoji, već samo o tome što možemo opravdano tvrditi (o čemu opravdano iznosimo tvrdnje), onda nam prijete neugodan regres rastućih razina pretpostavljenog opravdavanja. Taj prijeteći regres neugodan je isključivo stoga što kao da ne raspoložemo (a možda čak i ne razumijemo) onom vrsti složena opetovanog opravdanja što ga ona iziskuje.⁴

Trebali bismo, dakle, sumnjati u tvrdnju da je pojam o tome kako sa stvarima doista stoji nespoznatljiv. Rortyeva i Putnamova tvrdnja o pojmu toga kako sa stvarima doista stoji pretpostavlja, pod prijetećom implicirane nespoznatljivosti ili beskonačnog regresa, realističko shvaćanje toga kako sa stvarima doista stoji. Štoviše, svaki sud koji smjera na istinitost pretpostavlja neko shvaćanje toga kako sa stvarima doista stoji i time rasvjetljava spoznatljivost nekog shvaćanja objektivnosti. Umjereni realizam, dakle, podrazumijevajući da je ono što predstavljaju barem neka od naših vjerovanja objektivno, vrijedi kao spoznatljiv. U semantičkom smislu, drugim riječima, umjerenom realizmu kada se ne može ništa prigovoriti. Suprotne tvrdnje u sebi nose prepoznatljive implikacije o tome kakve stvari doista jesu te se očituju o spoznatljivosti (ali ne nužno i istinitosti) umjerenog realizma. (U četvrtom odjeljku pozabavit ćemo se novijim Rortyevim pokušajem uklanjanja središnjih problema tradicionalne epistemologije.)

Pojam o tome kako sa stvarima doista stoji omogućuje nam da uvedemo minimalnu realističku definiciju istine. Koristeći se pojmom »propozicija« da bismo označili sadržaj nekog iskaza, imamo sljedeću definiciju: tvrdnja da je propozicija P istinita znači da sa stvarima doista stoji tako kao što se tvrdi u P . Ta realistička definicija minimalna je definicija korespondencije utoliko što istinu čini funkcijom isključivo iskaznog odnosa između propozicije i toga kako sa stvarima doista stoji. Osim toga, ona može zadovoljiti Tarskijev nužan uvjet za svaku adekvatnu definiciju istine, naime shemu T: X je istinit onda i samo onda ako P (pri čemu » P « označava izjavnu rečenicu, a » X « ime te rečenice). Vjerojatna implikacija minimalne realističke definicije istine jest ta da netko vjeruje da je propozicija istinita onda i samo onda ako vjeruje da

⁴ Za daljnje pojedinosti o tom problemu, v. Paul Moser, »A Dilemma for Internal Realism«, *Philosophical Studies* 59 (1990): 101-6.

propozicija ustvrđuje kakve stvari doista jesu. Ona također pribavlja važan pojam *objektivne* istine.⁵

Pojmljivost tog stanovišta, dakako, ne povlači za sobom njegovu istinitost. Istinu nije tako lako dosegnuti. Ptolomejski model svemira, primjerice, spoznatljiv je a ipak lažan. Umjereni realizam bi također mogao biti spoznatljiv ali lažan. To jest, ono što je predstavljeno vjerovanjima neke osobe moglo bi zapravo ne biti objektivno, premda je spoznatljivo da je ono objektivno. U tom slučaju, umjereni realizam u pogledu vjerovanja te osobe bio bi lažan, pa ipak spoznatljiv. Uzmemo li da je umjereni realizam spoznatljiv, potraga za objektivnošću onoga što naša vjerovanja predstavljaju isto je tako spoznatljiva. Dakle, poznata potraga tradicionalne epistemologije za vjerovanjima koja su objektivna, na temelju zahvaćanja zbilje neovisne o poimanju, semantički je prihvatljiva, makar ta potraga u konačnici propala u svjetlu nekih nesemantičkih, epistemoloških problema. Okrenimo se potonjim problemima.

2. Zasnivanje realizma: od pojmljivosti do prihvatljivosti

Izazivanje pitanja

Umjereni realisti žele, dakako, obraniti istinitost i (epistemički) racionalnu prihvatljivost umjerenog realizma, a ne samo njegovu pojmljivost. Sceptizam glede umjerenog realizma pritom predstavlja opasnu prepreku. Središnji je skeptički zahtjev taj da bi umjereni realisti trebali iznijeti epistemičku potkrepu umjerenom realizmu koja ne izaziva pitanja. Iznoseći takvu potkrepu, umjereni realisti neće izazivati relevantna pitanja skeptičnih osporavatelja. Neće naprosto pretpostavljati ništa čemu bi bila potrebna obrana u svjetlu relevantnih skeptičkih pitanja. U suprotnome, rasprava između realista i skeptika može postati posve izlišna. U tom bi se slučaju javila prijetnja nezgodne epistemičke proizvoljnosti.

Pod uvjetom da se dopusti izazivanje relevantnih pitanja, mi možemo podržati *bilo koje* proizvoljno stanovište koje želimo. Samo trebamo izazivati pitanja na način koji ide u prilog stanovištu kojemu smo skloni. U

⁵ Za razradu i obranu te definicije, v. Paul Moser, *Knowledge and Evidence* (New York: Cambridge University Press, 1989), pogl. 1; usp. Alston, *A Realist Conception of Truth*.

tom bismo slučaju u filozofijskoj raspravi imali nedopustivu epistemičku proizvoljnost. Uvjerljiv argument bi naposljetku bio besmislen i zaprijetila bi doksastička proizvoljnost. Makar svi argumenti počivali na premisama, premise nekog argumenta ne moraju, dakako, nužno izazivati pitanja u kontekstu istraživanja. Skeptičko osporavanje o kojemu je riječ, dakle, ne suprotstavlja se argumentu općenito. Suprotstavlja se samo argumentima koji izbjegavaju relevantna pitanja u kontekstu istraživanja.

Skeptičko osporavanje ne podrazumijeva da umjereni realizam ne može biti istinit ili čak da nije istinit. Dakle, to osporavanje ne zahtijeva nikakav idealizam. Glavno skeptičko pitanje ne tiče se izravno objektivne istinitosti ili lažnosti umjerenog realizma, već prije epistemičke potpore koja njemu u prilog stoji na raspolaganju. Skeptici mogu priznati, makar samo u svrhu rasprave, da naše predočavanje bilo koje objektivne stvari ovisi o takvim kognitivno relevantnim procesima kao što su opažanje, introspekcija, sjećanje i svjedočanstvo. Problem je u tome što takvi procesi očito ne uspijevaju pružiti potporu vlastitoj pouzdanosti ili istinitosti vjerovanja što ih iznose, a koja ne bi izazivala pitanja. Skeptici, posve shvatljivo, pitaju stvaraju li rečeni procesi ili barem odlučujuće utječu na ono što se time predočava. Ako to čine, u opasnosti su da budu nepouzdanim, čak i posve neuspješnim sredstvom u pogledu objektivnosti. U tom bi slučaju funkcija naših kognitivnih procesa bila da stvaraju ili iskrivljavaju, umjesto da valjano predočavaju ono što isporučuju.

Skeptici, među ostalima, sumnjaju da se možemo služiti nekim stalištem neovisno o našim kognitivno relevantnim procesima kako bismo procijenili, na način koji ne bi izazivao pitanja, bilo njihovu općenitu pouzdanost pri predočavanju toga kako sa stvarima uistinu stoji, bilo istinitost ili lažnost vjerovanja što ih iznose. Skeptici, opet među ostalima, sumnjaju da je to neizbježna ljudska kognitivna situacija. Umjereni realisti koji teže izbjeći pitanja zaobilazeće zaključivanje morat će ili ponuditi izlaz iz te situacije ili pokazati da je ona u konačnici prividna.

William Alston je ispravno uočio da prijetnja cirkularnosti, one vrste o kojoj je ovdje riječ, »ni na koji način ne ograničava vjerovanja koja se mogu opravdati, niti ograničava ono što se može spoznati.«⁶ Skeptički problem koji je posrijedi ne odnosi se na puko posjedovanje opravdavajućih dokaza za nečija vjerovanja, niti čak na posjedovanje istinitih

⁶ William Alston, »Epistemic Circularity«, u: Alston, *Epistemic Justification* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), str. 349.

vjerovanja utemeljenih na dokazima otpornim na probleme Gettierova stila. Skeptici koji se protive cirkularnosti ne moraju, dakle, tvrditi da mi nemamo opravdano vjerovanje ili znanje. Njihovo osporavanje prije se tiče stvaranja, ili barem posjedovanja, *epistemičke potpore* istinitosti nečijih vjerovanja, s obzirom na određena neposredno relevantna pitanja što ih postavljaju skeptici. Budući da se to osporavanje, kao što je već primijećeno, u značajnoj mjeri odnosi na vrijednost uvjerljivog argumenta naspram epistemičke proizvoljnosti u filozofijskom istraživanju, valja nam to osporavanje uzeti ozbiljno. Možemo slijediti to osporavanje ne skrećući u spor glede točnih uvjeta dokaza, opravdanja ili spoznaje.

Skeptička pitanja

Razmotrimo sljedeće poznate osnove za vjerovanja koja podrazumijevaju objektivan svijet: (a) uobičajene psihološke procese, uključujući opažanje, introspekciju i sjećanje, (b) odgovarajuću suvislost vjerovanja, (c) predviđeni uspjeh i (d) rašireno prihvaćanje unutar zajednice. Nazovimo takve osnove »temeljnim uvjetima« za vjerovanja koja podrazumijevaju objektivan svijet i, slijedom toga, za umjereni realizam. Temeljni uvjeti, prema mnogim antiskepticima, mogu pribaviti adekvatnu epistemičku potporu vjerovanjima koja podrazumijevaju vanjski svijet i otuda umjerenom realizmu. Valja nam odrediti koja se vrst epistemičke potpore na taj način pribavlja.

Bitna značajka epistemičke potpore nekom sudu jest u tome da ona pruža *indikator istinitosti* toga suda. Indikator istinitosti može, naravno, biti pogrešiv i ukazivati samo na vjerojatnost. Naša epistemička potpora nužno ne jamči, niti kako drukčije ispostavlja, zbiljsku istinu. Za trenutne svrhe, ne moramo skretati u rasprave o internalizmu i eksternalizmu u vezi s time mora li, i ako da kako, epistemička potpora biti dostupna onome koji u nešto vjeruje.⁷

Osporavajući umjereni realizam, skeptici istražuju pružaju li raspoloživi temeljni uvjeti ne-neispitanu epistemičku potporu takvom realizmu. Oni kreću od jednostavnog pitanja: kakvu epistemičku potporu imamo za tvrdnju da je umjereni realizam objektivno istinit? Realisti u pravilu

⁷ O takvim raspravama v. Moser, *Knowledge and Evidence*, pogl. 2; Alston, *Epistemic Justification*, pogl. 8 i 9; i Richard Fumerton, *Metaepistemology and Skepticism* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1995), pogl. 3-7.

odgovaraju pozivanjem na neki temeljni uvjet za vjerovanje koje uključuje objektivni svijet, često na neku od spomenutih opcija od (a) do (d). Takav temeljni uvjet, prema tipičnim realistima, pruža epistemičku potporu njihovu umjerenom realizmu.

Skeptici će osporiti svaku antiskeptičku uporabu nekog temeljnog uvjeta, i to na sljedeći način: kakvu u potporu imamo za tvrdnju da temeljni uvjet što ga vi preferirate doista indicira ono što je objektivno slučaj? Drugim riječima, kakvu u potporu imamo za tvrdnju da je neki sud (recimo, sud da postoje objekti neovisni o svijesti) zajamčen vašim temeljnim uvjetom – doista istinit? Realisti koji odgovaraju pozivajući se na temeljne uvjete što ih preferiraju izazvat će to pitanje u srazu sa svojim skeptičkim osporavateljima. Skeptici sada dovode u pitanje primjerenost tih temeljnih uvjeta, a izazivanje njihova pitanja onemogućit će iznošenje potpore umjerenom realizmu. Skeptici zabranjuju zaključivanje koje izaziva pitanja, a ne falibilizam (gledište prema kojemu dobro utemeljeno proizvoljno vjerovanje može biti lažno) ili induktivno zaključivanje u sklopu epistemičke potpore. K tome, njihova zabrana neispitanog zaključivanja ostaje neutralna u pogledu pitanja o točnim uvjetima epistemičkog opravdanja i spoznaje. Skeptici se, dakle, ne oslanjaju na neki samodovoljan prikaz opravdanja, spoznaje ili epistemičke potpore.

Skeptici ne zahtijevaju od realista da zagovaraju umjereni realizam ne služeći se premisama. To bi bilo apsurdno. Oni prije zahtijevaju potporu umjerenom realizmu i uobičajenoj pretpostavci da preferirani temeljni uvjet doista ukazuje na ono što je objektivno slučaj. Realisti, dakle, mogu ponuditi premise u argumentima čiji je zaključak istinitost umjerenog realizma. Ono što ne mogu ponuditi jest premissa koja ne izaziva pitanja s obzirom na rečeno skeptičko osporavanje. Takva premissa automatski ne bi uspjela uvjeriti u kontekstu istraživanja u kojemu je ona sama u pitanju, eksplicitno ili implicitno. Dokazivanje koje se služi takvom premisom bit će u najboljem slučaju neučinkovito u relevantnom kontekstu. Izazivanje pitanja na taj način čini dokazivanje suvišnim.

Prije spomenuta ljudska kognitivna situacija ukazuje na to da realisti neće odgovoriti na skeptičko osporavanje. Naš epistemički značajan pristup bilo čemu očito ovisi o takvim temeljnim uvjetima kao što su opažanje, introspekcija, sjećanje, svjedočanstvo i zdrav razum. Budući da su skeptici doveli u pitanje pouzdanost takvih uvjeta u iznošenju objektivnih istina, pozivanje na takve uvjete neće uspjeti pružiti traženu potporu koja ne bi izazivala pitanja. Mora li *svako* spoznavajuće biće,

uključivši Boga, izazivati skeptička pitanja, u ovom će poglavlju ostati otvoreno. Čak i ako kognicija svake vrste uključuje izazivanje pitanja skeptika zbog naravi same kognicije, skeptici će ostati nepokolebani. Oni ne drže epistemičku proizvoljnost izazivanja pitanja prihvatljivijom zbog toga što je ona navodno neodjeljiva od kognicije svake vrste.

Skeptici su poznati po propitivanju naših temeljnih uvjeta *u cjelini*, to jest kao skupine. Skeptičkom izazovu, dakle, ne možemo udovoljiti prizivajući neki preferirani temeljni uvjet da bismo podržali drugi preferirani temeljni uvjet. Relevantno osporavanje je *obuhvatno* jer se odnosi na temeljne uvjete, ili pretpostavljene kognitivne izvore, *općenito*. Svaki odgovor što ga pružimo na takvo obuhvatno osporavanje očigledno će se oslanjati na barem jedan od temeljnih uvjeta koji se osporavaju. Čini se, dakle, da nam je u nadmetanju sa skepticima izazivanje pitanja suđeno. Takva je, očigledno, ljudska kognitivna situacija.

3. Realistički odgovori na skepticizam

Praktična racionalnost

William Alston je na sljedeći način odgovorio na skeptičko osporavanje realizma zasnovano na prijatnji cirkularnosti:

Racionalno [je] i primjereno provoditi naše uobičajene doksastičke postupke nemajući, ili čak i bez mogućnosti da imamo, bilo kakve pozitivne ne-cirkularne razloge za pretpostavku da su oni pouzdani... Ti znani postupci [su] autonomni, prihvatljivi sami po sebi, kao takvi, bez utemeljenja u ičemu izvanjskom. Budući da će svaki pokušaj da se pokaže kako je neki od tih postupaka pouzdan zapravo pretpostavljati pouzdanost nekoga drugog među našim uobičajenim postupcima, mimo njih nema pozivanja na bilo što drugo.⁸

Ovaj odgovor ima dva važna dijela. Prvo, on priznaje da se na skeptičko osporavanje ne može uzvratiti, budući da nismo kadri pribaviti ne-cirkularnu (ili u) epistemičku potporu kognitivno relevantnim izvorima naših

⁸ William Alston, *The Reliability of Sense Perception* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), str. 124; usp. str. 125.

vjerovanja. Taj odgovor ne predstavlja, dakle, nikakvu prijetnju glavnom skeptičkom izazovu. Drugo, rečeni odgovor priziva svojevrsnu racionalnost spojivu s neizbježnim prisustvom epistemičke cirkularnosti. Što, međutim, takva racionalnost uključuje i koji je njen epistemički značaj?

Alston je ustvrdio da je racionalnost »praktična«. Ona počiva na sljedećem retoričkom pitanju što ga je iznio Alston: »S obzirom na to da u našim intelektualnim nastojanjima ne možemo učiniti ni korak ne upuštajući se u ove ili one doksastičke postupke, koja je razložna alternativa prakticiranju onih koje intimno poznajemo?«⁹ Tvrdeći da takve alternative nema, Alston slijedi Thomasa Reida »kada sve naše utvrđene doksastičke postupke drži kao takve prihvatljivima i nedužnima dok se ne dokaže da su krivi«. ¹⁰ »Utvrđeni« doksastički postupci ovdje naprosto označavaju »uvriježenu« doksastičku praksu, bez konotacije kakva posebnog epistemičkog statusa. Srž Alstonove praktične racionalnosti u pogledu doksastičkih postupaka dakle je dvojaka: tvore je teza da nema alternative našim uvriježenim doksastičkim postupcima i teza da su takvi postupci nedužni dok se ne pokažu krivima.

Skeptici mogu osporiti tvrdnju da nema alternative našim uvriježenim doksastičkim postupcima, osobito ako su naša uobičajena intelektualna nastojanja prepuštena izboru. *U pogledu* naših uobičajenih postupaka (kao što su kategoriziranje, objašnjavanje i predviđanje), mi možda i nemamo lake alternative našim uobičajenim doksastičkim postupcima. Ipak, skeptici mogu osporiti epistemički značaj naših uvriježenih intelektualnih nastojanja. Oni, posve razumljivo, mogu pitati pribavljaju li ta nastojanja točne podatke o objektivnom svijetu. K tome mogu, isto tako razumljivo, pitati ukazuje li ikakva potpora na to da praktična racionalnost one vrsti što je preporuča Alston osigurava pouzdanost ili objektivnu istinitost naših vjerovanja što iz njih proishode. Prizna li tko nedostatak takve potpore, njegovo je stajalište sukladno i ne osporava skepticizam one vrste koja je posrijedi. Ustvrdi li tko, pak, da raspolaze takvom om potporom i iznese relevantan temeljni uvjet, skeptici mogu osporiti taj temeljni uvjet na prethodno opisan način. Gore spomenuta ljudska kognitivna situacija ovdje ne pruža ohrabrenje.

Alston se očito slaže u vezi s neučinkovitošću praktične racionalnosti kad je riječ o osporavanju pronicavih skeptika. On priznaje:

⁹ Ibid., str. 125-6.

¹⁰ Ibid., str. 129.

Pokazali smo, u najboljem slučaju, da je bavljenju OP-om [= osjetilno-opažajnom praksom] svojstvena *praktična* racionalnost; takvo je postupanje razborito s obzirom na naše ciljeve i našu situaciju. No onda upravo ta ista praktična racionalnost, putem odnosa obvezanosti, prenosi razumu da je OP pouzdan. Nismo pokazali da je ona racionalna u *epistemičkom* smislu u kojem je OP pouzdan, pri čemu u potonji spada to da se pokaže kako je barem vjerojatno istinito da je OP pouzdan... Nismo pokazali da je pripisivanje pouzdanosti racionalno u k istini usmjerenom smislu racionalnosti, onome koji je i sam podložan ograničenju pouzdanosti.¹¹

Ne možemo, dakle, prizvati Alstonovu praktičnu racionalnost da bismo odgovorili na skeptičko osporavanje što ga propitujemo. Skeptici će, naravno, pitati kakvu u potporu imamo za pretpostavku da praktična racionalnost doista ukazuje na objektivnu istinitost. Čini se dvojbenim da će odgovor koji bi išao u prilog umjerenom realizmu uspjeti ne iza-zvati relevantna pitanja naspram takvih skeptika.

pozivanje na praktičnu racionalnost u antiskeptičke svrhe nalikuje pragmatičkim obranama realizma. Te obrane teže opovrgnuti skeptička osporavanja na osnovi opće korisnosti pojedinog vjerovanja s obzirom na postavljene svrhe, bilo teorijske ili praktične. Skeptici se, međutim, neće pokolebati, zahvaljujući značaju sljedećeg pitanja: kakvu potporu imamo za tvrdnju da opća pragmatična korisnost nekog vjerovanja (koje god vrste ili stupnja) doista ukazuje na ono što je objektivno slučaj? Čini se da sredstva za primjeren odgovor u prilog realizmu baš i nisu lako dostupna. Tvrdnja da je pragmatički korisno vjerovati kako pragmatička korisnost ukazuje na objektivnu istinu ne bi realistima poslužila ničemu. Time bi se samo izazvalo skeptičko osporavanje na višoj razini, gdje ono ostaje bez odgovora. Čini se, dakle, da praktična razmatranja ne odgo-varaju na skeptički izazov. Rezultat je da umjereni realizam ostaje bez odgovarajuće obrane.

Zaključivanje do najboljeg objašnjenja

Mnogi su filozofi nastojali braniti realizam na osnovi eksplanatornih razmatranja, napose na osnovi zaključivanja do najboljeg objašnje-

¹¹ Ibid., str. 133.

nja.¹² Ključna pretpostavka je da je umjereni realizam dio najboljeg objašnjenja naših ukupnih opažajnih iskustava i otuda se odupire skeptičkom osporavanju. Ta bi se pretpostavka mogla dopuniti tvrdnjom da su naši opažajni »unosi«, barem najvećim dijelom, neovisni o volji, za razliku od određenih slučajeva djelatne uobrazilje. Čini se da do tipičnih opažajnih unosa dolazi neovisno o našoj voljnoj aktivnosti.

Kako god realisti razvili dokaz iz najboljeg objašnjenja, skeptici mogu utvrditi dva problema. Prvo, čak i ako u našem iskustvu ništa ne ukazuje na subjektivan izvor naših opažajnih unosa što kanda dolaze od objekta, isto nam tako u iskustvu nedostaje naznaka nekog objektivnog izvora tih unosa. Konkretno, nedostaje nam epistemička potpora za pretpostavku da odsustvo naznake subjektivnoga voljnog izvora pruža naznaku kakva objektivnog izvora. Drugo, zaključivanje do najboljeg objašnjenja izaziva istu vrst osporavanja u pogledu gore opisanih temeljnih uvjeta. S obzirom na ovaj slučaj, kakvu u potporu imamo za tvrdnju da zaključivanje do najboljeg objašnjenja (ma koliko razrađeno) uistinu ukazuje na to kako sa stvarima doista stoji, odnosno na to što je objektivno slučaj?

Razmatranja u vezi s prethodnim temeljnim uvjetima sugeriraju, zahvaljujući ljudskoj kognitivnoj situaciji, da potpora što je zahtijevaju skeptici zapravo nije na vidiku. Očigledno nam nedostaje neovisna točka gledišta da bismo iznijeli potporu koja se iziskuje. Realisti barem nisu pokazali suprotno. Zaključivanje do najboljeg objašnjenja možda je ključno za »opravdanje« u uobičajenom smislu, ali nemamo razloga smatrati da ono pruža adekvatan odgovor skeptičkom izazovu.

Znanost, skepticizam i realizam

Mnogi realisti drže da naša najbolja znanost podupire njihov realizam. Michael Devitt je, primjerice, apelirao na našu najbolju znanost da na sljedeći način ospori skepticizam:

Radikalni skeptik postavlja mjerila spoznaje (ili racionalnog vjerovanja) koja su previsoka da bi ih ikada dosegnuli. Naša najbolja znanost to pokazuje. Pokazuje nam, primjerice, da, želimo li doći do spoznaje, moramo

¹² Neki noviji pokušaji mogu se naći u: James Cornman, *Skepticism, Justification, and Explanation* (Dordrecht: Reidel, 1980); Alan Goldman, *Empirical Knowledge* (Berkeley: University of California Press, 1988), pogl. 9, 13; i Moser, *Knowledge and Evidence*, pogl. 2-4.

ukloniti neuvjerljive hipoteze a da pritom u konačnici nismo kadri opravdati to uklanjanje. Pokazuje nam da uvijek postoji (empirijska) mogućnost pogreške kad je u pitanju bilo koja (normalna) spoznajna tvrdnja. Mjerila što ih naša najbolja znanost iskazuje ne mogu se zadovoljiti a da se trenutačni solipsizam – nauk koji je doslovce nevjerovatan – ne zanemari. Skepticizam je naprosto nezanimljiv: on izbacuje dijete zajedno s vodom iz korita.¹³

Nasuprot Devittovoj tvrdnji, skeptičko osporavanje što ga razmatramo u ovome poglavlju ne postavlja neumjereno visoka mjerila za spoznaju ili opravdano vjerovanje. Ono priznaje realistima mjerila spoznaje i opravdanog vjerovanja što ih oni sami preferiraju. Čak priznaje da ljudi mogu imati spoznaju i opravdano vjerovanje prema tim mjerilima. Središnje pitanje odnosi se na raspoloživost epistemičke potpore umjerenom realizmu. Realisti ne mogu naprosto pretpostaviti, u ime uvjerljiva odgovora skepticima, da uistinu raspoložu takvom epistemičkom potporom. Premda je umjereni realizam ne-epistemički s obzirom na ono što tvrdi, njegovi zagovaratelji moraju, u kontekstu istraživanja sa skepticima, iznijeti traženu potporu za svoj realizam ili učiniti ustupak skeptičkim osporavateljima.

Svoj pristup epistemologiji Devitt naziva »naturaliziranim«, jer predlaže da »sam epistemički odnos između ljudi i svijeta postane predmetom znanstvenog proučavanja«. ¹⁴ To pojašnjava:

Naturalizirana epistemologija uzima znanost, a otuda i njene postulate, u velikoj mjeri zdravo za gotovo. A očigledna polazna pretpostavka je... da ti postulati postoje neovisno o svijesti. Ona, dakle, pristupa epistemologiji s realističkog stajališta...¹⁵

Devitt tvrdi da »jednom kad se skeptička problematika napusti u korist naturalizirane epistemologije, dokazi protiv realizma gube svaku uvjerljivost«, dodajući da »jedino realizam objašnjava 'pravilnosti u našem iskustvu'«. ¹⁶ Potonja postavka ukazuje na povratak zaključivanju do najboljeg objašnjenja (o čemu vidi prethodni odjeljak ovoga poglavlja).

¹³ Devitt, *Realism and Truth*, str. 63.

¹⁴ Ibid., str. 64.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., str. 68.

Dva momenta izazivaju probleme. Prvo, već smo iznijeli sumnje glede mogućnosti eksplanatornih razmatranja da odgovore skeptičkom izazovu. Čak i ako realizam ima jedinstvenu eksplanatornu vrijednost, i tako postiže neku vrst eksplanatornog opravdanja, time ne zadobiva potporu koja ne izaziva pitanja. Stoga skeptičko osporavanje ostaje bez odgovora. Drugo, suprotno Devittovoj tvrdnji, naturalizirana epistemologija ne poništava automatski uvjerljivost dokaza protiv realizma. Skeptičko osporavanje ostaje vrijediti dokle god je (a) izazivanje pitanja neprikladno u kontekstu rasprave sa skepticima i (b) realizmu manjka a epistemička potpora. To osporavanje, vidjeli smo, ne počiva na prekomjerno visokim mjerilima spoznaje ili opravdanog vjerovanja. Tu drugu postavku možemo ilustrirati u vezi s W. V. Quineovim naturalizmom u epistemologiji.

Quine smatra da je skeptička sumnja »izdanak znanosti« utoliko što takva sumnja izrasta iz jednostavne fizikalne znanosti o zbiljnosti tijelâ.¹⁷ Jednostavna fizikalna znanost, drži Quine, presudna je za naše razlikovanje zbilje i privida. To gledište navodi Quinea na tvrdnju da je »epistemologija disciplina unutar prirodne znanosti«.¹⁸ Quine je tu tvrdnju motivirao na način koji ide u prilog realizmu, kao što slijedi:

Također sam, na početku, izrazio postojanu vjeru u vanjske stvari – ljude, završetke živaca, pruće, kamenje. Tu vjeru iznova potvrđujem. Isto tako vjerujem, premda možda manje čvrsto, u atome i elektrone i razrede. Kako sad pomiriti sav taj sirovi realizam s pustom slikom što sam je upravo opisao? Odgovor je naturalizam: uvid u to da zbilju valja utvrditi i opisati unutar same znanosti, a ne neke prvotne filozofije.¹⁹

Quineov naturalizam očigledno počiva na načelu lakovjernosti kad je riječ o pouzdanosti naše najbolje znanosti. To načelo podrazumijeva da možemo razložno pretpostaviti pouzdanost naše najbolje znanosti u opisivanju objektivne zbilje. Može li takvo načelo obezvrijediti skeptičko osporavanje?

¹⁷ W. V. O. Quine, »The Nature of Natural Knowledge«, u: S. Guttenplan (ur.), *Mind and Language* (Oxford: Clarendon Press, 1975), str. 67-8.

¹⁸ Ibid., str. 68.

¹⁹ W. V. O. Quine, »Things and Their Place in Theories«, u: Quine, *Theories and Things* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), str. 21.

Možemo prihvatiti, makar samo u svrhu dokazivanja, da je »jednostavna« fizikalna znanost presudna za naše *razlikovanje* između onog zbiljskog i onog prividnog. Ipak, naša fizikalna znanost, bila ona jednostavna ili složena, može ne uspjeti iznijeti objektivno istinita vjerovanja glede onoga što je zbiljsko. Povijest fizikalne znanosti tome svjedoči. Sljedstveno tome, bilo bi shvatljivo (iako, naravno, samim time ne i istinito) da većina tezâ naše fizikalne znanosti nije objektivno istinita. Načela interpretativnog milosrđa, uključujući ona što ih iznose Quine i Donald Davidson, ovdje ne predstavljaju ozbiljan izazov s obzirom na razlikovanje između uvjeta za stvaran sadržaj nekog vjerovanja i uvjeta za *pripisivanje* sadržaja vjerovanja.²⁰

Naturalističko načelo lakovjernosti podrazumijeva da možemo razložno pretpostaviti pouzdanost naše najbolje znanosti u opisivanju objektivne zbilje. Filozofi su malokad uočavali da to načelo samo po sebi nije hipoteza naše najbolje znanosti. Čak i ako su neki znanstvenici usvojili načelo lakovjernosti, to načelo nije znanstvena hipoteza. Ono je prije filozofijsko načelo koje nadilazi prirodnu znanost u užem smislu. Svjedočimo odsustvu sredstva provjere načela lakovjernosti u prirodnoj znanosti. Ključno je, međutim, to da načelo lakovjernosti ne uživa u epistemičku potporu one vrsti što je zahtijevaju skeptici.

Glavno je pitanje: kakvu ne-neispitanu potporu imamo za tvrdnju da je vjerovanje koje zadovoljava načelo lakovjernosti objektivno istinito? Uzmimo da je *znanstvena racionalnost* ona vrst racionalnosti koju nudi tvorba vjerovanja u skladu s načelom lakovjernosti. Pitanje tada glasi: kakvu potporu imamo za tvrdnju da znanstvena racionalnost ukazuje na ono što je objektivno slučaj? Pozivanje na našu najbolju znanost u toj će svezi značiti izazivanje pitanja, čak i ako naša najbolja znanost pruža jednostavnost, obuhvatnost i uspjeh predviđanja u tvorbi vjerovanja. Skeptici su osporavatelji preferiranih temeljnih uvjeta koji zagovaraju jednake prigode. U raspravi sa skepticima, dakle, znanosti se ne iskazuje posebno poštovanje. Naturalizirana epistemologija tako ne uspijeva odgovoriti na skeptički izazov.

²⁰ Vidi W. V. O. Quine, *Word and Object* (Cambridge, MA: MIT Press, 1960) i Donald Davidson, »A Coherence Theory of Truth and Knowledge«, u: Dieter Henrich (ur.), *Kant oder Hegel* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1983). O neučinkovitosti načela milosrđa nasuprot skepticizmu, v. Paul Moser, *Philosophy After Objectivity* (New York: Oxford University Press, 1993), str. 228-37, i Richard Foley, *Working Without a Net* (New York: Oxford University Press, 1993), str. 67-73.

Možda, suprotno dostupnim pokazateljima, Quine načelo lakovjernosti zapravo ne drži našom najboljom znanošću. U svakom slučaju, to ga ne bi izbavilo od skeptičkog izazova, jer pitanja o pouzdanosti naše najbolje znanosti i dalje su tu. Izuzev načela lakovjernosti, Quineov naturalizam opasno skreće prema skepticizmu. Tada bi mu manjkalo osnove za oslanjanje na pouzdanost predviđanja s obzirom na osjetilne kontrolne točke kao smjernice u stvaranju teorija. Naturalist bi tada bio nerazlučiv od skeptika, barem glede skeptičkog osporavanja o kojemu je riječ.²¹

Cirkularnost i intelektualno zadovoljenje

Možda smo pridali prevelik značaj skeptičkom osporavanju i tako predviđeli ono što je uistinu važno u epistemologiji. Richard Foley je u tom smislu ustvrdio:

Istraživanje iziskuje skok intelektualne vjere, a potreba za takvom vjerom ne može se ukloniti daljnjim istraživanjem, bilo ono empirijsko ili filozofijsko ili kakvo drugo. ... Budući da nikad ne možemo imati jamstva da je naše gledanje stvari ispravno, a koja ne bi izazivala pitanja, nikad ne možemo imati jamstva niti da je daljnje istraživanje bez svrhe. Apsolutno znanje hegelovskog sustava, koje od spoznavajućeg uma zahtijeva da bude u cijelosti adekvatan svojim predmetima i da s posve mašnjom izvjesnošću znade da je tome tako, za nas nije mogućnost... Za nas ne može biti takva konačnog oslonca.²²

Mnogi bi skeptici pozdravili takav stav spram istraživanja, s obzirom na njegovo priznanje da ne-neispitana jamstva ispravnosti naših vjerovanja nisu dostupna. Osnovu takvog priznanja očigledno čini Foleyeva primjedba da »ako je predložena metoda istraživanja fundamentalna, ona ne može izbjeći da ne bude upotrijebljena u vlastitu obranu ako se uopće hoće obraniti«. Foley dodaje da »neka pitanja zavrjeđuju da budu izazvana, [i da] su pitanja o pouzdanosti naših temeljnih metoda istraživanja upravo takva pitanja.«²³

21 Za više pojedinosti o tom osporavanju naturalizma, kao i ozbiljan samo-referencijalni problem za Quineov epistemološki naturalizam, v. Paul Moser i David Yandell, »Against Naturalizing Rationality«, *Protosociology* 8/9 (1996): 81-96.

22 Foley, *Working Without a Net*, str. 78.

23 Ibid., str. 77; ibid.

Javljuju se dva pitanja. Prvo, što može poduprijeti zaključivanje iz stava da *ne možemo* izbjeći izazivanje pitanja glede temeljne metode istraživanja na gladište da neka pitanja *zavrjeđuju* da budu izazvana? (To dvojbeno zaključivanje ja ne pripisujem Foleyu, već razmatram kako se primjedbe o izazivanju pitanja mogu razvijati.) To pitanje se odnosi na epistemičku potporu one vrsti koja je relevantna za rasprave sa skepticima. Nije riječ o pragmatičkoj svrsishodnosti, ali čak i kad bi bila, skeptici bi mogli postaviti dodatna pitanja o epistemičkoj potpori za pretpostavke o tome koja su vjerovanja pragmatički svrsishodna. Skeptici će umjesno sumnjati u to da nas kao tragače za istinom nemogućnost da izbjegnemo izazivanje skeptičkih pitanja *ovlašćuje* da izazivamo ta pitanja. Izazivanje skeptičkih pitanja očito može *zapriječiti* naš cilj postizanja istine i izbjegavanja pogreške (osobito u slučajevima kada potiče epistemičku proizvoljnost), i automatski će skeptička pitanja ostaviti bez odgovora. Naša stajalište tada će se činiti epistemički proizvoljnim s obzirom na razumljiva skeptička pitanja. Drugo, s kojim razlogom povezujemo zahtjev za om epistemičkom potporom s potragom za *izvjesnošću*? Skeptičko osporavanje što ga razmatramo nije u sukobu s uobičajenom pretpostavkom da je epistemička potpora proizvoljnim iskazima u pravilu pogrešiva i opovrgljiva te da ne uspijeva osigurati epistemičku izvjesnost. Trebali bismo, dakle, razlučiti zahtjev za om potporom od zahtjeva za izvjesnošću.

Foleyev je cilj osloboditi epistemologiju povezujući je s »egocentričkom racionalnošću«:

Preduvjet egocentričke racionalnosti nije istina ili pouzdanost, čak niti na dulje staze, već prije odsustvo ikakve unutrašnje motivacije bilo za opozivanje ili dopunu naših uvjerenja. Egocentrička racionalnost od nas zahtijeva da imamo uvjerenja koja nas same duboko intelektualno zadovoljavaju – uvjerenja koja nas ne zadovoljavaju tek na površan način, nego koja bi to činila i uz najdublje promišljanje. Biti egocentrički racionalan znači, dakle, biti imun na svojevrsnu samoosudu. Znači to imati uvjerenja koja mi sami u ulozi tragača za istinom ne bismo kritizirali stoga što ih imamo čak ni ako bismo o njima duboko promislili.²⁴

Egocentrička racionalnost tako čuva našu »ulogu tragača za istinom« i time izbjegava zapadanje u puko pragmatičnu racionalnost. U isto vri-

²⁴ Ibid., str. 78-9.

jeme ona isključuje istinitost kao »preduvjet« i time uzima u obzir pogrešivost u pogledu racionalnog vjerovanja. Dosad sasvim dobro.

Problem je u tome što mnogi od nas tragača za istinom, uključivši skeptike, nismo zapravo zadovoljni izazivanjem pitanja kada se suočimo sa skeptičkim izazovima. Osim toga, uslijed očite epistemičke proizvoljnosti pri izazivanju relevantnih pitanja u srazu sa skepticima, to nezadovoljstvo traje i nakon našega najdubljeg promišljanja. Uviđajući to, moramo ustvrditi da nas egocentrička racionalnost ne oslobađa od skeptičkog izazova što nas muči kroz ovo poglavlje. Sam Foley ne želi kazati da nas egocentrička racionalnost automatski spašava od prijetnje skeptičkih izazova, već nas ispravno podsjeća da su »mnoga intelektualno nepoželjna svojstva spojiva s racionalnošću«. ²⁵ To je nedvojbeno točno, ali skeptička osporavanja ostaju neopovrgnuta, a ne-skeptike suočene s njima još se uvijek može optužiti za epistemički proizvoljno izazivanje pitanja. Skeptici će duboko intelektualno zadovoljenje smatrati samo još jednim preferiranim temeljnim uvjetom te pitati kakvu epistemičku potporu imamo za tvrdnju da ono zapravo ukazuje na to kako sa stvarima doista stoji. Dvojbeno je, dakle, hoće li egocentrička racionalnost spasiti umjereni realizam od skeptičkog izazova.

4. Skepticizam: beskoristan ili nedosljedan?

Skepticizam i eliminativni pragmatizam

Richard Rorty trenutno predlaže da preusmjerimo epistemologiju na način da se pitanja o objektivnosti uklone kao »beskorisna«. Možda skeptičko osporavanje iz ovoga poglavlja možemo izbjeći naprosto uklanjajući epistemološka pitanja kao posve beskorisna, čak i ako jesu shvatljiva.

Rorty veli da će svako ograničenje istraživanja poteći od primjedbi suistraživača u »našoj zajednici«, a njegova karakterizacija članova naše zajednice izričito je darwinovska. Mi ljudi smo, prema Rortyju, »životinje s posebnim organima i sposobnostima«, no »one nas ne postavljaju u reprezentativan odnos spram intrinzične naravi stvari u većoj mjeri nego mravojedova njuška ili vještina rajske ptice pri tkanju gnijezda«. ²⁶ Rorty

²⁵ Ibid., str. 80-1.

²⁶ Richard Rorty, »Putnam and the Relativist Menace«, *The Journal of Philosophy* 90 (1993): 449.

usto tvrdi da »trebamo vidjeti što se događa ako (prema riječima Jean-Paula Sartrea) ‘pokušamo izvesti cjelovit zaključak iz dosljedno ateističkog stajališta’, stajališta na kojem nas izrazi poput ‘bit ljudskog života’ više ne odvrćaju od odsustva pogleda Božjeg oka«.27 Rorty preporuča da »o našem odnosu spram ostatka univerzuma razmišljamo pod vidom kauzalnosti, a ne reprezentativnosti«, i to zbog toga što su Darwin, Dewey i Davidson takvo gledište učinili obećavajućim.28

Rorty danas priznaje da su mnoge njegove ranije kritike tradicionalnih filozofijskih distinkcija i tema bile neumjesne:

Nisam trebao govoriti o »nestvarnim« ili »zbrkanim« filozofijskim distinkcijama, već prije o distinkcijama za čiju se uporabu pokazalo da ne vodi nikamo te da donosi više nevolja nego koristi. Za pragmatiste poput Putnama i mene, pitanje uvijek treba biti: »Čemu to služi?«, prije negoli »Je li stvarno?« ili »Je li zbrkano?« Kritika ostalih distinkcija i problematike filozofa trebala bi se odnositi na razmjernu beskorisnost, prije nego na »besmislenost«, »tlapnju« ili »nesuvislost«.29

Rorty dakle drži da mjerila filozofijske prosudbe postavlja *korisnost* prije negoli zbiljnost, ili čak očita zbilja. To se uklapa u Rortyev antiepistemološki, antirepresentacionalistički pragmatizam.

Danas se glavna Rortyjeva kritika raznih tradicionalnih distinkcija unutar epistemologije (primjerice razlikovanja subjekt-objekt, shema-sadržaj i zbilja-privid) odnosi na njihovu lišenost adekvatne korisnosti. Općenitije, Rorty krivi tradicionalnu epistemologiju (više-manje, epistemologiju u tradiciji Platonova *Teeteta*) zbog pretpostavke da je istina nešto što možemo i trebamo pokušati otkriti. On primjećuje:

Kazati da trebamo odbaciti ideju istine koja tamo vani čeka da bude otkrivena ne znači kazati da smo otkrili kako tamo vani nema istine. Znači to da bi u naše svrhe bilo najbolje prestati u istini gledati dubok

27 Ibid., str. 449.

28 Ibid. Usp. Richard Rorty, »Antirepresentationalism, Ethnocentrism, and Liberalism«, u: Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1* (New York: Cambridge University Press, 1991), str. 7. Za kritičku raspravu o Rortyevu sadašnjem antirepresentacionalističkom pristupu realizmu, v. Paul Moser, »Beyond Realism and Idealism«, *Philosophia* 23 (1994): 271-88.

29 Rorty, »Putnam and the Relativist Menace«, str. 445.

problem, temu od filozofijskog interesa, ili u »istinitom« vidjeti pojam kojim se nagrađuje »analiza«. »Bit istine« je beskorisna tema, koja u tom pogledu nalikuje na »bit čovjeka« i »bit Boga«, a razlikuje se od »biti pozitrona« i »biti edipovske fiksacije«. ³⁰

Rorty zahtijeva da rječnik tradicionalne epistemologije nadomjestimo novim pragmatističkim rječnikom koji će nam omogućiti da »prestanemo« s tradicionalnom epistemologijom, uključujući filozofijsko istraživanje o skepticizmu. Rorty tako nudi epistemološki analogon eliminativnome materijalizmu, gledištu prema kojemu uobičajeni psihologijski rječnik valja nadomjestiti »boljim«, materijalističkim rječnikom.

Nazovimo Rortyjevo antiepistemološko, antireprezentacionalističko gledište *eliminativnim pragmatizmom*. Njegova je glavna negativna teza da su rječnik, problemi i ciljevi tradicionalne epistemologije beskorisni i da su im potrebni pragmatistički nasljednici. Njegova je glavna pozitivna teza da je »sve što bi filozofija trebala činiti uspoređivanje i suprotstavljanje kulturnih tradicija«, to jest »proučavanje komparativnih prednosti i nedostataka raznih načina govorenja što ih je naša vrsta izumila«. ³¹ Eliminativni pragmatizam zastupa filozofijsku bespotrebnost pitanja o tome kakav svijet doista jest te preporuča središnju filozofijsku važnost onoga što je unosno, probitačno i korisno. Rorty naglašava *korisnost*, ne mnijenje većine. Kao što kaže: »Ne sjećam se da sam ikad, čak ni kad bih najdublje zabrazdio, govorio bilo o zajamčenoj ili o istini određenoj glasovima većine.« ³²

Javlja se niz pitanja: korisno *za koga?* *Na koji način* korisno? Korisno *u kojoj mjeri* i *koliko dugo?* Budući da se Rorty ne bavi tim pitanjima, njegov eliminativni pragmatizam odupire se preciznoj formulaciji. Rečeno gledište, međutim, izaziva ozbiljniji problem. Razmotrimo pretpostavku eliminativnog pragmatizma prema kojoj je neka tvrdnja za nas prihvatljiva onda i samo onda ako nam je korisna. (Dopustimo Rortyu da odabere bilo koje shvaćanje *korisnog* koje nalazi korisnim.) Taj je pristup prihvatljivosti eksternalistički utoliko što ne iziskuje niti da budemo svjesni niti da budemo kadri pristupiti korisnosti onoga što nam je prihvatljivo. Puka korisnost, prije negoli dostupna korisnost, određuje prihvatljivost.

³⁰ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, str. 8.

³¹ Rorty, *Consequences of Pragmatism*, str. xxxvii, xl.

³² Rorty, »Putnam and the Relativist Menace«, str. 454.

Neki filozofi skloni internalizmu drže da nam sve što nam se očituje kao racionalno prihvatljivo mora biti dostupno. To, međutim, nije naš problem.

Problem je u tome da će nam, ako korisnost određuje prihvatljivost na način što ga podrazumijeva eliminativni pragmatizam, neko gledište biti prihvatljivo onda i samo onda ako je *istinito, dakle ako je činjenično slučaj*, da nam je to gledište korisno. Pozivanje na korisnost, dakle, podrazumijeva nešto u vezi sa stvarnim činjenicama i zbiljskom istinom glede korisnosti. Nazovimo to *zahtjevom činjeničnosti* koji se postavlja pred eliminativni pragmatizam. Zahtjev činjeničnosti, premda ga Rorty zanemaruje, pokazuje da eliminativni pragmatisti ne izbjegavaju – i, rekao bih, ne mogu izbjeći – razmatranja o istinskoj naravi stvari, o tome kako sa stvarima doista stoji. Takav implicirani minimalni realizam ne mogu lako izbjeći čak niti pragmatisti.

Pragmatisti bi se zahtjevu činjeničnosti mogli suprotstaviti gledištem da nas se treba ticati samo ono u što nam je korisno (a ne istinito) vjerovati glede onoga što je za nas korisno. Moglo bi se činiti da takav odgovor promiče pragmatizam, no on je u konačnici manjkav, ako ne i neupotrebljiv. On stvara dilemu: ili će važno pitanje ostati bez odgovora ili će doći do neplauzibilnog regresa. Neodgovoreno a važno pitanje glasi: mora li, u određenom slučaju, biti *istina* da je za nas korisno vjerovati u nešto glede toga što je za nas korisno? Neplauzibilni regres proizlazi iz primjene rečenog odgovora na sve razine ispitivanja toga mora li biti istina da je korisnost valjana. Ishod je beskonačan regres sve složenijih tvrdnji o tome što je za nas korisno. Sam Rorty nije se priklonio takvom regresu, i to mu služi na čast. Ista prijetnja regresa predstavlja nevolju za svako pozivanje na puki sporazum oko toga što je za nas korisno. Ako stvarna činjenica u vezi sa sporazumom izostaje, bit ćemo prepušteni regresu glede spoznaje. Kao što je uočeno u prvom odjeljku, neizbježnost iznošenja tvrdnje s obzirom na ono što je činjenično odnosi se na *svaki* iskaz, a ne samo na iskaze pragmatizma.

Budući da sprječava neplauzibilan beskonačan regres, zahtjev činjeničnosti je neizbježan. Iz toga slijedi da eliminativni pragmatizam prihvatljivost čini funkcijom toga kako sa stvarima doista stoji, barem u pogledu stvarne korisnosti za nas. S obzirom na zahtjev činjeničnosti, možemo lako oživiti tradicionalna epistemološka pitanja, uključujući ona skeptička, o tome što je zapravo korisno. Možemo, primjerice, pitati je li *istina* da je neko gledište za nas korisno, imamo li čvrste *dokaze* da je to istina, pa čak i to imamo li ne-neispitanu potporu tome da je to istina.

Tradicionalna epistemologija može, dakle, napredovati čak i na temelju eliminativnog pragmatizma. Štoviše, eliminativni pragmatizam pokreće pitanja ključna za tradicionalnu epistemologiju, uključivši skeptička pitanja. Ovdje, dakle, ne postoji problem za tradicionalnu epistemologiju ili za skeptičko osporavanje o kojemu govori ovo poglavlje.

Što je sa statusom samog eliminativnoga pragmatizma? Predmnijeva li se da on nudi *istinit* iskaz o prihvatljivosti? Teži li karakterizirati *zbiljsku narav* prihvatljivosti, to kako s prihvatljivošću *zapravo* stoji? Pretpostavimo da jest tako. On tada iznosi karakterizaciju koja se kosi s njegovim vlastitim mjerilima. U tom slučaju, eliminativni pragmatizam je u opreci spram vlastite pretpostavke da bismo iz filozofije trebali ukloniti pitanja o tome kako sa stvarima doista stoji. On uslijed toga na neugodan način pobija sama sebe te čini ono za što kaže da ne bi trebalo činiti. Time krši vlastiti normativni standard za teorije. Stabilne teorije, u filozofiji i drugdje, izbjegavaju svaku takvu grešku samopobijanja.³³ U skladu s prethodnim primjedbama, možemo također pokrenuti tradicionalna skeptička pitanja o samom eliminativnome pragmatizmu. Primjerice, dade li se tvrdnja eliminativnog pragmatizma o prihvatljivosti epistemički poduprijeti tako da se ne izazivanja pitanja?

Ako eliminativni pragmatizam ne pruža, ili čak ne teži pružiti, karakterizaciju stvarne naravi prihvatljivosti vjerovanja, zašto bismo se njime zamerali ako nam je cilj karakterizirati prihvatljivost vjerovanja? S obzirom na taj cilj, ne bismo se njime trebali zamarati, jer je on tada irelevantan, *beskorištan* za našu svrhu. Razmatranja o korisnosti, za pragmatizam svagda značajna, mogu se tako primijeniti protiv samog eliminativnoga pragmatizma. Pragmatisti previđaju tu potencijalnu poteškoću za svoj pragmatizam. Ako je uistinu antireprezentacionalan, Rortyev pragmatizam imat će poteškoća pri usvajanju bilo kakva govora o prihvatljivosti vjerovanja, jer je vjerovanje nepopravljivo reprezentacionalno. Možda je, dakle, njegov pragmatizam posve irelevantan za pitanja racionalnog vjerovanja ili rasuđivanja.

Pred nama je sad jednostavna dilema u vezi s Rortyevim antiepistemološkim stanovištem: ili eliminativni pragmatizam sama sebe pobija, ili je irelevantan za tipičnu epistemološku potragu za prikazom epistemičke prihvatljivosti ili opravdjivosti. Ta se dilema odupire lakim odgovorima te ukazuje na to da eliminativni pragmatizam ne uspijeva osporiti

³³ Za više pojedinosti o samo-pobijanju i primjeni na naturaliziranu epistemologiju, v. Moser i Yandell, »Against Naturalizing Rationality«.

tradicionalnu epistemologiju i tradicionalne skeptičke brige. Mnogi od nas, u svakom slučaju, teoriju koja sama sebe pobija ne nalaze korisnom s obzirom na naše teorijske ciljeve u pogledu epistemičke prihvatljivosti. Dakle, prema mjerilima samog Rortyeva eliminativnog pragmatizma, samopobijanje nas dovodi u nevolju.

Na što zapravo Rorty misli kad govori da je njegov eliminativni pragmatizam »bolji« od tradicionalnih pristupa epistemologiji? On kaže:

Recimo da, u nekom dovoljno širokom smislu, ja naprosto želim stare pojmove zamijeniti novima. Želio bih ono »bolje« (u kontekstu »boljih standarda zajamčene dokazivosti«) protumačiti kao »ono što će se *nama* činiti bolje«... Niti vidim što bi ovo »nama« ovdje moglo značiti osim: nama obrazovanima, sofisticiranima, tolerantnim liberalima, ljudima koji su uvijek voljni čuti drugu stranu, domisliti se svim implikacijama itd. – onoj vrsti ljudi, ukratko, za koju se Putnam i ja, u našem najboljem izdanju, nadamo da joj pripadamo.³⁴

Ako traži »bolje standarde zajamčenog tvrđenja«, Rorty će očigledno biti obvezan reprezentacijskim entitetima kao što su vjerovanja. Samo reprezentacijski entiteti mogu biti zajamčeno dokazivi, barem u standardnome smislu. Možda, dakle, Rortyev pragmatizam na koncu i nije antirepresentacionalan. Pa ipak, Rortyeva je karakterizacija »boljeg« manjkava, možda čak i u pogledu upotrebljivosti. Njome se »bolje« tumači kao »čini nam se *boljim*«, pa se »bolje« (sam pojam koji zahtijeva razjašnjenje) koristi u iznesenom eksplanansu. Osim toga, »mi« se objašnjava pod vidom one vrste ljudi za koju se Rorty i drugi nadaju da joj, u svome *najboljem* izdanju, pripadaju, oslanjajući se nejasan pojam najboljeg. Netko, dakako, može biti voljan da »čuje drugu stranu«, ali onda to iracionalno odbaci. Od skupine čije će »izgledanje boljim« odrediti ono što *jest* bolje prema standardima zajamčene dokazivosti svakako se zahtijeva više. Do epistemološke »boljosti« puno je prelako doći s obzirom na Rortyeva labava društvena mjerila. Uslijed toga, Rortyev standard »boljosti« uvelike je beskoristan pri rješavanju epistemoloških raspri. K tome, budući da nema nužne veze između onoga »što će nam se činiti boljim« i što je za nas »zapravo korisno«, Rortyeva karakterizacija označava odstupanje od pragmatizma, nasuprot cilju što ga izriče.

³⁴ Rorty, »Putnam and the Relativist Menace«, str. 455, 451-2.

Rorty svoj pragmatizam očito drži nedodirljivim za onu vrst samopobijanja što smo je prethodno ustanovili. On tvrdi: »Moja strategija za izazivanje samoreferencijalnih poteškoća u koje 'Relativist' neprestano zapada sastoji se u prebacivanju svega s epistemologije i metafizike na kulturalnu politiku, ... na predlaganje onoga s čime bismo trebali pokušati.«³⁵ Tim se prebacivanjem, međutim, ne izbjegava problem samopobijanja, jer su tvrdnje o tome što bismo *trebali pokušati* izravno analogne tvrdnjama o tome što je *za nas korisno*. Rortyev pokušaj »pragmatičkog opravdanja [eliminativnog] pragmatizma« stvara neugodnu dilemu koja je maloprije uočena, osim ako posrijedi nije neki neobičan, dotad nerazjašnjen pristup dokazivanju. Rorty je sklon navoda lišenom pristupu istini, ali nije iznio teoriju dokazivanja koja bi uklonila važnost epistemoloških pitanja u svjetlu spomenute dileme glede njegova pragmatizma.

Pragmatist bi mogao preporučiti da naprosto uklonimo svaki govor o prihvatljivom vjerovanju. Možda iznenađuje da Rorty to ne predlaže, s obzirom na to (a) da je on antrirepresentacionalist i (b) da je vjerovanje bitno reprezentacijsko. Takav bi prijedlog, međutim, Rortya spriječio da iznese vlastiti pragmatizam kao prihvatljiv a tradicionalnu epistemologiju kao neprihvatljivu. Rortyu bi tada preostala neka vrst vrijednosnog nihilizma. Mravojedi možda ne prave vrijednosne sudove u normativnom smislu, ali mi ljudi to činimo, i samo bi kakav očajni teoretičar ustvrdio drukčije. Ukratko, dakle, Rortyev eliminativni pragmatizam ne unapređuje tradicionalnu epistemologiju, već prije pati od samopobijanja. On, naposljetku, ne postavlja nikakvu zbiljsku poteškoću pred skeptičko osporavanje o kojemu je u ovom poglavlju riječ.

Je li skepticizam nedosljedan?

William Lycan je uobičajeni skeptički zahtjev optužio za »proturječnost«. Trebamo se, dakle, pitati odnosi li se ta optužba na skeptičko osporavanje što ga propitujemo. Predmet općenite skeptičke zabrinutosti Lycan vidi u tome da se, »ako su kanoni [opravdanja] konačni i ne mogu sami biti opravdani, čini da su oni epistemički *proizvoljni*, da je riječ o pravilima kojima se ljudska bića slučajno služe, možda čak o pravilima za koja su ljudi sazdana da se njima služe, ali to ih niukoliko ne opravdava u

³⁵ Ibid., str. 457.

normativnom smislu koji dolikuje epistemologiji«. ³⁶ Uočite kako je Lycan zasad identificirao zabrinutost u pogledu *opravdanja*, a ne rasuđivanja koje izaziva pitanja.

Lycan odgovara na skeptičku zabrinutost odbacivanjem proturječna pozadinskog zahtjeva:

Pod prijetnjom cirkularnosti ili regresa, mi znamo da će neke epistemičke metode ili postupci (bilo eksplanatorne metode ili kakve druge) biti temeljni; ako dakle neki teoretičar tvrdi da je otkrio neku takvu temeljnu epistemičku metodu, a fortiori je neprikladno na to odgovoriti zahtjevom za njeno opravdanje, u smislu njene dedukcije iz nekog temeljnijeg načela – to je štoviše proturječno. Osnovne epistemičke norme, poput moralnih (i logičkih) normi, opravdavaju se ne time što ih se deducira iz temeljnijih normi (očigledna nemogućnost), nego time što specifične, pojedine normativne uvide i druge relevantne podatke mogu razvrstati u odgovarajuće pregratke na ekonomičan i poučan način. Skeptička primjedba o kojoj je riječ je tautološka, a njen je zahtjev proturječan. ³⁷

Jasno je da bi skeptici bili krivi za proturječje kad bi dopuštali postojanje temeljnih epistemičkih normi i zahtijevali da se te norme deduciraju iz temeljnijih normi. Skeptički zahtjev iz ovoga poglavlja, međutim, sastoji se u tome da realisti ne izazivaju bit shvatljivih pitanja skeptika glede istinitosti umjerenog realizma i adekvatnosti temeljnih uvjeta za takav realizam s obzirom na njihovo ukazivanje na objektivnu zbilju. Potonji zahtjev ne uključuje upravo uočeno proturječje. Konkretno, on ne podrazumijeva da se temeljne epistemičke norme imaju deducirati iz temeljnijih normi.

Lycan govori o skeptiku koji (a) uzima zdravo za gotovo da su vjerovanja zajamčena određenim metodama korisna i vode uspjehu u traženju cilja, ali (b) postavlja sljedeće pitanje: s kojim neovisnim razlogom mislimo da ona *odgovaraju zbilji*? ³⁸ Lycan navodi primjedbu prema kojoj mi ne možemo napustiti našu perspektivu prvog lica da bismo svoja vjerovanja

³⁶ William Lycan, *Judgement and Justification* (New York: Cambridge University Press, 1988), str. 134.

³⁷ Ibid., str. 135-6.

³⁸ Ibid., str. 136-7.

usporedili s objektivnom zbiljom, ali drži kako se »ta primjedba doima besmislenom«. ³⁹ U skladu s potonjim zapažanjem, Lycan poistovjećuje svoju eksplanacionističku epistemologiju s pragmatizmom, i to na temelju toga što su eksplanatorne odlike pragmatičke odlike koje vjerovanja čine korisnima. ⁴⁰ Možda on, dakle, predlaže odgovor na skeptičke izazove sličan spomenutom Rortyevu pragmatizmu. Osobito je moguće da Lycan dijeli Rortyjevo gledište prema kojemu primjereni odgovor na neka skeptička pitanja glasi naprosto: ta pitanja nisu korisna; ona su besmislena.

Već smo vidjeli neke nedostatke pragmatističkih pokušaja da se obesnaže skeptička osporavanja. Ono što je tu sada ključno jest da skeptičko osporavanje iz ovoga poglavlja može biti veoma važno, ili »korisno«, pri osvjetljavanju granica ljudskog rasuđivanja u raspravama s pronicavim skepticima. Poblizje kazano, to osporavanje može ukazati na to da, premda se načelno suprotstavljamo izazivanju biti pitanja zbog iz njega proishodeće epistemičke proizvoljnosti, ne možemo izbjeći izazivajuće pitanja kad se suočimo s nekim shvatljivim skeptičkim pitanjima.

Činjenica da ne možemo odgovoriti na skeptički izazov iz ovoga poglavlja ne pokazuje, niti na bilo koji način naznačuje, kako je taj izazov beskoristan ili besmislen. Naprotiv, pouka koja iz njega proizlazi vrlo je značajna za naše razumijevanje granica ljudskog rasuđivanja, osobito u kontekstu rasprava s pronicavim skepticima. Antiskeptici moraju objasniti zašto izazivanje biti pitanja nasuprot skeptičkom izazovu ne podupire epistemičku proizvoljnost one vrste koju nalazimo, i obično joj se suprotstavljamo, u paradigmatiskim slučajevima cirkularnog zaključivanja. To je glavni eksplanatorni izazov što ga postavlja skepticizam. Ni Lycan niti bilo koji drugi antiskeptik nije iznio potrebno objašnjenje. Skeptičko osporavanje stoga ostaje neokrnuto te je i dalje izravno relevantno za umjereni realizam. Iako se osporavanje usredotočuje na cirkularnost u obranama umjerenog realizma, ono se odnosi na svaku vrst potkrepe ili dokaza prvoga ili višeg reda, relevantnih za vjerovanja koja uključuju umjereni realizam. Cirkularnost se javlja uslijed skeptičkih pitanja o istinitosti vjerovanjâ zasnovanih na potkrepi ili dokazima prvoga ili višeg reda što ih netko preferira.

Na stranu gledišta Lycana i Rortya, čest antiskeptički postupak teži pokazati da sami skeptici moraju pretpostaviti određen epistemički status

³⁹ Ibid., str. 137.

⁴⁰ Ibid., str. 134.

za svoje premise i zaključke te time protusloviti svome zvaničnom stajalištu. (Takav bi se ishod ticao onoga što skeptici *moraju pretpostaviti*, a ne samog skepticizma kao teze.) Pri tom se postupku skepticizam katkad optužuje za samoreferencijalnu nedosljednost ili kakvo drukčije samopobijanje. Istinitost te optužbe ne bi sama po sebi potkrijepila umjereni realizam, ali bi obesnažila skeptičko osporavanje usmjereno na filozofe koji teže obraniti realizam. Možda skeptičko osporavanje iz ovog poglavlja pati od neke vrsti samopobijanja, zahvaljujući nekim svojim implikacijama.

Javlja se dva pitanja. Prvo, moraju li skeptici pretpostaviti da njihovo osporavanje realizma ne izaziva bit pitanja, bilo s obzirom na njihova vlastita pitanja ili s obzirom na pitanja što ih postavljaju realisti? Drugo, izaziva li skeptičko osporavanje iz ovog poglavlja i sâmo bit pitanja na način koji podriva njegov epistemički značaj? Čak i jedno pitanje može, uslijed svojih implikacija, izazivati bit pitanja.

Razlikujmo dvije skupine skeptika: skeptike koji naprosto postavljaju neugodna antirealistička pitanja (kao što su ona iz ovog poglavlja koja se tiču epistemičke potpore) i skeptike koji iznose antirealističke teze i dokaze. Nazovimo one prve *interrogativnim* skepticima a potonje *deklarativnim* skepticima. Deklarativni skeptici koji od umjerenih realista zahtijevaju epistemičku potporu iznose shvatljive teze i čak argumente. Možemo, dakle, pitati moraju li deklarativni skeptici predmnijevati da same njihove teze ne izazivaju bit pitanja i da, osim toga, počivaju na toj potpori. To pitanje izaziva drugo: moraju pretpostaviti – *radi čega?* Vjerojatan je odgovor: moraju pretpostaviti da bi skeptičko osporavanje uspjelo. Skeptici, dakako, mogu iznositi teze samo radi dokazivanja, kako bi iz antiskeptičke pozicije izvukli neugodan ishod.

S obzirom na skeptičko osporavanje iz ovoga poglavlja, interrogativni i deklarativni skeptici uspjjet će onda i samo onda ako, prema uzoru na njihovo antirealističko osporavanje, ne raspoložemo značajnom naznakom epistemičke potpore umjerenom realizmu. Ne postoji, dakle, zahtjev za pretpostavljenim ili stvarnim epistemičkim statusom protivnim skepticizmu. Je li, međutim, riječ o načelu lakovjernosti za skeptike i stoga o dvostrukim mjerilima u nadmetanju između skeptika i realista? Jesmo li proizvoljno i nepravedno prebacili epistemički teret sa skeptika na realiste? Nesumnjivo će se mnogi realisti na to požaliti.

Interrogativni skeptik, koji iznosi izazovna antirealistička pitanja ne nudeći teze ili dokaze, ne potrebuje načelo lakovjernosti za skepticizam.

Lišeni značajnije naznake epistemičke potpore umjerenom realizmu, interogativni skeptici će svojoj potencijalnoj publici prepustiti da iz neuzvrćena skeptičkog izazova izvuče odgovarajuću pouku. Umjereni realisti, nasuprot tome, iznose spornu ontološku tezu o objektivnom svijetu i time sebi natovaruju teret epistemičke potpore neprimjenjiv na interogativnog skeptika. Umjereni realisti nasljeđuju teret epistemičke potpore od svoga umjerenog realizma. Pitalački skeptici nemaju odgovarajuće sporno ontološko stajalište. Stoga nemaju niti odgovarajućeg tereta epistemičke potpore. Takva neravnoteža između dvaju tabora tvori svako postojeće epistemičko razlikovanje.

Što je s deklarativnim skepticima? Ne promiču li oni epistemičku sumnju uživajući pritom koristi koje su njome zabranjene? I deklarativni i interogativni skeptici mogu izvući korist iz činjenice da njihovo skeptičko osporavanje ne bi samo po sebi trebalo biti stvar spora s obzirom na naše dolično suprotstavljanje izazivanju biti pitanja u filozofijskoj raspravi. Ta je suprotstavljenost dolična zbog prijetnje epistemičke proizvoljnosti što ga donosi izazivanje pitanja. Antiskeptici nisu objasnili zašto izazivanje pitanja nasuprot skeptičkom izazovu nije izlika za epistemičku proizvoljnost koja je na djelu, i kojoj se obično suprotstavljamo, u tipičnim slučajevima kružnog zaključivanja. Već smo identificirali taj ključni eksplanatorni izazov što ga pružaju skeptici, a sad možemo vidjeti koja je njegova uloga u odgovaranju na pitanje o prebacivanju tereta.

Skeptički izazov iz ovoga poglavlja ne uvodi epistemički standard stran umjerenim realistima. On prije razabire skeptičku implikaciju epistemičkog standarda što su ga već (ispravno) usvojili tipični umjereni realisti. Prethodnička uloga tog standarda među realistima očituje se u njihovu stavu spram uobičajenih slučajeva kružnog zaključivanja, naročito epistemičke proizvoljnosti prisutne u takvim slučajevima. Skeptičko osporavanje iz ovoga poglavlja uistinu nije ništa drugo doli poziv na epistemičku dosljednost u gledištima umjerenih realista. Oni se inače dolično suprotstavljaju izazivanju biti pitanja, ali nemaju načelne osnove da bi načinili iznimku u slučaju skeptičkog osporavanja. Skeptici koriste to razmatranje u svome osporavanju glede odsustva potpore umjerenom realizmu.

Skeptičko osporavanje iz ovoga poglavlja bilo bi neučinkovito kad bi i samo izazivalo bit pitanja suočeno s umjerenim realistima. U tom bi ga slučaju realisti mogli plauzibilno osporiti kao epistemički proizvoljno na način na koji je to kružno zaključivanje. Deklarativni skeptici, dakle, čine dobro kad ne osporavaju realiste tezama koje izazivaju bit pitanja,

dok interogativni skeptici čine dobro ne osporavajući realiste pitanjima koja izazivaju bitna pitanja zbog svojih implikacija. Skeptički izazov iz ovog poglavlja ilustrira činjenicu da se skeptici ne trebaju upuštati u takvo izazivanje pitanja. Naravno, skeptici ne moraju započeti od pretpostavke da umjereni realisti uistinu postoje. Oni mogu održavati svoju priču na pretpostavci zamišljenih umjerenih realista. Ishod će biti isti: skeptičko osporavanje i dalje je neosporeno, i stoga prijetnja epistemičke proizvoljnosti ostaje.

5. Zaključak

Pretpostavimo da ne možemo odgovoriti na skeptičko osporavanje da bismo iznijeli bitnu epistemičku potporu umjerenom realizmu. Što iz toga slijedi? Prvo, realisti ne mogu opovrgnuti, niti se čak obraniti od glasovita protagonista drame zapadne epistemologije, od pronicavog skeptika. Drugo, ljudsko rasuđivanje je ograničenije i manje plodotvorno no što to predmnijevaju mnogi epistemolozi. Treće, skeptičko osporavanje moramo na neki način staviti u zagrade želimo li nastaviti s konstruktivnom epistemologijom.⁴¹ Ne možemo, međutim, zaključiti da je realizam lažan, neopravdan ili neizvjesno istinit. Epistemička potpora koja ne zaobilazi bit pitanja možda i nije preduvjet za opravdanje ili spoznaju. Barem nitko nije pokazao da jest. Unatoč tome, učinit ćemo dobro uzmemo li skeptički izazov ozbiljno, kako bismo utvrdili ograničenja ljudskog rasuđivanja. Važan ishod toga bit će veća mudrost, kao i epistemička skromnost.

⁴¹ Vidi Moser, *Philosophy After Objectivity*, za pojedinosti u vezi s potonjom tvrdnjom.

Što je znanje?

Linda Zagzebski

1. Uvod: Predmet znanja i sastavnice znanja

Znanje je visoko vrednovano stanje u kojemu je osoba u kognitivnom dodiru sa zbiljom. Ono je, dakle, odnos. S jedne strane odnosa je svjetsni subjekt, a s druge strane odsječak zbilje s kojim je spoznavalac u izravnom ili neizravnom odnosu. Dočim je izravnost stvar stupnja, znanje stvari prikladno je smatrati izravnim oblikom znanja, u usporedbi s kojom je znanje o stvarima neizravna. Prvo se često naziva *spoznajom po poznavanju* budući da je subjekt u iskustvenom dodiru s odsječkom spoznajne zbilje, dok je potonje *propozicionalno znanje*, jer je ono što subjekt spoznaje istinit sud odnosno propozicija o svijetu. Poznavanje Ratka primjer je znanja po poznavanju, dok je znanje *da* je Ratko filozof primjer propozicionalnog znanja.¹ Spoznaja po poznavanju ne uključuje samo znanje osoba i stvari već i znanje vlastitih mentalnih stanja. U stvari, spoznavaočeva vlastita mentalna stanja često se drže najizravnije spoznatljivim odsječkom zbilje.

O propozicijskoj spoznaji raspravljalo se mnogo iscrpnije nego o spoznaji po poznavanju, i to iz barem dva razloga. S jedne strane, sud (propozicija) je oblik u kojemu se znanje pripoćuje, pa se propozicijska spoznaja može prenijeti s jedne osobe na drugu, dok je sa spoznajom po poznavanju to nemoguće, barem ne na neki jednostavan način.² S tim povezani razlog jest uobičajena pretpostavka da zbilja ima propozicijsku

1 Neki su filozofi nastojali svesti jedan od tih oblika spoznaje na drugi.

2 Vidi Kierkegaardov pojam neizravnog pripoćavanja u vezi s njegovim gledištem o tome kako se ima pripoćavati istina ili subjektivnost, za koju on vjeruje da je nepropozicijska. Ta se ideja javlja kroza sva njegova djela, ali osobito u *Zaključnom neznanstvenom postskriptumu*.

strukturu, ili barem da je sud glavni oblik u kojemu zbilja postaje shvatljivom za ljudski um. Iako me, dakle, moje iskustvo u pogledu Ratka vodi poznavanju Ratka, a moje iskustvo s vlastitim čuvstvima spoznaji o tome kako je to imati takva čuvstva, kao teoretičarki nije mi nimalo lako odgovoriti na pitanje »Što je znanje?« bilo u jednom ili drugom slučaju. Predmet spoznaje lakše se tumači kad je riječ o sudu. U ovom ću članku slijediti uobičajenu proceduru usredotočavanja na propozicijsku spoznaju, ali čineći to uviđam da teorijska prikladnost propozicijske spoznaje ne podrazumijeva nužno njenu veću važnost.

Sudovi su istiniti ili lažni, ali samo istiniti sudovi na željeni način povezuju spoznavaoca sa zbiljom. Predmet spoznaje u smislu od najvećeg interesa za filozofe, dakle, obično se uzima kao istinit sud. Pitanja o biti istine, sudova i zbilje odreda su metafizička. Iz tog razloga epistemolozi glavninu svojih napora obično ne usmjeravaju na ta pitanja kada pišu kao epistemolozi, pa se rasprave o spoznaji najčešće ne sabiru oko predmeta spoznaje, već na svojstva koja neko stanje čine stanjem spoznavanja. Prikazi spoznaje, dakle, usmjeravaju pozornost na spoznavalački odnos i fokusiraju se više na stranu subjekta u odnosu nego na stranu objekta.

Dosad smo vidjeli kako je spoznaja odnos između svjesnog subjekta i nekog odsječka zbilje, koja se obično shvaća posredovanom putem istinitog suda, a najveći dio epistemološke pozornosti posvećuje se strani subjekta u tom odnosu. U stanju spoznaje spoznavalac je u odnosu s nekim istinitim sudom. Najopćenitiji način označavanja odnosa između spoznavaoca i spoznavanog suda sastoji se u tome da ga on drži istinitim, a taj se odnos obično naziva stanjem vjerovanja. Na ideji da je stanje spoznavanja vrsta stanja vjerovanja temelji se gotovo univerzalna praksa u epistemologiji da se znanje definira kao istinito vjerovanje plus nešto drugo. No to je gledište diskutabilno, jer povijest epistemičkih pojmova pokazuje da su se vjerovanje i znanje katkad smatrali međusobno isključivim epistemičkim stanjima. Bilo je to ili stoga što se držalo kako znanje i vjerovanje imaju različite predmete ili otud što se držalo prikladnim ograničiti raspon vjerovanja na epistemička stanja vrijednosno podređena stanju znanja.³ Prvi problem riješen je na zadovoljstvo gotovo svih suvremenih epistemologa usvajanjem raširenog gledišta prema

3 Platon se koristio obojim razlozima da bi zastupao gledište kako se predmeti znanja (*episteme*) i mnijenja (*doxa*) razlikuju. V. naročito analogiju s crtom u *Državi* 509d-511e te znamenitu alegoriju spilje 514a-518d.

kojemu su sudovi ujedno predmeti vjerovanja i znanja te se isti iskaz može spoznavati ili se u nj može vjerovati. Netko dakle može znati danas ono u što je jučer samo vjerovao – recimo, da će njegova omiljena momčad danas pobijediti. Ako je to točno, nema zamjerke shvaćanju da je znanje oblik vjerovanja na temelju razlike u njihovim predmetima. Drugi problem može se riješiti utvrđivanjem kako vjerovati znači *misлити uz pristanak*, koja odredba potječe od Augustina.⁴ Budući da je neosporno kako propozicijski spoznavati, među ostalim, znači neki sud držati istinitim, i ako pristajati uz neki sud znači upravo držati ga istinitim, onda iz Augustinove odredbe vjerovanja slijedi da je spoznavanje oblik vjerovanja.⁵

Razložno je, dakle, tvrditi kako je znanje oblik vjerovanja, no to ne pomaže nužno u potrazi za definicijom spoznaje, jer i sam pojam vjerovanja potrebuje definiciju, a ima filozofa koji tvrde da je taj pojam nadživio svoju upotrebljivost.⁶ Ipak, raširena je pretpostavka da je pojam vjerovanja jasniji i manje sporan od pojma spoznaje. A tome mora biti tako smjera li uobičajena praksa definiranja znanja kao oblika vjerovanja na to da bude ne samo istinita već i razjašnjavajuća. Držim da je ta pretpostavka točna, ali je neću braniti.

Iz onoga što je dosad rečeno slijedi da je znanje oblik vjerovanja u neki istinit sud. Na toj točki proces definiranja spoznaje postaje teži i otvoreniji za raspravu. Sve strane se slažu u tome da je znanje dobro stanje, dobro barem u smislu poželjnog, a možda i u smislu hvalevrijednog. No postoje različite vrste hvalevrijednosti. Dobar izgled, pamet

4 Augustin, *Predestination of the Saints*, 5, engl. prev. Dods, pretiskano u: Oats, *Basic Writings of St. Augustine*, 2 sv. (New York: Random House, 1948).

Čini se da odredba vjerovanja kao *mišljenja uz pristanak* čini vjerovanja svjesnim pojavama i tako isključuje vjerovanje u dispozicijskom smislu, smislu u kojemu katkad nekoj osobi pripisujemo vjerovanja čak i kad ona ne razmišlja o njima. No augustinovska definicija vjerovanja može se proširiti tako da uključi dispozicijski smisao. Dispozicijsko vjerovanje u *p* definiralo bi se kao posjedovanje dispozicije za pristanak na *p* kad se o njemu misli.

5 Ali v. H. A. Pricharda u vezi s gledištem prema kojemu su spoznaja i vjerovanje uzajamno isključiva stanja i prema kojemu tu razliku možemo prepoznati pomoću introspekcije. Prichard kaže: »Moramo uvidjeti da kad god nešto spoznajemo mi putem refleksije izravno znamo ili možemo znati da to spoznajemo, i da, slično tome, kad god u nešto vjerujemo izravno znamo ili možemo znati da u to vjerujemo, a ne da to spoznajemo« (*Knowledge and Perception*, Oxford: Clarendon Press, 1950, str. 86).

6 Stephen Stich, *The Fragmentation of Reason* (Cambridge, MA: MIT Press, 1990).

i snaga poželjne su osobine i mi hvalimo druge koji ih imaju, ali ih obično ne krivimo kad ih nemaju. Za razliku od toga, hvalimo osobe koje imaju kvalitete kao što su hrabrost, ljubaznost i poštenje, i također ih krivimo ako ih nemaju. To ukazuje na to kako je zahtjev hvalevrijednosti u moralnom smislu taj da ona bude osobina čije prisustvo se hvali i čije odsustvo se kudi. No to je samo približno točno, budući da okrivljavanje zbog odsustva također izostaje kad je posrijedi visok stupanj moralne hvalevrijednosti. Mi hvalimo osobe koje su plemenite ili svete, ali ne krivimo one koje to nisu.

Sada je neosporno točno da je znanje poželjno, no je li hvalevrijedno, i ako jest, u kojem smislu? Je li njena hvalevrijednost bliža hvalevrijednosti dobrog izgleda, hvalevrijednosti ljubaznosti ili hvalevrijednosti svetosti? Znakovito je da se spoznaja tradicionalno ne tretira kao moralni pojam, pa ipak sadrži mnogo od onog moralnog – primjerice, povezanost s epistemičkom dužnošću i odgovornošću, kao kad kritiziramo nekoga jer bi on *morao* znati bolje, koju kritiku često prati ona vrst gnušanja karakteristična za moralno. Stanovite slabosti u spoznaji često se pripisuju osobinama koje imaju nadasve moralno obilježje, kao kad kažemo da neka osoba nije poštena spram svojih intelektualnih protivnika ili je intelektualno kukavička ili dogmatična. U svim tim slučajevima slabost može biti objašnjenje za subjektov nedostatak spoznaje i on se može kriviti za nedostatak spoznaje zbog te slabosti. Nepoštenje i kukavičluk svakako su osobine koje imaju moralni smisao, kao i dogmatizam, iako je to kod njega možda manje očigledno. Svojevrsna je značajka dogmatične osobe da ona odbija ozbiljno razmotriti bilo kakve dokaze koji bi mogli uzdrmati njezino uvjerenje; to jest, ništa protiv njega ne vrijedi. No kada kritiziramo neku osobu zato što je dogmatična, to je često vrlo blisko kritici zbog licemjerja. Reakcija je slična moralnom gnušanju. U svakom od tih slučajeva, dakle, drži se kao da je riječ o moralnoj slabosti, a ako subjektu zbog nje nedostaje spoznaja, sam taj nedostatak prima se kao moralna slabost.

Ono dobro kod spoznaje tako se katkad tretira kao moralno dobro. Osoba se hvali zbog njegova prisustva ili kudi zbog njegova odsustva. No ima i primjera spoznaje čiji se izostanak nalazi izvan područja pokudnog, što ukazuje na to da moralni pojmovi tu nisu primjenjivi. Među očite primjere ubrajaju se opažanje i pamćenje. Danas je uobičajeno misliti kako ja znam da gledam žuti sunovrat u običnim okolnostima u kojima gledam žuti sunovrat te da stvaram uvjerenje kako to činim, i svi

se slažu da je to poželjno stanje. Bilo bi pretjerano reći da u tome ima ičega hvalevrijednog jer je to toliko uobičajeno, i manjak opazajne spoznaje u takvim okolnostima zbog oštećenja vida svakako se prije sažaljeva nego kudi. Naravno, slučajevi spoznaje uslijed izvanredne opazajne oštine hvale se i to zaslužuju, ali izostanak opazajne spoznaje u takvim slučajevima sigurno se ne kudi. Čini se, dakle, da su neke vrste spoznaje veoma udaljene od moralnog područja.

Jedan od problema za teoretičara jest kako pomiriti različite smislove u kojima spoznaja može biti dobra. Ponekad je dobro spoznaje poput naravnih dobara, ponekad je slično moralnim dobrima, a ponekad se čak može smatrati nalik onom plemenitom. Glavne rasprave oko definicije spoznaje mogu se svesti na suprotstavljanje smislova u kojima je spoznaja dobra. Prema suvremenoj teoriji reliabilizma, znanje je istinito vjerovanje što proizlazi iz pouzdanog mehanizma koji proizvodi istinu. Ta postavka od dobra spoznaje čini prirodno dobro kao što su ljepota, pamet ili snaga. Tradicionalna postavka prema kojoj je znanje istinito vjerovanje zasnovano na dobrim razlozima povezana je s etičkim pojmovima odgovornosti, pohvale i pokude. Nekoga se hvali jer vjeruje u istinu na temelju dobrih razloga i kudi ga se jer to ne čini. Ideja da je spoznaja plemenita potječe od Platona.⁷ Prema mome sudu, nijedna definicija spoznaje ne može uspjeti ako ne uključi ili barem ne odluči o smislovima dobra koji se rabe u tim oprečnim teorijama.

2. Što je poželjno pri definiranju znanja

U prvom sam odjeljku iznijela općenitu karakterizaciju znanja kao stanja vjerovanja u neki istinit iskaz na dobar način. Toliko je široko prihvaćeno, premda se neke od najdubljih rasprava o definiciji znanja kreću oko smisla dobra na koji se misli u toj labavoj, ishodišnoj definiciji. No više toga valja riješiti prije nego što nastavimo. Pitanje »Što je znanje?« nije pitanje s jednostavnom i jasnom svrhom. Postavljanje tog pitanja i odgovaranje na nj ljudske su aktivnosti koje proizlaze iz raznolikih ljudskih potreba. Ako je to pitanje zahtjev za definicijom, kakva definicija se želi? U ovom se odjeljku želim pozabaviti tim problemom, budući

⁷ Platon naziva spoznaju najvažnijim elementom u životu (*Protagora* 352d) i kaže da je jedino pravo zlo biti lišen nje (345b).

da neke razlike u prikazima spoznaje potječu od različitih ciljeva pri postavljanju pitanja.

Neka definicija može služiti nizu različitih svrha, od kojih su neke praktične a neke teorijske. Kada definiramo znanje, jedna od svrha može biti praktična – pružanje smjerova za nalaženje primjera spoznaje u nama i drugima, eventualno s daljnjim ciljem da nam to pomogne da je pribavimo. Posve različita svrha je ona teorijska, koju čini razumijevanje toga gdje *pojam* spoznaje valja smjestiti na pojmovnoj karti što su je filozofi već djelomično is crtali. Taj teorijski cilj trebao bi se ostvariti u vidu definicije koja bi bila nužnom istinom, dok se praktični cilj može zadovoljiti proizvoljnom definicijom. Teoretski i praktični cilj mogu se ponekad sudarati.

Uobičajena je teorijska svrha iznošenje onoga što je Locke nazvao *realnom definicijom*, nužne istine koja osvjetljava bit vrste definirane stvari. Nemaju svi pojmovi definirani nužnim istinama realne definicije. Primjerice, *neženja* se definira kao *neženjen muškarac*, i to je po svoj prilici nužna istina, no nitko ne misli da neženje čine neovisnu vrst stvari čiju bit želimo istraživati. Nasuprot tome, prirodne vrste kao što su *čovjek*, *zlato* i *voda* smatraju se dobrim kandidatima za realne definicije. Unatoč očitim razlikama između spoznaje i tih prirodnih bića, filozofi obično teže realnoj definiciji znanja, premda se to često ne tvrdi izričito. Vjerujem, međutim, da je to cilj koji zaslužuje pozornost, jer pretpostavlja neka sporna semantička i metafizička gledišta. Možda znanje ne spada u ontološku kategoriju za koju je moguća realna definicija. Primjerice, nitko ne bi pokušao načiniti realnu definiciju pojmova *bogat*, *slatkiš* ili *velika biljka*, a tek će rijetki teoretičari pokušati s realnom definicijom *hrane*, *inteligencije* ili *vrline*. U nekima od tih slučajeva proizvoljna definicija je vjerojatno dostatna i bit će barem donekle prikladna. Realnu definiciju znanja moguće je dati samo ako pojam znanja nije poput pojma velike biljke. A čak i ako je ona bliža pojmu inteligencije ili vrline, još je uvijek neizvjesno je li realna definicija dostižna. Moja nakana pri postavljanju tih pitanja o svrhama definicije nije riješiti te probleme, nego naznačiti kako oni propisuju to što se traži u odgovoru na pitanje »Što je znanje?«

Svrha definicije može se postići pomoću više metoda, tako da kritizirati metodu nije isto što i kritizirati svrhu.⁸ Široko prihvaćena svrha

⁸ Za zanimljivu raspravu o svrhama i metodama definicije, v. Richard Robinson, *Definiton* (Oxford: Clarendon Press, 1950).

iznošenja lockeovske realne definicije iz koje ima proizaći neka nužna istina može se pokušati ostvariti pomoću više metoda. Desetljećima se preferirala metoda analize uvjeta istinitosti, prema kojoj se navodno nužni i dostatni uvjeti za primjer znanja predlažu i provjeravaju metodom protuprimjera (Chisholm, Klein, Plantinga i dr.). U novije vrijeme ta se metoda napada općenito⁹ i u konkretnom slučaju znanja. Na primjer, recentna teorija kontekstualizma ne pristupa znanju kao prirodnoj vrsti niti teži otkriti niz nužnih i dostatnih uvjeta.¹⁰ Edward Craig, čini se, odbacuje ne samo metodu analize uvjeta istinitosti nego i svrhu u pozadini te metode. Craig smjera na to da utvrdi osebjne značajke spoznaje propitujući njenu pragmatičnu svrhu u zajednici informatora. Postupak revizije definicije putem ispitivanja protuprimjera nije dio njegove metode.¹¹ Hilary Kornblith također odbacuje metodu analize uvjeta istinitosti, ali ne i svrhu iznošenja realne definicije. On vidi spoznaju kao prirodnu vrstu, ali vjeruje kako iz empirijskog istraživanja može proizaći nužna istina o njoj, baš kao što nas empirijsko istraživanje može navesti da otkrijemo nužne istine o određenim fizičkim i biološkim vrstama poput zlata ili vode. Alvin Goldman primjenjuje analizu uvjeta istinitosti na pojam znanja, ali drži da su i empirijske metode primjenjive na nj, jer vjeruje kako su pojmovi psihološke strukture čiji je sadržaj podlozan empirijskoj provjeri. On sumnja da će iz toga proizašla definicija biti nužna istina i ne teži realnoj definiciji.¹² Goldman, dakle, zadržava metodu, ali ne i rečenu svrhu.

Aristotel utvrđuje vrstu definicije koju čini »formula što izlaže uzrok postojanja neke stvari«. Kao primjer on definira oblak pomoću njegova djelatnog uzroka kao ono što se javlja »jer se vatra gasi u oblacima«.¹³

⁹ Vidi John Pollock, »A Theory of Moral Reasoning«, *Ethics* 96 (travanj 1986): 506-23. Pollock tvrdi da pojmovi nisu individuirani analizom uvjeta istinitosti, već onim što on naziva njihovim pojmovnim ulogama.

¹⁰ Za primjere kontekstualizma v. David Annis, »A Contextualist Theory of Epistemic Justification«, *American Philosophical Quarterly* 15 (1978): 213-19; Keith De Rose, »Contextualism and Knowledge Attributions«, *Philosophy and Phenomenological Research* 52 (1992): 913-29; David Lewis, »Elusive Knowledge«, *Australasian Journal of Philosophy* 74, br. 4 (prosinac 1996): 549-67.

¹¹ Nisam sigurna smatra li Craig da u svojoj knjizi iznosi definiciju spoznaje. Ipak, on nastoji odgovoriti na pitanje »Što je spoznaja?« Tako je uočljiva razlika između njegovih svrha i metoda te onih uobičajenijih u suvremenoj epistemologiji izravno povezana s temom ovoga članka.

¹² U osobnoj prepisci.

¹³ *Analytica posteriora* II, 94a1-5.

Aristotel tu vrstu definicije suprotstavlja drugoj, koja teži izraziti bit neke stvari, njen formalni uzrok, i tvrdi da se ista stvar može definirati na oba načina. Zanimljivo je usporediti ranu kauzalnu teoriju spoznaje Alvina Goldmana i novije oblike reliabilizma s aristotelovskim postupkom definiranja stvari pomoću njenih uzroka.¹⁴ Za razliku od Aristotela, ti filozofi drže da su njihove definicije u suparničkom odnosu spram definicija kao što je ona *opravdanog istinitog vjerovanja*, koja teži razjašnjavanju naravi samog spoznavanja. Goldman tvrdi da je bit stvari katkad naprosto u tome da je ona (djelatno) uzrokovana na određen način, čega je primjer opekline od sunca, i on o znanju razmišlja kao o opeklini od sunca. No bitna značajka formalnog uzroka većine stvari različita je od njihova djelatnog uzroka, pa ako je znanje poput većine stvari, moglo bi se definirati ili pomoću njegove naravi ili pomoću njegova djelatnog uzroka, i te se dvije definicije ne bi sukobljavale. Ne znam ni za koga tko je tu mogućnost proveo u djelo.

Mnogo toga valja reći o svakoj od gore spomenutih teorijskih i praktičnih svrha, ali promišljanje bi nam moglo pokazati da neke svrhe nisu prikladne u filozofijskom smislu. Svjesno razmatranje svrhe i metode definicije općenito svakako nas može navesti da vidimo alternative koje bi nam inače mogle promaknuti dok nastojimo definirati znanje. Osobito je poželjno ispitati bismo li trebali težiti realnoj definiciji s obzirom na to da je teško odrediti je li znanje jedinstvena vrsta stvari za koju je realna definicija moguća. Epistemolozi gotovo uvijek imaju cilj što ga je imao Platon u *Teetet*u, gdje on kaže da kani »sabirati mnoge vrste znanja pod jednu odredbu« (148e). No znamo li mi da je taj cilj dostižan?

Nastojanje da se iznese realna definicija spoznaje može se osporiti činjenicom da se pojam spoznaje u različitim razdobljima povijesti filozofije tretirao na mnoštvo različitih načina. Postoji li doista jedinstveni cilj analize u pogledu kojega se svi ti prikazi razlikuju, ili neki od njih naprosto govore o različitim stvarima? To je pitanje naročito upadljivo kad pogledamo razlike u strogosti zahtjeva za znanjem kroz filozofijsku povijest. Prema nekim teorijama, uvjeti za znanje su usko i strogo određeni, dok su prema drugima široki i labavi. Filozofijska tradicija preteže na strožu stranu, premda suvremeni trend ide u suprotnome smjeru. Danas se općenito drži kako uobičajeni slučajevi opažanja i pamćenja pružaju spoznaju te da su mala djeca, a možda čak i životinje, na taj

¹⁴ Goldman 1967, 1986.

način u posjedu znanja. No, vrijedi uočiti koliko se taj stav razlikuje od dugačkoga niza rigorističkih prikaza, počev od Platonova u *Fedonu* i *Državi*. Platon je spoznaju učinio mnogo uzvišenijim stanjem od običnoga, a razlika između njegova rigorističkog shvaćanja i onoga popustljivijeg suvremenog može nas navesti da posumnjamo u to je li realna definicija znanja moguća.

Isti se problemi javljaju kad ispitujemo smisao u kojemu je spoznaja dobra, čime smo se bavili u prvom odjeljku. Vidjeli smo da se opažajna spoznaja prvotno čini dobrom u smislu različitom od dobra one spoznaje koja iziskuje razloge. Je li plauzibilno smatrati da su oba fenomena primjeri iste vrste stvari? Neki su filozofi svjesno razdijelili vrste spoznaje kako bi odrazili te razlike.¹⁵ Isti se problem javlja u pristupu skepticizmu. Kada globalni skeptik kaže da ne zna nastanjuje li planetu Zemlju, a ja kažem da zna kako nastanjuje planetu Zemlju, je li razvidno da se mi oko nečega ne slažemo? Raspravljamo li mi o implikacijama jedinstvenog pojma ili postoji više od jednog pojma koji je u raznim vremenima bio poznat ili se prevodio pojmom »spoznaja«?¹⁶ Svi ti problemi mogu nas navesti da se pitamo u kojoj je mjeri spoznaja jedinstveni fenomen prije negoli niz različitih fenomena, u kojoj su mjeri granice te vrste prirodne a ne konvencionalne i u kojoj mjeri je »spoznaja« filozofijski pojam.

Vjerujem da bismo trebali krenuti od pretpostavke kako postoji jedinstven pojam spoznaje o kojemu su filozofi tisućljećima raspravljali i kako trebamo težiti nužnoj istini u našoj definiciji dok ne budemo primorani na odustajanje uslijed stalna neuspjeha u dosizanju tog cilja. Manje sam uvjeren u to da je znanje jedinstvena prirodna vrsta na istoj razini kao *voda* ili *zlato*, no primamljivo je nadati se da jest tako. U svakom slučaju, ako spoznaja nije prirodna vrsta, malo je vjerojatno da ćemo to otkriti ako joj ne pokušamo pristupiti kao da jest. Stoga ću probno prihvatiti tradicionalni cilj težnje za realnom definicijom znanja.

Osim svrha i metoda definicije, postoje neka uobičajena mjerila za dobru definiciju koja omeđuju što će biti prihvatljivo, među kojima su ona da definicija ne smije biti *ad hoc*, da ne smije biti negativna ako

15 Ernest Sosa razlikuje animalnu spoznaju i reflektivnu spoznaju u »Intellectual Virtue in Perspective« i u »Reliabilism and Intellectual Virtue«, u: Sosa (1991).

16 William P. Alston je potaknuo ista pitanja o pojmu opravdanja u »Epistemic Desiderata«, *Philosophy and Phenomenological Research* 53 (rujan 1993): 527-51. No on kaže kako vjeruje da u pojmu spoznaje ima više »pučkosti« (br. 15).

može biti pozitivna, da treba biti kratka, da ne smije biti cirkularna, da treba koristiti samo one pojmove koji su manje nejasni od pojma koji se definira, i mnoga druga. Vjerujem da su ta mjerila dobra, iako ih neću pobliže propitivati. Neka od njih služe tome da definicija bude informativna, koja svrha očito nadilazi cilj točnosti. Zamisao je u tome da bi nam definicija trebala reći nešto što još ne znamo. Definiciju želimo zato što ne uspijevamo jasno zahvatiti pojam koji se ima definirati. Cirkularna definicija to ne postiže jer se pojmom koji se definira služi u *definiensu*, kao ni ona što se kao *definiendumom* služi drugim pojmovima koji isto tako trebaju definiciju. Negativne se definicije izjalovljuju na suptilniji način. One nam govore što nešto nije, a ne što jest.¹⁷ Naravno, postoje slučajevi u kojima u nekom pojmu nema ničega drugog doli negacije drugog pojma. Primjerice, uobičajeno je definirati *ispravan čin* kao *čin koji nije pogrešan*. U takvim slučajevima kažemo da je negirani pojam u *definiensu* pojmovno temeljniji. Ne znam nijedan razlog zbog kojega bi se mislilo kako je pojam znanja nalik pojmu ispravnog čina, negaciji nekog drugog, temeljnijeg pojma, tako da će negativna definicija znanja po svoj prilici biti nedostatan informativna.

Kriterij prema kojemu pojmovi u *definiensu* trebaju biti manje nejasni od *definienduma* možda je jedan od motiva onih epistemologa koji tvrde da u definiciji znanja ne treba biti normativnog pojma. Oni svakako uviđaju da je spoznaja dobra, ali njihov je cilj definirati smisao u kojem je spoznaja dobra na ne-moralnoj i ne-normativnoj razini, uslijed pretpostavke da se ne-normativni pojmovi razumiju bolje nego normativni. Pritom se često javljaju problemi u vezi s ontološkim statusom normativnih obilježja univerzuma. Normativne činjenice i svojstva drže se zagonetnima na način na koji deskriptivne činjenice i svojstva to nisu. Ne smatram to gledište uvjerljivim, ali posrijedi nije pitanje koje se može riješiti bez dubokog istraživanja naravi normativnosti, a to bi nas odvelo daleko izvan domene epistemologije. Vrijedi uočiti, međutim, da taj kriterij može biti u neskladu s onim već spomenutih teorijskih svrha definicije. Želimo li da neka definicija poveže pojam koji se ima definirati s drugim ključnim pojmovima u valjano razvijenim filozofijskim teorijama, pojmovi koji zauzimaju središnji položaj u takvim teorijama mogu se

¹⁷ Platon koristi to mjerilo za dobru definiciju u *Tetetu*, gdje Sokrat kaže: »Ali prvotni cilj našega razgovora ne bijaše otkriti što ona nije, nego što jest; pritom smo došli dotle te više uopće ne tražimo spoznaju u opažanju« (187a).

ispostaviti kao normativni. A budući da je znanje normativan pojam, to je upravo ono što bismo i očekivali. Ako je tako, uporaba tih pojmova u definiciji mogla bi zapravo biti prednost. Ispostavi li se naposljetku da su normativni pojmovi svedivi na ne-normativne, demonstracija da je tome tako bila bi idući projekt.

Jedan od zahtjeva za dobru definiciju što sam ih spomenula bio je da ona ne bude *ad hoc*. Taj se zahtjev osobito ističe kad je posrijedi metoda analize uvjeta istinitosti. Ta metoda teži osloboditi definiciju od protuprimjera, ali postupak iznošenja definicije i potom njena opetovanog prepravljanja u odgovoru na protuprimjere može katkad dovesti do definicije koja isuviše očigledno tvori odgovor na probleme u nekoj *drugoj* definiciji. To je jedan od načina na koji se definicija može izjaloviti, budući niti teorijski razjašnjavajuća niti praktično korisna.

Prema mojem gledištu, nema ničega pogrešnog u postojanju niza različitih definicija različitih vrsta spoznaje, i korisno je imati njihove različite svrhe i metode na umu kada se jedna uspoređuje s drugom. Također valja imati sluha za poteškoće u zadovoljavanju svega što je poželjno u pojedinoj definiciji. Možda će se jedna morati žrtvovati radi druge. Preciznost je, recimo, očigledno bolja od nejasnosti, ali preciznost kadšto rezultira definicijom znanja koja je toliko dugačka, nezgrapna i teško pamtljiva te ne služi niti svrsi teorijskog razumijevanja niti praktičnoj svrsi pružanja vodstva u njenom postizanju.

U sljedećem ćemo odjeljku razmotriti značajan niz protuprimjera koji su ugrozili dugo važeću definiciju znanja. Tijekom bavljenja tim problemom bit će korisno imati na umu razne poželjne elemente u definiciji znanja, jer je jedna od pouka koja se iz njega može izvući ta da postoji problem sa samom metodom protuprimjera.

3. Tradicionalna definicija znanja i Gettierovi prigovori

Dosad smo zaključili da je znanje *dobro istinito vjerovanje*. Tu definiciju, međutim, nitko neće smatrati prihvatljivom, jer ona ne služi primjereno ni teorijskoj niti praktičnoj svrsi. Pojam dobrog zahtijeva analizu barem koliko i pojam znanja. Ta definicija ne određuje o kojem smislu dobrog se radi, a čak i da to čini, ne pruža nam sredstva da je primjenjujemo na pojedine slučajeve. S druge strane ona je kratka, nije cirkularna i unutar granica krajnje nejasnosti precizna.

Budući da je vjerovanje djelatnost neke osobe, vjerovanja su se često tretirala kao analogna radnjama, prema čemu su vjerovanja dobra u smislu u kojemu su radnje ispravne. Ispravno vjerovanje se tradicionalno poistovjećuje s opravdanim vjerovanjem. Znanje je, dakle, *opravdano istinito vjerovanje* (OIV).¹⁸ Ponekad, ali ne uvijek, to se shvaća kao *istinito vjerovanje zbog ispravnih razloga*. Tijekom nekoliko desetljeća silna se pozornost usmjeravala na pojam opravdanja, jer se predmnijevalo da je OIV definicija znanja manje ili više precizna i da je pojam opravdanja slaba karika u definiciji. Te su se rasprave većinom vodile pod pretpostavkom da je cilj doći do nužne istine i da je metoda kojom se pritom valja koristiti ona analize uvjeta istinitosti. Značajan niz protuprimjera OIV definiciji znanja iznio je Edmund Gettier (1963), što je dovelo do brojnih pokušaja poboljšanja te definicije bez propitivanja njene svrhe, kao niti njene metode. U ovom ćemo odjeljku razmotriti pouku Gettierova prigovora.

Gettierovi primjeri su slučajevi u kojima je vjerovanje istinito i opravdano, ali gdje nije riječ o znanju jer je vjerovanje tek pukim slučajem istinito. Autori koji pišu o Gettieru obično ne govore što je po njima pogrešno sa slučajnošću, ali zato to čini Aristotel kad kaže: »Prepustiti slučaju ono najviše i najljepše bilo bi odveć promašeno.«¹⁹ Aristotel ovdje misli na *eudaimoniju* odnosno blaženstvo, ali pritom on govori općenito o dobrima, barem velikim dobrima, a spoznaja je svakako veliko dobro. S vrijednošću znanja nespojivo je da se cilj spoznavaoca, naime postizanje istine, poluču slučajno. To se rijetko osporavalo premda se, kao što smo vidjeli, smisao na koji se pritom misli svakako osporavao.

U jednom od standardnih Gettierovih primjera trebamo zamisliti kako vam Pero pruža obilje dokaza da posjeduje ford, a vi nemate dokaza protiv toga. Tada posve opravdano stvarate uvjerenje da *Pero posjeduje ford*. Iz toga zaključujete kako je s tim nespojivo da je *Branko u Barceloni*, pri čemu je Branko poznanik za kojega nemate razloga vjerovati da je u

¹⁸ OIV definicija spoznaje povremeno se uspoređuje s onom Platonovom u *Teetetu* 201d, gdje Sokrat razmatra i potom odbacuje postavku da je spoznaja istinito mnijenje (*doxa*) s obrazloženjem (*logos*). Međutim, ne čini se vjerojatnim da je ono što je Platon mislio pod *logosom* odveć blisko onome što suvremeni filozofi misle pod opravdanjem. K tome, Platon u tom dijalogu ne raspravlja o propozicionaloj spoznaji, već prije o spoznaji osoba ili stvari.

¹⁹ *Nikomahova etika* 1109b25. [Navedeno prema prijevodu T. Ladana, »Nikomahova etika«, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992. Pravo mjesto je 1099b25 – prim. prev.]

Barceloni. Budući da je zaključak opravdan, vaše vjerovanje da *Pero posjeduje ford ili je Branko u Barceloni* također je opravdano (bez obzira na to što vas moglo spopasti da stvorite takvo vjerovanje). Ispostavlja se da Pero laže; on ne posjeduje ford. No, Branko je slučajno baš u Barceloni. Vaše vjerovanje da *Pero posjeduje ford ili je Branko u Barceloni*, dakle, istinito je i opravdano, ali teško da je to nešto što vi znate. Navedeni su brojni primjeri te vrste.²⁰

Kao što je gore rečeno, često se uočavalo kako je problem u slučaju Gettierova tipa taj da se do istine dospijeva slučajno; radi se o nekoj vrsti sreće. No ustroj tog slučaja otkriva da je zapravo riječ o slučaju dvojake sreće. Puka je nesreća da ste nesmotrena žrtva Perinih laži, pa je isto tako puki slučaj da je vrsta dokaza koja vas obično dovodi do istine umjesto toga dovede do lažnog uvjerenja da *Pero posjeduje ford*. Na kraju ipak gajite istinito uvjerenje zbog drugoga slučajnog obilježja situacije, obilježja koje nema nikakve veze s vašom spoznajnom aktivnošću. Element sreće, dakle, ukida element nesreće.

Neki koji su pisali o Gettieru smatraju da se taj problem javlja samo u pogledu ograničenog raspona definicija, onih prema kojima opravdano istinito vjerovanje znači istinito vjerovanje utemeljeno na dobrim razlozima.²¹ Budući da »opravdano« katkad *znači* »zbog pravih razloga«, to je razumljivo. Nažalost, međutim, problem je mnogo obuhvatniji. S obzirom na nekoliko već spomenutih plauzibilnih pretpostavki o tome što se zahtijeva u jednoj prihvatljivoj definiciji, može se pokazati da se Gettierovi problemi javljaju za svaku definiciju u kojoj je znanje istinito vjerovanje plus nešto drugo što je usko povezano s istinom, ali je ne sadržava. Nije važno je li to nešto drugo stvar vjerovanja s pravim razlozima ili je čak obuhvaćeno pojmom opravdanja. To čak ne mora biti ništa dostupno svijesti onoga koji vjeruje; primjerice, time se naprosto može odrediti da je to vjerovanje izvedeno pomoću pouzdana epistemičkog procesa ili sposobnosti koje ispravno funkcioniraju. Sve što je nužno jest

²⁰ Bertrand Russell iznosi primjer zaustavljenog sata sličan Gettierovim slučajevima u *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (New York: Simon & Schuster, 1948), str. 154. No Russell ga koristi kao protuprimjer postavci da je spoznaja istinito vjerovanje. Čini se kako ne uočava da, ako nemam razloga ne vjerovati svome satu, moje vjerovanje može biti opravdano i ujedno istinito. To je primijetio Israel Scheffler, a o istome raspravlja Robert Shope u *The Analysis of Knowing* (Princeton: Princeton University Press, 1983), str. 19-20.

²¹ V. Plantinga 1993: 36.

postojanje malog raskoraka između istine i dotične sastavnice znanja uz istinito vjerovanje iz definicije. Nazovimo tu sastavnicu Q. U svakom takvom slučaju protuprimjer definiciji može se konstruirati prema sljedećem receptu:

Započnimo s vjerovanjem u raskoraku – to jest, s vjerovanjem koje je lažno, ali je Q u jakom smislu Q-a kakav je potreban za znanje. Lažnost vjerovanja neće proizlaziti iz bilo kakva sustavno opisivog elementa u situaciji, jer kad bi tako bilo takva bi se značajka mogla upotrijebiti u analizi Q-a i tada bi Q, nasuprot hipotezi, za sobom povlačilo istinitost. Možemo kazati da lažnost vjerovanja proizlazi iz stanovita elementa sreće. Sada dopunite slučaj dodajući još jedan element sreće, ali ovaj puta onaj koji to vjerovanje naposljetku čini istinitim. Taj drugi element mora biti neovisan o Q, tako da je Q nepromijenjeno. Sada imamo primjer vjerovanja koje je Q u smislu dovoljno jakom za znanje i koje je istinito, ali nije znanje. Zaključak je da, dokle god pojam spoznaje usko povezuje sastavnicu Q i sastavnicu istine, ali dopušta *neki* stupanj ovisnosti među njima, definicija znanja kao istinitog vjerovanja plus Q neće uspjeti.

Dobro poznati pokušaj da se izbjegnu Gettierovi problemi a da se ne odustane od suštine OIV definicije sastoji se u tome da se definiciji dodaju uvjeti osporivosti. Ta je zamisao iznesena kad se uočilo da u tipičnim Gettierovim slučajevima opravdano vjerovanje ovisi o ili kako drukčije »podnosi« neko lažno vjerovanje. U svakom slučaju postoji činjenica nepoznata subjektu koja će osporiti njegovo opravdanje ako je on otkrije. U našem primjeru to je činjenica da Pero ne posjeduje ford. S tom primjedbom na umu, teorije osporivosti sastavnicama istinitog vjerovanja i opravdanosti dodaju uvjet da nema istina, označenih na razne načine, koje bi, dodane razlozima što opravdavaju to vjerovanje, učinile da ono više ne bude opravdano. Prema jakoj teoriji osporivosti, vjerovanje nije znanje osim ako *nema* istine koja bi, dodana razlozima što opravdavaju to vjerovanje, učinila da ono više ne bude opravdano. No to, dakako, čini da Q sadrži istinu, dakle to nije slučaj u kojemu postoji mali raskorak između istinitosti i ostalih uvjeta za znanje. Slabije teorije osporivosti ne zatvaraju jaz između Q-a i istinitosti, i još su uvijek podložne problemima Gettierova stila pri korištenju recepta što sam ga opisao. Taj nam postupak dopušta da iznosimo protuprimjere čak i kad vjerovanje ne ovisi o nekom lažnom vjerovanju te čak i kad nema lažnog vjerovanja u njegovu okruženju.

Narav indukcije dopušta nam da iznesemo primjere te vrste. Pretpostavimo da dr. Marić, liječnica, raspolaže vrlo dobrim induktivnim dokazima da njezin pacijent Ivić boluje od virusa X. Ivić pokazuje sve simptome tog virusa, a laboratorijski testovi potvrđuju prisustvo virusa X i nijednoga drugog poznatog virusa. Pretpostavimo također da su svi dokazi na kojima dr. Marić temelji svoju dijagnozu istiniti, i da nema njoj dostupnih dokaza koji bi pobijali dijagnozu. Zaključak da Ivić boluje od virusa X zaista je krajnje vjerojatan s obzirom na dokaze. No čak niti najsnažniji induktivni dokazi za sobom ne povlače taj zaključak i tako je moguća pogreška. Pretpostavimo da je to jedan od tih slučajeva. Smith boluje od drukčijega i nepoznatog virusa Y. Vjerovanje dr. Marić da Ivić trenutačno boluje od virusa X je lažno, no ono je opravdano i neopovrgnuto nikakvim njoj dostupnim dokazima.

Dakle recept za stvaranje primjera Gettierova stila nalaže nam da situaciju dopunimo dodatnom značajkom koja vjerovanje čini naposljetku istinitim, ali pritom ne mijenja ostale značajke situacije. Recimo da je Ivić, osim što boluje od virusa Y, vrlo nedavno navukao virus X, ali tako nedavno da još ne pokazuje simptome što ih uzrokuje X, a ni laboratorijski dokazi na kojima dr. Marić temelji svoju dijagnozu ne potječu od X. Dok, dakle, dokazi na kojima dr. Marić temelji svoju dijagnozu čine visoko vjerojatnim da Ivić ima X, činjenica da Ivić ima X nema nikakve veze s tim dokazima. U tom je slučaju vjerovanje dr. Marić da Ivić ima virus X istinito, opravdano i neopovrgnuto, ali nije znanje.

Isti taj primjer može poslužiti stvaranju protuprimjera za mnoštvo drugih teorija. Budući da čak i najsnažnije induktivno zaključivanje može dovesti do lažnog vjerovanja, to lažno induktivno vjerovanje zadovoljit će svaki zahtjev za normativnim elementom spoznaje koji nije nužno povezan s istinom. No tada uvijek možemo opisati situaciju koja je identična osim što se vjerovanje naposljetku ispostavlja kao istinito zahvaljujući nekom sporednom vidu situacije. U takvom slučaju subjekt neće imati znanje, ali će zadovoljiti uvjete iz definicije.

Možemo zaključiti da se prevladavajuća metoda definiranja znanja kao istinitog vjerovanja plus nešto drugo ne može oduprijeti protuprimjeru dokle god postoji mali stupanj ovisnosti između istinitosti i tog nečega drugog. Slijedi da mora postojati nužna veza između istinitosti i ostalih uvjeta spoznaje uz istinitost, koji god oni bili. U prvom smo odjeljku vidjeli da se ti ostali uvjeti mogu približno definirati kao

vjerovanje na dobar način. Dakle, smisao u kojem je znanje vjerovanje na dobar način mora sadržavati istinu.²²

Valja primijetiti, međutim, da je zaključak ovog odjeljka ispravan samo ako prihvatimo neke plauzibilne pretpostavke spomenute u drugom odjeljku u vezi sa željenim značajkama definicije. To je stoga što se problem može izbjeći iznošenjem definicije koja je ili *ad hoc* ili je odveć nejasna da bi bila upotrebljiva. Primjerice, definicija *znanje je opravdano istinito vjerovanje koje nije slučaj Gettierova tipa* očito nije podložna primjerima Gettierova tipa, kao ni vrlo općenita definicija od koje smo krenuli: *Znanje je dobro istinito vjerovanje*. Prva je definicija očigledno *ad hoc* te je ujedno negativna, a već smo rekli da ona druga nije samo uvelike neodređena nego isto tako koristi pojam u *definiensu* koji je barem toliko nejasan koliko i pojam spoznaje.

Budući da su Gettierovi slučajevi oni u koje je uključena slučajnost ili sreća, često se tvrdi kako je znanje *ne-slučajno istinito vjerovanje*. Ta je definicija također neodređena i ujedno negativna te ima malu praktičnu važnost. Ipak, ona nije protuprimjer tezi iz ovoga odjeljka, jer ne-slučajna istina sadrži istinu. Međutim, Howard-Snyderovi su pokazali da se rečena sastavnica znanja pridodana istinitom vjerovanju može definirati na način koji se služi pojmom ne-slučajnosti, ali ne sadrži istinu. Njihova je definicija sljedeća: *znanje je istinito vjerovanje koje je takvo da bi, kad bi bilo istinito, bilo ne-slučajno istinito*.²³ Zamisao u pozadini te definicije sastoji se tome da ne-slučajne veze između načina na koji je spoznaja dobra i istinitosti treba biti samo u slučajevima u kojima je vjerovanje istinito, budući da lažna vjerovanja nisu kandidati za spoznaju. Lažno vjerovanje može biti takvo da bi, kad bi bilo istinito, bilo ne-slučajno istinito i stoga to njegovo svojstvo za sobom ne povlači istinitost. Ta definicija ističe pretpostavku koju sam iznijela u svome receptu za stvaranje protuprimjera Gettierova stila, pretpostavku da je, ako neko lažno vjerovanje ima svojstvo koje istinito vjerovanje pretvara u spoznaju – svojstvo Q – uvijek moguće da postoji vjerovanje koje ima Q, ali je slučajno istinito.

²² Argumentacija u ovom odjeljku preuzeta je iz Zagzebski 1994. i Zagzebski 1996, Treći dio, treći odjeljak.

²³ Frances i Daniel Howard-Snyder, »The Gettier Problem and Infallibilism«, članak izložen na sastancima Središnjeg odjeljenja Američkoga filozofskog udruženja u svibnju 1996. Sharon Ryan iznosi sličnu postavku u »Does Warrant Entail Truth?«, *Philosophy and Phenomenological Research* LVI (ožujak 1996): 183-92, ali ona kondicional stavlja u indikativ. To u najmanju ruku vodi u krivi smjer budući da sugerira kako ona na umu ima materijalni kondicional.

Zamisao Howard-Snyderovih sastoji se u isključivanju te mogućnosti u definiciji svojstva Q. Proizlazeća definicija združuje nedostatke prethodnih. Poput definicije *ne-slučajno istinito vjerovanje* ona je nejasna, nedostaje joj praktično značenje i malo što je može teorijski preporučiti. Poput definicije *opravdano istinito vjerovanje koje nije Gettierov slučaj*, ona je *ad hoc*. Osim toga, sadrži probleme koji se javljaju pri tumačenju uvjeta istinitosti konjunktivnoga kondicionala *kad bi bilo istinito, bilo bi ne-slučajno istinito*. S druge strane, čini se da je barem ne-normativna, koje bi obilježje trebalo zadovoljiti filozofe što teže za definicijom znanja koja ne sadrži normativne elemente.

Ne-slučajnost nije poželjan element u definiciji znanja, ali nam pokazuje nešto zanimljivo u vezi s procesom definiranja znanja. Ne-slučajnost kao sastavnica spoznaje nije sugerirana zato što bi bila identificirana kao značajka paradigmatičkih slučajeva spoznaje, već zato što je *slučajnost* značajka stanovitih dobro poznatih slučajeva *ne-znanja*. Nevolja je u tome što nam zamjedba kako je slučajna veza između istinitosti i sastavnice Q nedostatna za spoznaju ne govori što *jest* dostatno za spoznaju. Dakako, veza između istinitosti i sastavnice Q mora biti ne-slučajna, no to je samo ono najslabije što o tome možemo reći. Protuprimjeri su općenito situacije u kojima se nedostatak neke definicije ističe u krajnjem obliku. No iz toga ne bismo trebali zaključiti da je sve što nije krajnji nedostatak dovoljno dobro. U ovom smo odjeljku vidjeli da veza između istinitosti i elementa spoznaje dodanog istinitosti mora biti ne samo ne-slučajna, već uopće ne smije biti mogućnosti jaza između toga dvoga. Zatvaranje jaza može se izvršiti na razne načine, od kojih svi ne iziskuju prenošenje, i predlažem da bismo trebali odabrati način koji poštuje ostale poželjne značajke u definiciji.²⁴ Da bi se izbjegla *ad hoc* definicija, poželjno je da postoji pojmovna veza između istinitosti i drugog elementa

²⁴ Ustvrdila sam da postoji nužna veza između sastavnice Q i istinitosti. Prema mom zaključku, međutim, Q mora za sobom povlačiti istinitost, premda nisam rekla da ta veza mora imati čvrstoću podrazumijevanja. Peter Klein mi je ukazao na to da bi odnos nomičke nužnosti između Q i istinitosti mogao biti dostatan da se izbjegne problem dvostruke sreće. To jest, mogao bi biti dostatan da se jaz između Q i istinitosti zatvori u svakom mogućem svijetu s našim kauzalnim zakonima. Ovdje, međutim, neću slijediti taj pristup, budući da je odnos podrazumijevanja najjednostavniji način ostvarivanja tražene veze nužnosti između dviju sastavnica spoznaje, a ne vidim nikakva razloga za mišljenje da bi s teorijama podložnim formuli dvostruke sreće što sam je ovdje ocrtala iole bolje stajalo uz zahtjev nomičke nužnosti umjesto uz onaj podrazumijevanja.

znanja. To jest, znanje nije samo dobar način kognitivnog poimanja istine, usto su u njemu istinitost i dobar način na koji se postiže iznutra povezani. Taj unutrašnji odnos mora u definiciji biti izričit. Iznose se teorije koje imaju tu značajku, premda se obično ne uviđa da je Gettierova pouka iziskuje.²⁵

U ovom smo odjeljku vidjeli da se, prihvatimo li neke plauzibilne zahtjeve za prihvatljivu definiciju, gettierovski slučajevi javljaju kad god postoji jaz između istinitosti i ostalih uvjeta za spoznaju. To znači da znanje nije puki zbroj sastavnice istinitosti i ostalih sastavnica. Izvela sam zaključak da želimo definiciju koja stvara pojmovnu vezu između istinitosti i smisla u kojemu je spoznaja dobra. Međutim, naša bi analiza mogla poduprijeti radikalniji zaključak. Rasprava o slučajevima Gettierova tipa javlja se unutar konteksta stanovitih pretpostavki glede svrhe i metode definicije. Cilj je doći do nužne istine, možda doći i do realne definicije, a metoda koja se rabi jest ona analize uvjeta. No, kao što smo vidjeli u drugom odjeljku, nije očito da su te pretpostavke opravdane. Konkretno, o metodi analize uvjeta istinitosti može se raspravljati i raspravlja se. Može se protumačiti kako Gettierovi problemi izlažu nedostatke takve metode te tako podržavaju prelazak na posve drukčiju metodu. Međutim, kao što sam već rekla, osobno sam sklonija onoj konzervativnijoj, koja se sastoji u zadržavanju metode analize uvjeta istinitosti, ali i u tome da se pritom ne dopusti da cilj oslobađanja definicije od protuprimjera dominira popisom poželjnih elemenata usvojenih u drugom odjeljku.

²⁵ Tri primjera su rana Chisholmova teorija, Goldmanova kauzalna teorija i već spomenuta jaka teorija opovrgljivosti. Chisholm se u definiciji spoznaje što je iznosi u prvom izdanju *Theory of Knowledge* poslužio konceptom činjenja p -a evidentnim, i kaže da ono što čini p evidentnim ne smije činiti evidentnom i lažan sud. Time se unaprijed isključuje lažnost p -a. U sklopu Goldmanove kauzalne spoznajne teorije uvjet istinitosti ugrađen je u kauzalni uvjet, jer je on zahtijevao da subjekt ne zna p ako stanje stvari p nije odgovarajuće povezano s vjerovanjem p . To stavlja istinitost p -a u kauzalni uvjet. Budući da kasniji Goldmanov reliabilizam ne ugrađuje istinitost na taj način, predmnijevam da on nije bio motiviran razmatranjima što ih ja ovdje iznosim. U jakoj teoriji opovrgljivosti kakvu je izrazio Klein, neko vjerovanje je primjer spoznaje samo ako nema istinitoga suda koji bi, pridodan razlozima koji opravdavaju to vjerovanje, učinio da ono više ne bude opravdano. Taj uvjet uključuje istinitost vjerovanja, jer ako je vjerovanje p lažno, *ne p* je istinito, tako da postoji istinit sud koji, ako se pridoda subjektivim razlozima za p , za sobom povlači lažnost p -a, naime *ne p*.

4. Jedna definicija znanja

Zaključci prvih triju odjeljaka ovoga članka pružaju nam program za definiranje znanja. Osvrnimo se na njih. U prvom sam odjeljku iznijela grubu definiciju znanja kao vjerovanja u istinit sud na dobar način, i vidjeli smo da smisao dobrog mišljenja u pojmu znanja predstavlja kamen spoticanja u postizanju definicije koja bi obuhvaćala slučajeve spoznaje putem opažanja ili pamćenja, kao i slučajeve spoznaje koji uključuju više ljudske sposobnosti. »Dobro« u prvim slučajevima slično je prirodnim dobrima, dok su potonji dobri u smislu koji je blizak onom moralnom. Dobro spoznaje može katkad čak biti poput najuzvišenijih dobara.

U drugom sam se odjeljku osvrnula na niz različitih svrha i metoda definiranja spoznaje i predložila da pokušamo zadovoljiti što je moguće više njih. No, neću pokušati zadovoljiti uobičajenu svrhu uklanjanja svih normativnih pojmova iz definicije. Budući da znamo kako je pojam spoznaje normativan, on je teoretska prednost ako ga se može povezati sa središnjim pojmovima u etici, s obzirom na to da su etičari već iznijeli teorijske strukture u kojima su ti pojmovi analizirani. Ispostavi li se da su normativni pojmovi svodivi na ili pridolaze ne-normativnim pojmovima, pokazivanje da je tome tako bit će neovisan projekt. U međuvremenu, jedan od mojih ciljeva bit će ugraditi pojam spoznaje u pozadinsku etičku teoriju.

U trećem smo odjeljku razmotrili pouku Gettierovih primjera i zaključili da normativna sastavnica spoznaje, sastavnica koja spoznaju čini dobrom, mora za sobom povlačiti istinitost. Uspjeh u postizanju istinitosti mora biti bitan dio smisla u kojemu je svaki primjer spoznaje dobar.

Iznijet ću definiciju koja nastoji udovoljiti svim tim kriterijima. Iz dosad rečenog, međutim, trebalo bi biti jasno da nema jedinstvenog načina da se to učini. Konkretno, uspješno ostvarivanje teorijske svrhe stavljanja pojma spoznaje na pozadinsku pojmovnu kartu ovisi o tome koji se pojmovi smatraju teorijski najvažnijima, a to pak ovisi o tome koje su pozadinske teorije najznačajnije u očima onih koji postavljaju pitanje »Što je znanje?« No to opet ovisi o razrješenju dubokih problema u metafizici. Trebamo li pokušati ugraditi pojam znanja u pozadinsku normativnu teoriju zato jer je to normativni pojam? Trebamo li ga umjesto toga ugraditi u pozadinsku metafizičku teoriju pod pretpostavkom da je metafizika temeljnija od epistemologije? Ili bismo ga trebali ugraditi u

određenu znanstvenu teoriju zato jer je spoznaja prirodni fenomen? Već sam rekla da ću prihvatiti prvu od tih alternativa, ali je nisam zagovarala te mogu vidjeti mnoge prednosti u definiranju spoznaje pod vidom veoma različitih pojmova od onoga što sam ga odabrala. Zapravo, čak i ako je svrha ugraditi pojam spoznaje u pozadinsku etičku teoriju, izbor teorije očito će ovisiti o stajalištu u vezi s vrstom etičke teorije koja će najvjerojatnije poslužiti našim teorijskim i praktičnim svrhama.

Definicija koju ću iznijeti proizlazi iz etičke teorije vrline. Cjelokupna teorija uključuje intelektualne i ujedno moralne vrline unutar iste teorije te teži dati jedinstven prikaz moralnosti vjerovanja i djelovanja, ali ja ću raspravljati samo o onom dijelu teorije koji je u podlozi normativnog pojma što ga koristim pri definiranju spoznaje.²⁶ Riječ je o pojmu *ćina intelektualne vrline*.

Pojam vrline ima niz teorijskih i praktičnih prednosti. Njegove navedene prednosti u etici dobro su poznate, a na drugom sam mjestu (1996) ustvrdila da postoje i usporedne prednosti u epistemologiji. U prošlom smo odjeljku vidjeli da definicija znanja mora doseći istinitost u bitnom aspektu onoga što spoznaju čini dobrom. Tradicionalni pojam opravdanja ne može poslužiti toj svrsi, kao niti bilo koji pojam nekog svojstva vjerovanja. To je stoga što nijedno normativno svojstvo nekog vjerovanja ne jamči njegovu istinitost, barem nijedno svojstvo čiji pojam već ima svoju povijest. No kod Aristotela pojam vrline združuje stanje unutarnje ljepote s izvanjskim uspjehom. To je barem jedan od načina tumačenja Aristotela, a u svakom se slučaju pojam vrline, kakav se koristi u etici, može prilagoditi našoj potrebi za pojmom koji dobro unutrašnjeg stanja neke osobe – u ovom slučaju vjerovanja – i njegov uspjeh – u ovom slučaju istinitost – dovodi u bitnu vezu. Rekla bih, dakle, da će u našoj potrazi za pojmom koji spaja dobro spoznaje s njenom istinitošću biti korisno vratiti se za korak od svojstava vjerovanja na svojstva osoba.²⁷ Vrine su svojstva osoba. Intelektualne vrline su svojstva osoba koje teže intelektualnim dobrima, osobito istini. Moralne vrline su svojstva osoba koje teže navlastito moralnim dobrima, kao što je dobrobit drugih.

²⁶ Jednu pozadinsku etičku teoriju vrline ocrta sam u drugom dijelu knjige *Virtues of the Mind*.

²⁷ Pomak prema svojstvima osoba umjesto prema svojstvima vjerovanja već su iz različitih razloga učinili reliabilisti i raniji epistemolozi vrline. Za kratku povijest razvoja epistemologije vrline i njene pozadine u reliabilizmu, vidi moju jedinicu »Virtue Epistemology« u Routledgeovoj *International Encyclopedia of Philosophy* koja uskoro izlazi.

Budući da pojam vrline već ima bogatu povijest, uzmognemo li povezati spoznaju s vrlinom, bit će to teorijska prednost. Osim toga, pojam vrline ima praktičnu uporabu. Obični ljudi govore o takvim individualnim vrlinama kao što su ljubaznost, poštenje, hrabrost, nepristranost, ustrajnost, velikodušnost, razboritost i pouzdanost, a ponekad se isti nazivi koriste ujedno za čudoredne i intelektualne vrline. Nadalje, vrednovanje nečijih djela često se provodi pod vidom vrlina ili mana što ih oni izražavaju. Cijena praktične upotrebljivosti pojma vrline i pojedinačnih vrlina može biti stanovit stupanj konvencionalnosti u primjeni tog pojma, iako o tom njegovom vidu ovdje neću raspravljati. *Krepost* nije stručan pojam, premda ga se može stručno doraditi. Vjerujem da je vrlina pojma vrline ta da iza sebe ima obimnu povijest u filozofijskoj literaturi i da se ujedno široko koristi u običnom diskursu.

Postoje mnogi prikazi ustroja vrline. Ukratko ću sažeti svoj vlastiti, bez dokazivanja.

Vrlina ima dvije sastavnice. Prva je motivacijska sastavnica a druga sastavnica uspjeha u postizanju cilja motivacijske sastavnice. Motivacijska sastavnica neke vrline jest dispozicija za čuvstvo koje usmjeruje djelovanje prema nekom cilju. Svaka vrlina ima zasebnu motivacijsku sastavnicu sa zasebnim ciljem, ali skupine vrlina mogu se kategorizirati prema svojim konačnim ciljevima. Konačni cilj većine intelektualnih vrlina je istina.²⁸ Moralne vrline imaju druge konačne ciljeve. Sastavnica uspjeha vrline sastavnica je pouzdanosti u postizanju cilja neke motivacije iz vrline. Da navedemo nekoliko primjera, vrline samilosti, pouzdanja i nepristranosti mogu se približno definirati na sljedeći način: vrlina samilosti je crta koja uključuje čuvstvenu dispoziciju za olakšavanje patnje drugih i pouzdan uspjeh u tome. Vrlina pouzdanja je crta koja uključuje čuvstvenu dispoziciju za vjerovanje onima i samo onima koji su vjerodostojni te pouzdan uspjeh u tome. Vrlina nepristranosti je crta koja uključuje čuvstvenu dispoziciju za otvorenost spram gledišta drugih, čak i kad se ona sukobljuju s vašim vlastitima, te pouzdan uspjeh u tome. Rekla bih da se struktura svih, ili barem većine vrlina može definirati sljedećim obrascem.

Pojam vrline je važan za vrednovanje karaktera. Kad kažemo da netko ima neku vrlinu, pritom mislimo da ima dispoziciju za motiviranost na određen način i djelovanje na određen način u relevantnim okolnostima,

²⁸ Može biti nekoliko iznimaka. Neke vrline mogu težiti razumijevanju prije negoli istini.

kao i da je usto pouzdano uspješan u postizanju cilja svoga motiva iz vrline. No to što ima dispoziciju za neki motiv ne znači da uvijek ima taj motiv u relevantnim okolnostima, a to što je pouzdano uspješan ne znači da je uvijek uspješan. Činjenica da ima vrlinu ne podrazumijeva, dakle, da njegove pojedinačne radnje i uvjerenja moraju biti pozitivno vrednovani. U isti mah, netko tko nema vrlinu može unatoč tome činiti radnje i imati uvjerenja koja su vrijednosno pozitivna. Vrednovanje radnji i uvjerenja, dakle, iziskuje daljnje uvjete.

Katkad neki čin ili vjerovanje imaju pozitivnu vrijednost naprosto zato što je to ono što bi vrlo osoba kao takva učinila u datim okolnostima, bilo to kreposno motivirano ili ne. Postoji stanovit smisao *ispravnog* koji podrazumijevamo kad kažemo da je netko postupio ispravno davši točan ostatak kupcu, iako uopće nije motiviran moralnom skrbi. Slično tome, postoji izvjestan smisao *opravdanosti* kad kažemo da netko opravdano vjeruje kako je Zemlja okrugla, iako nije iznašao vlastite razloge za to vjerovanje. Uvjerenja i čino ve također vrednujemo iz aspekta činite-ljeve motivacije. Neki čin ili vjerovanje koje je motivirano vrlinom zaslužuje poštovanje, premda ga označujemo vrlim i kad ne uključuje činjenje/vjerovanje u pravu stvar.

Neki čin može biti pozitivno vrednovan na oboj im temeljima, a da ipak nema ono što u moralnom pogledu od njega zahtijevamo. Tako se on, čak i kad je dolično motiviran i predstavlja ono što bi vrlo osoba učinila u datim okolnostima, može izjaloviti s obzirom na svoj cilj. Kad se to dogodi, činu nedostaje nešto moralno poželjno. Moralni uspjeh se vrednuje pozitivno čak i kad je donekle izvan kontrole činitelja. To je jedan od načina na koji smo svi mi žrtve moralne (ne)sreće. Tako, na primjer, neka osoba može biti motivirana velikodušnošću i djelovati na način svojstven velikodušnim osobama u nekim okolnostima, recimo dajući novac prosjaku na ulici, no ako se ispostavi da je taj prosjak zapravo bogat i glumi prosjaka da bi dobio okladu, pomislit ćemo da tom činu u moralnom pogledu nešto nedostaje. To, naravno, ne znači da ćemo se suzdržati od pohvale činitelja, ali njegov *čin* neće zaslužiti onoliko pohvalu kao kad bi prosjak doista bio potrebit. Isto se odnosi i na intelektualne radnje. Netko može biti motiviran intelektualnim vrlinama i djelovati na način intelektualno vrlin osoba nastojeći doći do spoznaje, no ako ne uspijeva doći do istine, njegovu epistemičkom stanju nedostaje nešto hvalevrijedno. To znači da postoji neka vrst epistemičke sreće analogne moralnoj sreći. Kao što je primijetio Thomas Nagel, Nobelova

nagrada se ne daje ljudima koji su u krivu.²⁹ Samo zadobivanje spoznaje svojevrsna je nagrada, dijelom za to što se jest u pravu.

Usto, zgotoljni uspjeh u postizanju cilja motiva iz vrline u određenom slučaju nije dostatan za najvišu pohvalu nekog čina ili vjerovanja, čak i kad ono ima neka druga, upravo utvrđena hvalevrijedna obilježja. Važno je da do uspjeha u postizanju cilja dolazi *uslijed* drugih hvalevrijednih obilježja toga čina. Cilj mora biti postignut *zbog* tih drugih obilježja. To je stoga što postoje etičke analogije Gettierovim slučajevima, premda, koliko znam, etičari to nisu uočili. Opisat ću jedan takav slučaj.

Pretpostavimo da neki sudac, odvagavši dokaze protiv optuženog ubojice, besprijeornim postupkom i motiviran pravdom odredi da je čovjek kriv. Možemo pretpostaviti da taj sudac ne samo da čini sve što bi trebao činiti nego i očituje sve kreposti prikladne u toj situaciji. Ipak, čak i oni najvrliji mogu načiniti pogrešku, upravo kao što smo vidjeli da se intelektualno najjačima može izjaloviti induktivno zaključivanje u slučaju dr. Marić. Pretpostavimo da je to jedan od takvih slučajeva. Optužen je pogrešan čovjek. Sudac ne čini pogrešku uslijed neke svoje slabosti, bilo moralne ili intelektualne; radi se naprosto o nesreći. Stvari su očite pošle po krivu, i to je dovoljno da taj čin nazovemo pogreškom pravde. Sučev čin nije čin pravde, premda ga čak ne bismo okrivili za pogrešku te bismo ga čak pohvalili za *pravično djelovanje*. Unatoč tome, sam čin ne zaslužuje najvišu pohvalu. Nedostaje mu nešto moralno značajno.

Da bismo dobili problem Gettierova stila dodali smo element sreće, obilježje sreće koje ukida nesreću, a istim se postupkom možemo poslužiti i ovdje. Pretpostavimo da je stvarni ubojica potajno zamijenjen s čovjekom za kojega sudac misli da ga osuđuje, tako da sudac naposljetku slučajno osudi pravog čovjeka. Jedan slučaj poništava drugi, pa je konačni ishod onaj poželjni, dakle kažnjavanje krivca. Vjerujem da u toj situaciji ne bismo sučevom činu iskazali pohvalu koja bi bila dolična da je isprve pravog čovjeka proglasio krivim. Naravno da nam je laknulo što nevin čovjek nije kažnjen, no iako je krajnji ishod onaj kojemu je sudac težio te iako je on bio vrijedan hvale u svojim motivima i postupcima, to nije dostatno da bi njegov čin bio čin koji zaslužuje najvišu moralnu pohvalu.

Prethodna razmatranja pokazuju nam da trebamo pojam čina koji sve dovodi u red, čin koji je dobar u svakom pogledu. A vidjeli smo koji

²⁹ »Moral Luck«, u: *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), n. 11.

elementi moraju biti ispravni odnosno dobri da bi on zaslužio takvo vrednovanje. Taj pojam nazivam pojmom *čina iz vrline*. Definicija je sljedeća:

Neki čin je *čin vrline A* onda i samo onda ako proizlazi iz motivacijske sastavnice *A*-a, čin je što ga osobe s vrlinom *A* karakteristično čine u određenim okolnostima te je uspješan u postizanju cilja vrline *A* uslijed tih obilježja tog cilja.

Motivacijska sastavnica *A*-a je neka dispozicija. Čin koji proizlazi iz te dispozicije ne treba biti svjesno motiviran *A*-om, ali mora biti takav da bi se objašnjenje za taj čin odnosilo na nj. Čin koji je karakterističan za vrlinu *A* je čin koji nije samo ono što bi osobe s vrlinom *A* vjerojatno učinile u određenim okolnostima, već je to čin koji je obilježje ponašanja osoba s tom vrlinom.³⁰ Treća sastavnica pobliže određuje da do uspjeha u postizanju cilja mora doći zbog ostalih dviju sastavnica. To zahtijeva daljnju raščlambu. Ne znam ni za jedan prikaz *uslijed*-odnosa koji bi taj odnos u cijelosti obuhvatio, no imam ću nešto više za reći o njemu u sljedećem odjeljku. Važno je uočiti da prema toj definiciji *nije* nužno da činitelj posjeduje vrlinu *A* da bi izveo čin vrline *A*. Jedan od Aristotelovih uvjeta za posjedovanje vrline je da ta osobina mora biti duboko usađena. Ako je tako, osobe koje su vrle po odgoju ne posjeduju datu vrlinu, pa ipak ne vidim razloge s kojih one ne bi mogle izvoditi čine vrline, to jest čine koji su hvalevrijedni kao što to jedan čin može biti s obzirom na stanovitu vrlinu.

Postoje moralno vrli činovi i intelektualno vrli činovi. Ovdje nam je stalo do potonjih. Čin intelektualne vrline *A* je onaj koji proizlazi iz motivacijske sastavnice intelektualne vrline *A*, čin što ga osobe s vrlinom *A* karakteristično čine u tim okolnostima te je uspješan u postizanju istine uslijed tih drugih obilježja čina.

Definicija znanja koju predlažem glasi:

Znanje je vjerovanje koje proizlazi iz činova intelektualne vrline.

³⁰ U knjizi *Virtues of the Mind* ovako sam opisala drugu sastavnicu definicije: »Ona je nešto što bi osoba s vrlinom *A* (vjerojatno) učinila u datim okolnostima« (str. 248). No ono što bi vrlo osoba vjerojatno učinila može nemati nikakve veze s dotičnom vrlinom.

Na početku ovoga članka spomenula sam da uobičajena praksa koncentriranja na propozicionalnu spoznaju u filozofijskim prikazima spoznaje ne odražava nužno njenu veću važnost. Međutim, svi oblici spoznaje uključuju dodir uma sa zbiljom, pa bi obuhvatnija definicija znanja koja uključuje spoznaju po poznavanju kao i propozicionalnu spoznaju glasila ovako:

Spoznaja je kognitivni dodir sa zbiljom koji proizlazi iz činova intelektualne vrline.

Spoznaja se obično ne postiže izdvojenim činom, već kombinacijom vlastitih činova kao i činovima drugih i kooperativnih okolnosti. O spoznaji smo skloni misliti kao o našem vlastitom postignuću, ali to je rijetko slučaj. Činjenica da naša spoznaja ovisi o spoznaji i intelektualnoj vrlini niza drugih osoba u našoj intelektualnoj zajednici, kao i o kooperativnom univerzumu, čini razvidnim kako ne možemo očekivati da se uvjeti za spoznaju izdvoje u nekom skupu svojstava spoznavatelja, a još mnogo manje u skupu svojstava nad kojima spoznavatelj ima nadzor. Epistemička (ne)sreća prožima ljudsko stanje, bilo u dobru ili zlu.

5. Procjena definicije

A. Raščišćavanje smisla u kojemu je spoznaja dobra

Na kraju prethodnog odjeljka kazala sam da nijedna definicija spoznaje ne može uspjeti ako ne raščisti s različitim smislovima u kojima je spoznaja dobra. Uobičajeno opažanje i pamćenje čine se dobrima u smislu bliskom onome prirodnih dobara kao što su ljepota, pamet i snaga. No spoznaji se katkad pristupa kao uzvišenijem stanju koje iziskuje napor i vještinu. U tim se slučajevima ona čini dobrom u smislu bliskom onome moralnom. Ako je tako, moglo bi se ispostaviti da spoznaja nije prirodna vrsta za koju je realna definicija moguća. Istraživanje će možda otkriti da zapravo postoje dvije različite vrste spoznaje, baš kao što je istraživanje o naravi žada otkrilo da ono što se naziva »žadom« zapravo tvore dvije različite supstance: jadeid i nefrit. Nisam uklonila mogućnost da bi se to najposlije moglo dogoditi, ali mislim da još nemamo razloga raščlaniti spoznaju na dvije različite vrste sa zasebnim analizama.

Definicija predložena u prošlom odjeljku može pokriti obje vrste. U stvari, držim da čak može pokriti najvišu vrstu spoznaje koja je navodno u domeni uzvišenog.

Intelektualno vrli čin definira se unutar pozadinske etičke teorije u kojoj je *vrlina* primarni pojam. »Vrlina« je dovoljno fleksibilan pojam da ga se ne primjenjuje samo na moralne osobine, premda je moralni smisao nedvojbeno paradigma.³¹ Definicija »vrlog čina« povlači moralni smisao pojma u drugom smjeru. Vrli čin je čin u kojemu je na djelu podražavanje ponašanja vrljih osoba i uspjeh u postizanju cilja iz tog razloga. Što je još važnije za naš trenutni interes u tumačenju pojma čina *intelektualne* vrline, u toj definiciji nema ničega što bi sprječavalo da se to svojstvo prida činovima koji su više ili manje automatski, kao što se obično zbiva s opažanjem i pamćenjem. Motivacija iz vrline iz koje proizlazi vrli čin ne mora biti ni svjesna niti snažna, pa će uobičajeni epistemički motivi često biti dostatni. Zapravo, ništa u toj definiciji ne sprječava da se motivacijska sastavnica primijeni na motive koji su gotovo sveopći u nekim situacijama. Druga sastavnica specificira da taj čin mora biti nešto što bi neka osoba s dotičnom vrlinom tipično učinila utoliko ukoliko očituje tu vrlinu. No vrle osobe ne djeluju nužno na način koji je izvan uobičajenog, premda, naravno, to zasigurno čine u nekim okolnostima. Osoba koja raspolaže vrlinom opreza oprezna je onoliko koliko je to nužno u situacijama određene vrste kako bi došla do istine. Osoba čija je vrlina temeljitost ispituje dokaze temeljito koliko je potrebno u određenim okolnostima, i tako dalje. Pretpostavimo da osoba koja raspolaže svim intelektualnim vrlinama u običnim okolnostima promatra bijeli zid. Zuri li u nj dugo vremena prije nego što dođe do uvjerenja da se ispred nje nalazi bijeli zid? Upušta li se u istraživanje mogućnosti da halucinira ili je pod utjecajem droga? Propituje li vjerodostojne autoritete u pogledu boje zidova? Naravno da ne. Značilo bi to biti intelektualno pedantan u stupnju koji odgovara paranoji. No ona jest prijemčiva za svaki dokaz koji bi je naveo da posumnja u nedostatak u vlastitoj opažajnoj sposobnosti, ili za bilo kakve neobičnosti u okolnostima koje bi ukazale na ne-kooperativno okruženje. Srećom, većinu vremena ona ne mora razmatrati te mogućnosti. Djelovati kao što djeluje osoba s intelektualnom vrlinom kad procjenjuje boju zida nije, dakle, odveć teško. Isto se odnosi na

³¹ U *Virtues of the Mind* tvrdim da je intelektualnim vrlinama najbolje pristupiti kao oblicima moralne vrline. Definicija spoznaje, međutim, ne ovisi o toj postavci.

uobičajene slučajeve vjerovanja zasnovanog na jasnom pamćenju. Tipična istinita vjerovanja na temelju opažanja ili pamćenja, dakle, zadovoljavaju moju definiciju spoznaje. Čak je moguće da mala djeca zadovolje tu definiciju čim su dovoljno stara da znaju kako postoji razlika između istine i laži te bivaju motivirana da dođu do one prve.

Rečena definicija može se dakle nositi sa slučajevima na donjem kraju spoznaje. Njena je prava prednost u odnosu na druge prikaze, međutim, na gornjem kraju spoznaje. Izvanredna znanstvena otkrića pružaju spoznaje na način koji valja zahvatiti bilo kojom prihvatljivom definicijom spoznavajućeg stanja. Takve spoznaje nisu naprosto ishod pouzdanih procesa ili pravilnog funkcioniranja sposobnosti ili bespriječnih epistemičkih postupaka, kao što tvrde neki epistemolozi. One su ishod epistemičkih aktivnosti koje su dobrano s onu stranu ne-manjkavosti. Zapravo, iznimno su pohvalne. Pojam intelektualne vrline primjeren je svrsi identificiranja spoznaje u slučajevima te vrste. Krepost je odlika dostojna divljenja koja nadilazi minimum epistemičke respektabilnosti. Neke vrline dovoljno nadilaze taj minimum da bi dosegnule status najviših dobara. Kreativnost i originalnost intelekta među onim su odlikama koje se povezuju s visokom razinom epistemičke vrijednosti, a čin vrline originalnosti hvalevrijedan je na isti način na koji su to činovi vrhovne velikodušnosti. Takvi su činovi uistinu iznimni. Definicija spoznaje koju sam predložila, dakle, pokriva raspon slučajeva od niske razine opažajne spoznaje, čija je »dobrost« poput prirodnog dobra, preko slučajeva vjerovanja zasnovanih na dokazima koji se hvale i kude na način što ga povezujemo s čudorednim, do uistinu zvjezdanih intelektualnih postignuća čija je vrijednost bliska onom uzvišenom.

B. *Kako se njome izbjegavaju Gettierovi problemi*

U trećem sam odjeljku pokazala da, ako se ne želimo zadovoljiti vrlo neinformativnom definicijom, Gettierovi problemi proizlaze iz svake definicije u kojoj smisao u kojemu je spoznaja dobra ne uključuje istinitost. Pojam intelektualno vrlig čina uključuje istinitost, i stoga se moja definicija neće zajamčeno izjaloviti kao kad je riječ o teorijama podložnima strategiji dvostruke sreće što sam ih ukratko opisala. U dvama slučajevima koje smo ispitali, onom vjerovanja da *Pero posjeduje ford ili je Branko u Barceloni*, te slučaja dr. Marić i njezine dijagnoze da Ivić ima virus X, vjerovatelj postigne istinu zbog obilježja sreće odnosno nesreće što sam ga

utvrdila u tim slučajevima.³² Vi i dr. Marić dolazite svako do svojeg vjerovanja uslijed vaše motivacije i djelovanja iz intelektualne vrline, ali ne dolazite do *istine* uslijed tih značajki situacije. To znači da je pojam postizanja *A uslijed B* ključan element u definiciji. Svi mi imamo intuiciju o tome što to znači da se nešto događa uslijed nečega drugog, ali to poimanje iziskuje daljnju analizu, a ja ne znam ni za jednu koja bi bila odgovarajuća. Neki su epistemolozi pokušali s protučinjeničnim prikazima sastavnice spoznaje koja dolazi uz istinito vjerovanje i, na stanovitoj razini, to hoće li vjerovatelj dospjeti do istine u bliskim protučinjeničnim okolnostima može poslužiti kao način određivanja toga je li istina postignuta u zbiljskim okolnostima uslijed djelovanja iz vrline. Tako bismo, na primjer, mogli braniti tvrdnju da u slučaju forda i Barcelone ne dolazite do istine uslijed vaših motiva i radnji iz vrline, jer biste u veoma sličnim okolnostima imali iste motive i izvodili iste radnje, a ne biste uspjeli doći do istine. To bi bio slučaj da Branko slučajno nije u Barceloni. Slično tome, dr. Marić bi došla do lažnog vjerovanja u vrlo sličnim okolnostima čak i uza svoje motive i postupke iz vrline. To bi se dogodilo da Ivić slučajno nije navukao virus X netom prije njezine dijagnoze. No razmatranje toga dopijeva li vjerovatelj do istine u relevantno sličnim protučinjeničnim okolnostima samo je približan način određivanja toga postiže li se istina uslijed zacrtanih značajki čina. To svakako nije način tumačenja toga što se *misli* kad se kaže da se istina postiže zbog tih značajki. Primjerice, nema protučinjeničnih okolnosti u kojima neženja nije neoženjen, ali bilo bi neistinito kazati da je on neženja *zbog* toga što je neoženjen. Koncept *A uslijed B* nije svediv na te protučinjenične uvjete. U najboljem će slučaju svaka takva definicija koja uključuje ono *uslijed* biti nominalna definicija.

C. Pitanja za daljnje istraživanje

Glavno pitanje u sklopu metode analize uvjeta istinitosti jest je li definicija preširoka (slaba) ili preuska (jaka). John Greco mi je prigovorio da definicija može biti preslaba utoliko što ne zahtijeva stvarno posjedovanje intelektualne vrline kao uvjeta spoznaje. Budući da radnje intelektualne

³² Nemaju svi protuprimjeri u literaturi na tragu Gettierova obilježje dvostruke sreće, premda sam, naravno, kazala da se slučajevi s tom značajkom mogu iznijeti kad god postoji jaz između istinitosti i druge sastavnice spoznaje. No u svakom Gettierovu slučaju postoji stanovit element slučajnosti ili sreće.

vrline mogu izvoditi činitelji čije vrlo ponašanje ne proizlazi iz neke duboko usađene navike, ne možemo se pouzdati u to da će oni djelovati iz vrline u sličnim okolnostima u budućnosti. Je li prikladno pripisivati im spoznaju ako ne bi učinili istu stvar u relevantno sličnim okolnostima? Ustvrdila sam da je posjedovanje posve usađene vrline prejak uvjet spoznaje, jer isključuje spoznaju u djece i nekultiviranih odraslih ljudi, ali Grecova postavka zaslužuje daljnju pozornost. Vjerojatno je da će nas ona navesti na istraživanje psihologije oblikovanja navika i stabilnosti ponašanja osoba u ranim stadijima usvajanja intelektualnih osobina. Ona također izaziva pitanje mjere u kojoj za inače nepouzdanu osobu smatramo da može imati spoznaju utoliko što njezino ponašanje ovisi o pouzdanosti drugih osoba u njezinoj epistemičkoj zajednici.

Može se također prigovoriti da je rečena definicija prejaka. To će se po svoj prilici kazati s obzirom na motivacijsku sastavnicu intelektualno vrlog čina. Zašto misliti da subjektovi motivi imaju ikakve veze s time dolazi li on do spoznaje? To pitanje ističe razlike između onih koji su o spoznaji skloni misliti kao o proceduralnoj i mehaničkoj te onih koji je smatraju nečime za što smo mi odgovorni. Moje su simpatije, naravno, na strani onih iz potonje kategorije, no u pozadini pitanja o tome proteže li se odgovornost na spoznajnu sferu postoji neslaganje glede opsega u kojemu je kognitivno djelovanje voljno. To ukazuje na to da je ovdje riječ o dubljim pitanjima o ljudskoj prirodi.³³

Definicija koju sam ovdje predložila zadovoljava mnoge kriterije iznesene u drugom odjeljku, ali je nejasna i očigledno zahtijeva opsežniju analizu. Već smo vidjeli kako postoji potreba za opisom *uslijed*-odnosa u trećoj sastavnici definicije čina vrline. Ona također iziskuje opis motivacije, kao i djelovanja na način svojstven vrlini, dakle prve i druge sastavnice definicije. Ako netko čini ono što vrle osobe obično čine u nekim okolnostima, uključuje li to posjedovanje relevantne spoznaje o okolnostima u kojima se nalaze vrle osobe kada djeluju? Koliko daleko seže ta spoznaja? A ako je spoznaja okolnosti uključena u prikaz druge sastavnice čina vrline, ne preostaje li nam, budući da je pojam spoznaje prokrijumčaren u *definiens*, tek jedna cirkularna definicija?³⁴ Tu je također riječ o utvrđivanju i upojedinjavanju intelektualnih vrlina. To je važno ne samo

³³ O pitanju voljnosti kognitivnog djelovanja raspravljam u *Virtues of the Mind*, str. 58-69.

³⁴ Na taj mi je potencijalni problem ukazao Peter Klein.

zato što različiti popisi pojedinačnih vrлина i njihove analize mogu dovesti do prikaza spoznaje koji se uvelike razlikuju po uvjerljivosti, već i zato što je moguće da se neke od vrлина sukobljuju. Etičke teorije vrline suočavaju se s istim problemom. Aristotelovo je rješenje bilo objedinjavanje različitih vrлина pod pojam *phronesis*, ili praktičnu mudrost, a ja sam nastojala postupiti jednako s obzirom na intelektualne vrline.³⁵ No taj postupak neće uspjeti ne uzmgone li se pokazati da dovođenje svake vrline u vezu s prosudbom osobe s praktičnom mudrošću omogućuje primjene vrлина na slučajeve koji su prepoznatljivo istovjetni onima kojima smo se intuitivno služili.

Mnogima od tih problema valjalo bi se, uostalom, pozabaviti pomoću detaljne etičke teorije vrline. Postoje, dakle, i drugi motivi za odgovaranje na ta pitanja osim motiva definiranja spoznaje. Uspješan odgovor na njih poslužio bi svrsi u etici kao i u epistemologiji. S drugim definicijama spoznaje koje zadovoljavaju definicije što sam ih ovdje opisala trebalo bi učiniti isto, samo što bi se one odnosile na različitu pozadinsku teoriju u sklopu etike, metafizike ili kognitivne psihologije. Najpodrobnije i najnaprednije među tim teorijama uvijek će imati prednost pri pružanju teorijske pozadine za definiciju spoznaje.³⁶

³⁵ *Virtues of the Mind*, drugi dio, peti odjeljak.

³⁶ Zahvaljujem Peteru Kleinu, Johnu Grecu i Richardu Feldmanu na komentarima ranije skice ovoga članka, kao i Hilaryju Kornblithu i Alvinu Goldmanu na vrijeme rada na njemu.

Dijalektika fundacionalizma i koherentizma

Laurence Bonjour

Cilj ovoga članka jest propitati spor između fundacionalizma i koherentizma i pokušati iznaći njegovo rješenje. Započet ću razmatranjem podrijetla toga pitanja u čuvenom problemu epistemičkog regresa. Potom ću istražiti središnju fundacionalističku ideju i ključne prigovore upućene fundacionalističkim gledištima. To će dovesti do razmatranja glavnih crta koherentističke alternative, i napokon do rasprave o prigovorima koherentizmu – uključujući nekoliko specifičnih koje sada držim bjelodano presudnima, osobito kad ih se razmatra skupno. To će, naposljetku, potaknuti ponovno promišljanje fundacionalizma. Dokazat ću da se na dijalektički najozbiljniji prigovor fundacionalizmu može uspješno odgovoriti. Premda je cijena odgovora što ću ga predložiti, kao što je opće poznato, izazivanje stanovitih drugih poteškoća, osobito osjetljivog problema da se pokaže kako se vjera u vanjski svijet fizičkih predmeta može opravdati, ipak mi se čini da na njenoj osnovi fundacionalizam ostaje održivijim i da među tim dvjema alternativama više obećava.

Za svrhe ovoga članka, iznijet ću tri prilično obuhvatne pretpostavke koje ovdje neću pokušati opravdati. Kao prvo, pretpostavit ću istinitost realističke koncepcije istine kao slaganja ili podudaranja s odgovarajućim područjem ili odsječkom zbilje neovisne o umu (pri čemu relevantna vrst ovisnosti o umu postoji samo u odnosu na specifični spoznajni čin koji je u pitanju te tako dopušta mogućnost da vjerovanja u pogledu mentalnih predmeta mogu u tom smislu također biti istinita). Moje je osobno uvjerenje da nema alternative toj koncepciji istine koja bi u konačnici bila shvatljiva, ali oni koji se s time ne slažu mogu u toj pretpostavci naprosto vidjeti način usredotočivanja na problem, dostatno uzak da bismo se njime bavili unutar datih granica.

Drugo, pretpostavit ću da je predmet za koji fundacionalizam i koherentizam nude međusobno suprotstavljene prikaze – temeljna struktura epistemičkog opravdanja kontingentnih ili empirijskih vjerovanja, pri čemu je ono što odlikuje *epistemičko* opravdanje činjenica da ono uključuje prihvatljivo jak razlog s kojega možemo smatrati da je vjerovanje o kojemu je riječ istinito ili vjerojatno istinito. To nije jedini mogući prikaz predmeta rečenog spora, ali je daleko najstandardniji i najjednostavniji.¹

Treće, pretpostavit ću da je *internalistička*, a ne *eksternalistička* koncepcija epistemičkog opravdanja ispravna, to jest, otprilike, da epistemička opravdanost nekog vjerovanja iziskuje da vjeralac ima u kognitivnom posjedu ili je odgovarajuće svjestan takvog razloga ili adekvatne osnove za mišljenje da je to vjerovanje istinito. Premda vjerujem da je ta pretpostavka također točna, njena glavna motivacija u sadašnjem kontekstu leži u tome da je ona potrebna kako bi pitanje fundacionalizma i koherentizma bilo uopće vrijedno rasprave. Jer ako bi eksternalistička koncepcija opravdanja bila točna, onda, po mome sudu, ne bi bilo ozbiljnih prigovora fundacionalističkom gledištu a otuda niti dijalektičkog motiva za složenosti i poteškoće koherentističke alternative.

1. Problem epistemičkog regresa

Kao što je već primijećeno, dijalektika fundacionalističko-koherentističko proizlazi iz problema epistemičkog regresa, i sukladno tome moramo od toga poznatog problema i krenuti. Ostavimo li po strani uobičajeni skepticizam u pogledu zaključivanja, čini se uvelike plauzibilnim pretpostaviti da su mnoga kontingentna ili empirijska vjerovanja neke osobe međusobno povezana na takav način da bi, ako bi se za pojedino vjerovanje ili skup vjerovanja nekako znalo ili pretpostavljalo da su istinita, to ujedno pružilo dobar razlog za mišljenje da je neko daljnje vjerovanje istinito. Izričita tvrdnja o takvom razlogu poprimila bi oblik zaključivanja ili

¹ Kažem »kontingentnih ili empirijskih« da bih ukazao na približan cilj, budući da je to što znači da je neko vjerovanje *empirijski* opravdano, dakako, jedan od ključnih aspekata cijelog pitanja. Postoji i donekle analogno pitanje te prateća dijalektika u pogledu apriornog opravdanja, no ono se, po mom sudu, odviše razlikuje od prethodnoga da bi ga se moglo razmotriti unutar granica ovog članka. Za raspravu i obranu fundacionalističke koncepcije apriornog opravdanja, vidi moju knjigu *In Defense of Pure Reason* (London: Cambridge University Press, 1997).

izvođenja iz prethodnog vjerovanja ili skupa vjerovanja kao premise za potonje vjerovanje kao zaključak. Takav pretpostavljeno opravdavajući razlog može se primjereno nazvati *uvjetnim razlogom*. No očito je da postojanje uvjetnog razloga takve vrste može pružiti razlog ili opravdanje *simpliciter* za njegov bezuvjetni zaključak samo ako postoji neki daljnji razlog ili opravdanje, koje, čini se, mora biti epistemički prvotno za prihvaćanje istinitosti njegovih premisa.

Na taj se način pitanje epistemičkog opravdanja za neko kontingentno ili empirijsko vjerovanje može zapravo, pomoću odgovarajućega uvjetnog razloga, preobraziti u pitanje opravdanja za jedno ili više drugih kontingentnih ili empirijskih vjerovanja. Jasno je da se taj proces može ponavljati, barem u načelu, kroz mnoštvo stupnjeva, pružajući epistemološki razgranatu strukturu u kojoj je vjerovanje na jednoj razini uvjetno opravdano u odnosu na vjerovanja na prvotnoj razini, i tako redom.² Jednako je, međutim, jasno da opis takve epistemološke strukture sam po sebi ni na koji način ne pokazuje da je *bilo koje* među vjerovanjima što se u njoj javljaju istinito. Na hipotetičkom skeptiku ostaje da, čak i ako prihvati sve uključene uvjetne razloge, odbaci sva vjerovanja u toj strukturi naprosto odbacujući neke ili sve premise o kojima opravdanje tog vjerovanja uvjetno ovisi.

Prethodna slika izravno vodi problemu epistemičkog regresa. Pretpostavimo da se na određenom čvoru toga drveta na pitanje opravdanja za vjerovanja u premisama uvjetno odgovorilo pozivanjem na novi skup premisa; da se na sljedećoj razini na pitanje opravdanja tih novih premisa uvjetno odgovorilo pozivanjem na daljnje premise itd. Očiti je problem pokazati kako taj regres razinâ ili stupnjeva opravdanja, od kojih svaki ovisi o sljedećemu, napokon završava, pretpostavljajući (kao što to ja činim ovdje) da nalaženje novih skupova premisa-vjerovanja (vjerovanja koja se prethodno ne javljaju u sveukupnoj strukturi) adekvatnih za uvjetno opravdanje premisa-vjerovanja na prethodnom stupnju – ne može ići i ne ide u beskraj. Barem na prvi pogled, čini se da postoje samo tri općenite alternative:

(i) Završni stupanj svake pojedine grane tog regresa može prizvati premise-vjerovanja za koja nikakav daljnji razlog ili bilo kakvo opravdanje nije dostupno. U tom slučaju, čini se, proizlazi da epistemološka

² Za jasnu razradu takve slike, v. Ernest Sosa, »How Do You Know?«, *American Philosophical Quarterly* 11 (1974): 113-22.

drvolika struktura, koliko god složena i razgranata, ne pruža nikakav razlog ili opravdanje za mišljenje da su *bilo koja* od sastavnih vjerovanja bitno ovisnih o tim neopravdanim vjerovanjima istinita.³ Ona nam zapravo kaže tek to da bi neke stvari bile istinite *kad bi* druge stvari bile istinite, i da bi te druge stvari bile istinite *kad bi* neke daljnje druge stvari bile istinite, i tako redom, završavajući sa stvarima za koje nema razloga vjerovati da su istinite.

(ii) Konačni stupanj regresa može prizvati premise-vjerovanja koja su se javila ranije u strukturi, pa se struktura opravdanja u neku ruku zapravo vraća samoj sebi. U tom je slučaju, opet pod pretpostavkom da su svi relevantni opravdavački odnosi obuhvaćeni strukturom, opravdanje za sve sastavnice strukture očito ili direktno kružno ili kako drukčije ovisno o premisama-vjerovanjima koja su opravdana samo na način koji je kružan i koji očito izaziva pitanja. Tako se iznova čini da struktura opravdanja ne pruža nikakva razloga za mišljenje da je bilo koje od sastavnih vjerovanja istinito.

(iii) Jedina očito preostala alternativa jest u tome da, iako postoji *neka* vrst razloga ili opravdanja za mišljenje da su premise-vjerovanja na konačnom stupnju istinita, taj razlog nije uvjetne ili izvedene vrste o kojoj smo raspravljali i stoga izbjegava prizivanje novih premisa-vjerovanja kojima bi samima trebalo opravdanje.⁴ Otuda se za takva vjerovanja, ako postoje, može kazati da su *bezuvjetno opravdana*.

Tu treću alternativu, dakako, zastupa fundacionalizam, pri čemu ta bezuvjetno opravdana ili »bazična« vjerovanja tvore temelj na kojemu ostatak kontingentnoga ili empirijskog znanja navodno počiva. Fundacionalistov je glavni argument da se samo pomoću te alternative može izbjeći uvelike neplauzibilan skeptički zaključak da se nikakvo kontingentno ili empirijsko vjerovanje ne može opravdati.

2. Fundacionalizam i njegovi problemi

S obzirom na naše ranije pretpostavke, argument u prilog fundacionalizmu na temelju problema epistemičkog regresa početno se čini iznim-

³ Ovdje zanemarujem mogućnost prekomjerne epistemičke determinacije.

⁴ Određena epistemološka struktura mogla bi očito realizirati dva ili čak sva tri alternativna ishoda regresa o kojemu slijedi rasprava. Eksplicitno razmatranje tih daljnjih mogućnosti bit će prepušteno čitatelju.

no uvjerljivim, toliko da bi mu se samo veoma teški problemi koji prate proishodeću fundacionalističku poziciju mogli razložno oduprijeti. Usto, najstandardnija inačica fundacionalizma krajnje je plauzibilna s intuitivnog ili zdravorazumskog stajališta: svakako se čini da imamo mnoga opravdana kontingentna ili empirijska vjerovanja koja nisu opravdana pozivanjem na druga vjerovanja, već prije pozivanjem na osjetilno i introspektivno *iskustvo*. Tako je u najmanju ruku barem pomalo iznenađujuće da je središnja tema novije epistemološke rasprave, često jedina točka oko koje se filozofi što se inače uvelike razilaze slažu, uvjerenje da je internalistički fundacionalizam neodrživa, dapače beznadna pozicija, koju valja odbaciti želi li se epistemološki napredovati.

Postoje ozbiljni razlozi za takav zaključak, od kojih ćemo najvažniji (po mome sudu) uskoro razmotriti. No valja također primijetiti da je dvojbeno postoji li neko sveopće slaganje u pogledu manjkavosti fundacionalizma; dapače, mnogi među onima koji ga odbacuju kao da nemaju neki posve određen argument na umu. Tako se, kao što se u filozofiji zbiva alarmantno često, odmak od fundacionalizma u otprilike posljednja tri desetljeća nerijetko doima manje kao razložni dijalektički napredak, a više kao pomodni stampedo. Taj odmak, naravno, znači i odbacivanje internalističkog fundacionalizma koji pruža glavnu motivaciju gledištima poput koherentizma i eksternalizma, od kojih se ni za jedno ne bi moglo tvrditi da su naročito privlačna kada ih njihovi pobornici ne bi smatrali jedinom preostalom dijalektičkom alternativom.

Koji su to, dakle, navodni problemi vezani uz internalistički fundacionalizam? Najvažniji među njima spadaju u dva glavna područja, od kojih se prvo odnosi na vezu između pretpostavljenih fundacionalnih vjerovanja i ostalih vjerovanja koja se imaju opravdati pozivanjem na njih, dok se drugo odnosi na narav i opravdanje samih fundacionalnih vjerovanja.

Prva vrsta problema vezana je uz navodnu opravdavajuću vezu između bezuvjetno opravdanih fundacionalnih ili bazičnih vjerovanja i ne-osnovnih ili »nadograđenih« vjerovanja, onako kako te dvije sastavnice određuje bilo koja pojedina inačica fundacionalizma. Glavno je pitanje ovdje je li na temelju fundacije određene takvom pozicijom moguće pružiti adekvatno opravdanje za ostala vjerovanja koja obično držimo opravdanima, ili barem za značajan dio takvih vjerovanja. Fundacionalističko gledište, koje na tom području ozbiljno zakazuje, samo će po sebi odgovarati prilično strogoj inačici skepticizma. Takav je skeptički

ishod po sebi neplauzibilan te ujedno teži ozbiljno potkopati fundacionalistički argument, o kojemu se gore raspravljalo, nasuprot drugim gledištima.

Očito je da će oblik i ozbiljnost te prve opće vrste problema uvelike varirati među fundacionalističkim gledištima, uvelike ovisno o tome koliko je toga uključeno u određeni skup bazičnih ili fundacionalnih vjerovanja (što će pak ovisiti o specifičnom prikazu načina na koji su ta vjerovanja opravdana). Konkretno, gledište (npr. Quintonovo⁵) prema kojemu se barem neka od vjerovanja broje kao bazična ili fundacionalna, imat će znatno manje poteškoća pri iznošenju dostatno plauzibilnog prikaza ukupnog opsega ne-fundacionalnog znanja nego neko tradicionalnije gledište (kao što je Lewisovo⁶), koje fundacije ograničava na vjerovanja o subjektivnim stanjima iskustva. Budući da, kao što će se kasnije pokazati, opća vrsta fundacionalističkog gledišta za koju se, prema mome gledištu, ispostavlja da je dijalektički najobranjivija, spada u onu potonju, tradicionalniju vrstu, vjerujem da tom pitanju valja pristupiti veoma ozbiljno. O tome će više riječi biti na kraju članka, nakon što narav predložene fundacije izađe na vidjelo.

Trenutačno se, međutim, želim usredotočiti na drugu i po meni dijalektički fundamentalniju vrst prigovora fundacionalizmu, onu koja pita kako su pretpostavljeno bazična ili fundacionalna vjerovanja sama po sebi opravdana ili se ispostavljaju kao epistemički prihvatljiva. Bazična su vjerovanja u fundacionalističkom prikazu empirijskog znanja, napsljetku, i sama kontingentna i po svojoj prilici empirijska vjerovanja, vjerovanja koja su istinita u nekim mogućim svjetovima, a lažna u drugima. Otuda se čini očitim da je, ako ona imaju služiti kao opravdavačke premise za svo ostalo empirijsko znanje, neka vrst opravdanja potrebna za mišljenje da su ona sama istinita ili vjerojatno istinita. Problem je, pak, u tome da isprva izgleda nemogućim objasniti kako može biti takvog razloga ili opravdanja za bazična vjerovanja koje bi bilo iznutra dostupno, a da pritom ne opovrgava njihov bazični status.

Fundacionalisti su na taj izazov odgovarali, ponekad samo implicitno, na mnoštvo različitih načina. Neki su u osnovi tvrdili da se pitanje opravdanja za bazična ili fundacionalna vjerovanja u neku ruku ni ne

5 V. Anthony Quinton, *The Nature of Things* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973).

6 V. C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (LaSalle, IL: Open Court, 1946).

postavlja ili se barem ne može ispravno ili smisleno postaviti, no takvo mi se gledište čini teško ili nemoguće uzeti ozbiljno, s obzirom na već uočen kontingentni i empirijski karakter vjerovanja o kojima je riječ.

Drugi su se pozivali na shvaćanje prema kojemu takva vjerovanja na neki način opravdaju *sebe sama*.⁷ To shvaćanje ima znatan odjek na području apriornog opravdanja. Čini se posve plauzibilnim kazati za jednostavna apriorna vjerovanja da su samoopravdana ili, možda bolje kazano, samoevidentna: da intuitivno shvaćena nužnost njihova sadržaja pruža razlog za mišljenje da su istinita.⁸ No, bilo to gledište o onome *a priori* ispravno ili ne, vrlo je teško uvidjeti kako bi vjerovanje koje je po svom karakteru kontingentno i empirijsko moglo imati takav status. Budući da takvo vjerovanje nije istinito u svim mogućim svjetovima, čini se da je neki razlog s onu stranu njihova sadržaja potreban za mišljenje da je ono zaista istinito ili vjerojatno istinito u zbiljskome svijetu.

No odakle onda potječe predmnijevano opravdanje ili epistemički autoritet bazičnog vjerovanja? Kao što je već uočeno, intuitivno će se stajalište očigledno pozvati na osjetilno i introspektivno iskustvo. No sa strukturalnog i dijalektičkog stajališta nije lako vidjeti kako bi takvo pozivanje trebalo djelovati, a rekao bih da fundacionalisti, unatoč intuitivnoj plauzibilnosti svoje središnje ideje, ne razjašnjaju sasvim dobro tu kritičnu točku.

Jasno je da iskustvo koje opravdava određeno bazično vjerovanje mora imati korelativan specifični karakter. No problem je u tome kako sam taj specifični karakter iskustva shvatiti na način da bude moguće pozivati se na nj radi opravdanja u sklopu internalističkog gledišta. Ako se taj karakter shvaća u vidu apercepcijskog vjerovanja (ili stanja nalik vjerovanju), vjerovanja da ja imam takvu-i-takvu specifičnu vrst iskustva, onda se čini da je izvorno, pretpostavljeno bazično vjerovanje izgubilo taj status, budući da njegovo opravdanje sada ovisi o tom daljnjem vjerovanju; a odmah se javlja pitanje opravdanja toga novog, apercepcijskog vjerovanja, i ispostavlja se da ono nije ništa lakše. Međutim, ako shvaćanje specifičnog karaktera iskustva ne poprima oblik vjerovanja ili kognitivnog stanja nalik vjerovanju, ako, kad shvaćam svoje iskustvo, nisam time

7 V. Roderick Chisholm, »Theory of Knowledge in America«, pretiskano u: Chisholm, *The Foundations of Knowing* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), str. 109-93.

8 Za obranu toga gledišta, vidi moj članak »Toward a Moderate Realism«, *Philosophical Topics* 23 (1995): 47-78, i moju navedenu knjigu *In Defense of Pure Reason*.

kognitivno svjestan *da* ono pripada nekoj specifičnoj vrsti, onda je možda izazvano svako daljnje pitanje opravdanja, ali pod cijenu njegova otežavanja da bi se vidjelo kako takvo shvaćanje može prenijeti opravdanje na izvorno, pretpostavljeno bazično vjerovanje. Konkretno, ako shvaćanje iskustvenog sadržaja ni na koji način nije po karakteru nalik vjerovanju ili sudu, kako onda može biti bilo kakvog zaključivanjem ili kvazizaključivanjem izvedenog prijelaza sa svijesti o tom sadržaju na istinitost (ili vjerojatnu istinitost) pretpostavljeno bazičnog vjerovanja?⁹ U odsutnosti, pak, takvog izvođenja, na koji način iskustvo ili njegovo shvaćanje tvori razlog za mišljenje da je to vjerovanje istinito?

Čini mi se da iz te temeljne dileme u pogledu shvaćanja iskustvenog sadržaja proizlazi najosnovniji prigovor najočitijim i drugačije plauzibilnim inačicama fundacionalizma, i da ona time predstavlja snažan dijalektički motiv za razmatranje mogućnosti ne-fundacionalističke alternative. Tome ćemo se vratiti kasnije, nakon što se opširnije pozabavimo koherentističkim stajalištem.

3. Koherentistički gambit

Čak i očividnije nego u slučaju koherentizma, u kojemu su također na djelu drugi, u širem smislu »naturalistički« motivi, glavna motivacija za koherentizam jest izbjegavanje fundacionalizma, prije no bilo kakva inicijalna plauzibilnost koja bi odlikovala sam koherentizam. Premda je veoma plauzibilno da je koherentnost ili nešto njoj nalik *jedan od* važnih sastojaka empirijskog opravdanja, prvotno je *veoma* neplauzibilno da bi samo u tome bila stvar. Razlozi su za to poznati i očiti: (i) čini se da čista teorija koherencije, paradoksalno, podrazumijeva da epistemičko opravdanje iziskuje unos podataka ili dodir sa svijetom izvan sustava vjerovanja; (ii) čini se mogućim iznaći beskonačno mnogo alternativnih sustava vjerovanja na čisto proizvoljan način, a da ipak svaki od njih bude posve koherentan; i, dijelom zbog tih dvaju prethodnih prigovora, (iii) čini se da nema jasne veze između koherentnosti nekog sustava vjerovanja i kognitivnog cilja istinitosti.

⁹ Za detaljniju razradu tog temeljnog prigovora fundacionalizmu, v. moju knjigu *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), pogl. 4. Ta će se knjiga u nastavku citirati kao *SEK*.

Pravo rečeno, dakako, uglavnom zbog upravo uočenih razloga, vjerojatno nitko nikada nije ozbiljno zastupao *čisto* koherentističku teoriju opravdanja, prema kojoj bi se za koherentnost nekog skupa vjerovanja tvrdilo da je sama po sebi dostatna za opravdanje. Koherentistički je projekt prije bio na djelu radi nadopune pozivanja na koherentnost na način koji izbjegava ili barem ublažava spomenute prigovore, u isti mah izbjegavajući padanje natrag u fundacionalizam. S obzirom na taj bitno negativni cilj, ne čudi da se razna pozitivno koherentistička i kvazikoherentistička stajališta u pojedinostima poprilično razlikuju, toliko da nije nimalo razvidno postoji li neka znatnija zajednička osnova za koju bi se moglo reći da tvori sržno koherentističko stajalište.

U ovom ću odjeljku ipak pokušati ustanoviti i objasniti, na nužno shematičan način, glavne elemente za koje se može kazati da su bitni za svako razvijeno koherentističko stajalište koje smjera biti prikazom shvaćanja epistemičkog opravdanja koje je po karakteru internalističko te ujedno plauzibilno vodi nalaženju istine (razumljene na gore naznačen realistički način). Ukazat ću na četiri takva elementa, koji su potrebni da bi se uklonili najočitiji problemi i definiralo razmjerno jasno i specifično stajalište.¹⁰

(i) Od triju alternativa u pogledu ishoda gore ocrтана epistemičkog regresa, koherentistička se nedvosmisleno odlučuje za onu drugu, naime za shvaćanje prema kojemu lanci opravdanja za pojedina kontingentna, empirijska vjerovanja kruže odnosno vraćaju se na sebe same. Nesmotreni pobornici koherentizma povremeno su, čini se, usvajali zamisao da je takva slika prihvatljiva, samo ako su krugovi »dovoljno veliki«. No očita primjedba kružnim lancima opravdanja, za koje se veličina kruga doima irelevantnom, sastoji se u tome da oni uključuju kružno zaključivanje i stoga nemaju pravu opravdavačku snagu.

Jedini sasvim jasan odgovor na tu primjedbu, koji izvorno potječe od Bosanqueta,¹¹ jest taj da ona ovisi o pogrešnom shvaćanju prema

¹⁰ Elementi koje smatram bitnima realizirani su najpotpunije i najeksplicitnije u sklopu moje bivše koherentističke pozicije, razvijene u *SEK*, što možda i ne čudi. No sada vjerujem (a to ovdje ne mogu u cijelosti obraniti) da će se svaka koherentistička pozicija, koja makar *prima facie* ima priliku da udovolji naznačenim ograničenjima, morati barem približiti tim elementima, kao i da se u najmanju ruku svi osim četvrtoga mogu razabrati (na različitom stupnju jasnoće) u glavnim povijesnim primjerima koherentizma.

¹¹ V. Bernard Bosanquet, *Implication and Linear Inference* (London: Macmillan, 1920).

kojemu odnosi opravdanja bitno uključuju *linearan*, asimetričan slijed ovisnosti među datim vjerovanjima. Prema suprotnoj je sugestiji opravdavanje, primjereno shvaćeno, u konačnici *nelinearno* ili *holističko* po karakteru, pri čemu sva vjerovanja u sustavu stoje u odnosu uzajamne potpore, ali nijedno nije epistemički prvotno s obzirom na druga. Na taj se način, navodi se, svaka prava cirkularnost izbjegava. Takvo se gledište svodi na to da se sam sustav čini primarnom jedinicom opravdanja, pri čemu su vjerovanja koja ga tvore opravdana samo derivativno, na temelju njihove pripadnosti prikladnoj vrsti sustava. A osobina sustava na temelju koje se on opravdava određuje se, dakako, kao koherentnost.¹²

(ii) No, što je zapravo koherentnost? Druga sastavnica svake ozbiljne koherentističke teorije bit će neki razmjerno specifičan prikaz tog odnosa. Na intuitivnoj razini, koherentnost je uklapanje ili »pristajanje« vjerovanja u sustavu jedno uz drugo na način da ona tvore jedinstvenu i čvrsto strukturiranu cjelinu. Jasno je, pak, da to međusobno uklapanje ovisi o mnoštvu različitih logičkih, inferencijalnih i ekspanatornih odnosa među sastavnicama sustava. No navođenje svih pojedinosti te ideje, osobito na način koji bi omogućio razmjerno preciznu procjenu komparativne koherentnosti, iznimno je složeno, barem djelomično i zato što će takav prikaz ovisiti o ispravnom prikazu niza specifičnijih i još uvijek neadekvatno razumljenih pitanja, kao što su indukcija, potkrepljivanje, vjerovatnost, objašnjenje, i raznih pitanja u sklopu logike (kao što su ona vezana uz »logiku relevantnosti«).

Neke su postavke, međutim, relativno jasne. Kao prvo, svaka koncepcija koherentnosti koja je makar *prima facie* adekvatna kao osnova za epistemičko opravdanje mora zahtijevati više od logičke dosljednosti; štoviše, u svjetlu općeljudske logičke pogrešivosti i specifičnijih problema kao što je paradoks predgovora (koji se odnosi na slučaj u kojemu autor u predgovoru složenoj raspravi kaže kako je siguran da su neke tvrdnje u njoj lažne), čini se pogrešnim smatrati logičku dosljednost apsolutno nužnim zahtjevom za značajan stupanj koherentnosti. Drugo, koherentnost iziskuje visok stupanj inferencijskih međupovezanosti u sustavu vjerovanja, uključujući odnose uvjetovanja, strogo logičke te ine, kao i raznovrsne probabilističke veze. Važan aspekt svega toga je ono što bi se moglo nazvati probabilističkom konzistentnošću, tj. minimiziranje odnosa među vjerovanjima u sustavu uslijed kojega je za neka od njih

¹² Za daljnji razvoj te ideje, vidi *SEK*, str. 89-93.

malo vjerojatno da će biti istinita u odnosu na druga. Treće, dok su neka novija gledišta naglašavala eksplanatorne odnose kao osnovu koherentnosti,¹³ čini se prilično jasnim da u tome ne može biti cijela stvar. Koherentnost nekog sustava svakako je uzdignuta do te mjere da neki dijelovi sustava objašnjavaju druge, i tako smanjuju stupanj do kojega vjerovanja tog sustava oslikavaju neobjašnjene anomalije. No nisu sve relevantne vrste inferencijalnih veza eksplanatorne po karakteru.¹⁴

Kao što prethodni skicirani prikaz sugerira, točna narav koherentnosti ostaje uvelike neriješenim problemom, pa je razložno upitati zašto ta praznina nije sama po sebi dostatna osnova za odbacivanje takvih teorija. Djelomičan odgovor na taj prigovor je da poteškoće na tom području ne mogu pružiti nikakav odlučujući argument protiv koherentističkih teorija, a u prilog njihovim fundacionalističkim suparnicama, jer je pojam koherentnosti, ili nešto njemu toliko slično da može igrati u bitnome istu ulogu i uključivati iste probleme, također neizostavan sastojak praktički svih fundacionalističkih teorija: reklo bi se da koherentnost mora biti prizvana kako bi se objasnio odnos između bazičnih ili fundacionalnih vjerovanja i drugih ne-fundacionalnih ili »nadograđenih« vjerovanja, na temelju kojih su potonja opravdana u odnosu na ona prva.¹⁵ S tog razloga pružanje adekvatnog prikaza koherentnosti ne bi trebalo smatrati isključivom odgovornošću koherentista, unatoč središnjoj ulozi što je taj pojam igra u sklopu njihova stajališta. No, iako ima nečega nesumnjivo ispravnog u vezi s tom postavkom kao dijalektičkim odgovorom na uporabu tog problema kao argumenta za fundacionalizam, to ne mijenja činjenicu da, bez daljnjeg razjašnjavanja njegova središnjeg pojma, koherentizam ostaje bitno shematično gledište, a ne razvijena pozicija.

(iii) Na prvi je pogled očita činjenica, koju su malobrojni koherentisti – ako je uopće bilo takvih – pokušali zaniijekati, da osjetilno opažanje

¹³ To npr. vrijedi za gledište Gilberta Harmana u *Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1973), a isto u najmanju ruku snažno sugerira Wilfrid Sellars u člancima kao što je »Givenness and Explanatory Coherence«, *Journal of Philosophy* 70 (1973): 612-24.

¹⁴ Za daljnju raspravu o pojmu koherentnosti, v. *SEK*, str. 93-101.

¹⁵ V. npr. Lewis, u *Analysis of Knowledge and Valuation*, pogl. 11 (gdje on rabi termin »kongruencija«) te Chisholm, *Theory of Knowledge*, 2. izd. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1977), pogl. 4. Glavna je postavka ovdje ta da je strogo deduktivno ili čak nabrajajuće induktivno zaključivanje iz fundacionalnih vjerovanja nedostatno za opravdanje većine nadograđenih vjerovanja za koja fundacionalist tipično tvrdi da su opravdana.

igra središnju ulogu u empirijskom opravdanju. Svaka teorija koherentnosti, koja se makar nada biti održivom, mora stoga objasniti kako se takvo zapažanje može razumjeti na ne-fundacionalistički način.

Glavna je koherentistička tvrdnja pri tome ta da, dok su opažajna vjerovanja uistinu *kauzalni* ishod osjetilnog iskustva, a nisu dosegnuta izvođenjem, to ne objašnjava njihovu *opravdanost*, iz razloga ocrtanih gore u vezi s drugim glavnim prigovorom fundacionalizmu. I tako se za koherentista čini otvorenim da drži kako opravdanje takvog vjerovanja može još uvijek ovisiti o koherentnosti s pozadinskim sustavom vjerovanja. Ovdje je, međutim, ključno to da opravdanje o kojemu je riječ još na neki način ovisi o činjenici da je vjerovanje bilo ishod opažanja, budući da bi opravdanje, koje bi ovisilo samo o koherentnosti propozicijskog sadržaja tog vjerovanja s ostatkom kognitivnog sustava, činilo opažajni status vjerovanja irelevantnim u smislu opravdanja.

Moja vlastita prijašnja verzija toga općeg gambita¹⁶ nastoji osigurati unos opažajnih podataka pozivajući se na nešto specifičniju zamisao *kognitivnog spontanog vjerovanja*: onoga koje opažaocu naprosto nadolazi bez htijenja, prinudno, bez zaključivanja, i ne javlja se kao produkt bilo kakva izvođenja ili drugih diskurzivnih procesa, bilo eksplicitnih ili implicitnih. To da neko vjerovanje ima taj status, međutim, ne kaže zasad, prema koherentistu, ništa o tome kako ili čak je li ono uopće opravdano; što-više, nema razloga s kojih bismo smatrali da su sva kognitivno spontana vjerovanja opravdana, niti čak nužno da većina njih jest, budući da bi ta kategorija uključivala slutnje i iracionalna spontana uvjerenja, kao i vjerovanja koja proizlaze iz opažanja. Sugestija se, dakle, sastoji u tome da su određena kognitivno spontana vjerovanja opravdana unutar sustava, i to pozivanjem na: (i) činjenicu njihova spontanog javljanja, i (ii) očiti zapis nastanka spontanog vjerovanja koja pripadaju tim specifičnim vrstama (određen njihovim općenitim predmetom, njihovim uočljivim načinom osjetilne produkcije, onako kako se ona odražava u sadržaju tog vjerovanja te raznovrsnim popratnim čimbenicima) s obzirom na učestalost istinitosti (pod specificiranim uvjetima), pri čemu se sve to, naravno, određuje unutar ustava.¹⁷

¹⁶ V. SEK, pogl. 6.

¹⁷ Nešto nalik tome shvaćanju čini se prisutnim u Blanshardovu govoru o »vjerovanjima o tehnici stjecanja vjerovanja« i Sellarsovu o »prijenosima jezičnog ulaza«; v. Brand Blanshard, *The Nature of Thought* (London: Allen & Unwin, 1939), str. 285-6, i Wilfrid Sellars, »Some Reflections on Language Games«, pretiskano u njegovoj ...

Na taj se način čini mogućim da postoji opravdavajući razlog za takvo kognitivno spontano vjerovanje koji se poziva na njegov status kognitivno spontanog i stoga pretpostavljeno opažajnog vjerovanja, ali to još uvijek čini na takav način da je proishodeće opravdanje ovisno o činjenici da tvrdnja, kako je za neko vjerovanje te vrste stvoreno na taj način vjerojatno da će postati istinitim, stoji u odnosu koherentnosti s pozadinskim sustavom vjerovanja. Do takvog bi se vjerovanja *dolazilo* bez izvođenja (zaključivanja), ali bi se ono ipak *opravdavalo* pozivanjem na odnose izvođenja i koherentnost. Ono tako kao da bi pružalo svojevrsan unos podataka iz ne-pojmovnog svijeta koji je po karakteru još uvijek prepoznatljivo koherentistički.

Postoje dvije daljnje važne stavke u vezi s koherentističkim opažanjem koje valja kratko spomenuti. Prvo, druga vjerovanja potrebna da bi se pružio opravdavajući razlog za određeno opažajno vjerovanje, moraju i sama biti opravdana na neki način koji ne znači pad natrag u fundacionalizam. Ovamo će se ubrajati: (i) vjerovanja o specifičnim uvjetima pod kojima je dotično kognitivno spontano vjerovanje nastalo; (ii) vjerovanje da su kognitivno spontana vjerovanja te specifične vrste pod tim uvjetima vjerojatno istinita, i (iii) vjerovanja koja pripadaju tome specifičnom vjerovanju i njegovu nastanku, uključujući vjerovanje da je on odista bio kognitivno spontan, skupa s daljnjim vjerovanjima relevantnim za određivanje one vrste vjerovanja o kojoj je riječ. Opravdanje za (i) u pravilu će morati uključivati druga opažajna vjerovanja, i sama opravdana na neki općenit način, tako da će svaki slučaj opravdanog opažanja obično, ili možda uvijek, uključivati skup opažanja koja se međusobno podupiru. Opravdanje za (ii) induktivno će se pozivati na druge slučajeve ispravnog – prema unutarstemske kriterijima – opažanja, kao i na razloge, u većoj mjeri teoretske, za mišljenje da vjerovanja dotične vrste obično nastaju na pouzdan način. Opravdanje za (iii) pozvat će se na introspektivna vjerovanja, koja i sama tvore neku vrst opažanja, i napokon na vjerovateljevo sagledavanje njegova sveukupnog sustava vjerovanjâ – status kojega je u žarištu četvrtoga među glavnim elementima, a o kojemu ćemo raspravljati u nastavku.¹⁸

... knjizi *Science, Perception and Reality* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), str. 321-58. Čini se da je ono, premda manje izričito, natuknuto i u sklopu raznih drugih koherentističkih gledišta.

¹⁸ Za daljnje pojedinosti, v. *SEK*, str. 124-38.

Drugo, za puku je *mogućnost* koherentističkog opažanja prilično očito da je nedostatna za uklapanje uloge što je opažanje očividno igra u našem kognitivnom životu. Naše je intuitivno uvjerenje da je opažajno promatranje ne samo moguće nego i sveprožimajuće te da je pozivanje na opažajnu evidenciju, bilo izravno ili neizravno, presudno za opravdanje barem kontingentnih vjerovanja o svijetu. Stoga teorija koherentnosti, koja ne potire tu intuiciju, mora *zahtijevati*, a ne samo dopuštati da supstancijalan opažajni element bude prisutan u svakom opravdanom sustavu koji uključuje takva kontingentna vjerovanja. To jest, ona mora nametnuti nešto srodno onome što sam drugdje nazvao »opservacijskim zahtjevom«,¹⁹ s tom svrhom da svaki opravdani sustav pretpostavljeno empirijskih vjerovanja mora sadržavati znatan udio kognitivno spontanih vjerovanja za koja je, sukladno tom sustavu, vjerojatno da su istinita.

(iv) Poput ostalih elemenata o kojima smo već raspravljali, posljednji je također zapravo odgovor na prigovor koji prijeti opovrgavanjem koherentističke pozicije prije no što ona uopće zaživi. Ako o svim pitanjima empirijskog opravdanja valja odlučiti pozivanjem na koherentnost u odnosu na nečiji sustav vjerovanja, onda *internalistička* teorija koherentnosti iziskuje da vjerovatelj adekvatno sagledava ili predoduje svoj sustav vjerovanja, budući da o pitanjima koherentnosti, a otuda i opravdanja, valja odlučiti s obzirom na taj sustav. Takvo bi sagledavanje po svoj prilici poprimilo oblik skupa metavjerovanja (ili jednoga obuhvatnog metavjerovanja) koji bi specificirao sadržaj sustava vjerovanja. Uočljiva se, pak, poteškoća sastoji u tome da koherentističko gledište također očito unaprijed isključuje bilo koji način na koji bi metavjerovanja što tvore to sagledavanje i sama bila opravdana. Takva su vjerovanja bjelodano empirijska i kontingentna po karakteru, pa ipak bi se svako pozivanje na koherentnost *njihova* opravdanja činilo nedvojbeno cirkularnim ili spornim, jer je u pitanju određivanje samog sustava vjerovanja u odnosu na koji se koherentnost ima odmjeravati. Većina koherentista nije uspjela izričito prepoznati taj problem, no ipak mi se čini da se koherentističko stajalište mora na neki način njime pozabaviti.

U svojoj se vlastitoj inačici koherentizma na toj točki pozivam na ono što nazivam »doksastičkim preduvjerenjem«. Premda mi taj korak sada izgleda prilično očajničkim (gledište do kojega su mnogi drugi nesumnjivo došli puno prije mene), još uvijek ne znam za bolji način

¹⁹ V. *SEK*, str. 140-3.

pristupa tom pitanju. Zamisao je u tome da se spomenuti prigovor ublaži tretiranjem dotičnog metavjerovanja kao neopravdane hipoteze u odnosu na koju se pitanja opravdavanja *uvjetno* odmjeravaju, dajući rezultate u općenitoj formi: *ako* je moje predočavanje moga sustava vjerovanja ispravno, onda je takvo-i-takvo određeno vjerovanje opravdano u smislu da je vjerojatno istinito. Metavjerovanje o kojemu je riječ po svoj bi prilici u stvari bilo produkt introspekcije, iako unutar koherentističke pozicije nema načina na koji bi taj fundamentalni ishod introspekcije mogao biti opravdan.²⁰

Time završavam nabranje glavnih elemenata što ih svako koherentističko stajalište mora sadržavati. Svi su oni odgovori na duboko ukorijenjene probleme, a to opet ističe dijalektički defenzivno i reaktivno držanje koje se za svaku teoriju koherentnosti čini neizbježnim. Povrh toga, nije sasvim izvjesno da je bilo koji od tih elemenata odista adekvatan za bavljenje specifičnim problemom koji ga motivira. No nešto još gore tek slijedi, kao što ćemo vidjeti u idućem odjeljku.

Međutim, prije nego što se okrenemo daljnjim prigovorima koherentizmu, valja skromno ukazati na jednu stavku u suprotnom smjeru, koja barem unekoliko teži ublažiti probleme s kojima se suočava koherentističko gledište. Iznesceni prikaz koherentizma slijedi trend praktički svih koherentističkih pozicija u konstruiranju holističkog elementa na krajnji način, u sklopu kojega je jedinica opravdanja cjelokupan sustav vjerovanja neke osobe. Takvo gledište ozbiljno otežava kako problem koji dovodi do doksastičkog preduvjeranja, o kojem je gore bilo riječi, tako i druga pitanja koja se odnose na pristup koherentističkom opravdanju. Ono također pruža umnogome upitan rezultat prema kojemu bi opravdanje nekog vjerovanja na jednom području bilo potkopano nekoherentnošću u nečijim vjerovanjima na području koje s onim prvim nema nikakve veze. A takav je ekstremni holizam u svakom slučaju posve nepotreban. Nismo još razmotrili pitanje zašto se zapravo za koherentnost neke skupine vjerovanja pretpostavlja da ukazuje na njenu istinitost, no ako postoji obranjiv odgovor na to pitanje, nema očita razloga (niti će se on pojaviti) zašto on ne bi vrijedio i u slučaju koherentnog skupa vjerovanja koji je mnogo manji nego nečiji potpuni sustav vjerovanja (dokle god dotični skup nije toliko malen da izazove ozbiljnu sumnju kako je njegova prividna koherentnost stvar puke podudarnosti).

²⁰ Za iscrpniju raspravu v. *SEK*, str. 101-6 i 147-8.

4. Prigovori koherentizmu

Ukratko su već nabrojana tri povijesno najstandardnija prigovora koherentizmu. Postoji, kao prvo, takozvani »problem izolacije« ili »prigovor glede unosa podataka«, koji tvrdi da će prikaz opravdanja, koji u cijelosti ovisi o koherentnosti, imati apsurdnu posljedicu da se kontingentna ili empirijska vjerovanja mogu opravdati u odsutnosti bilo kakva unosa podataka iz vanpojmovnog svijeta što ga nastoje opisati. To bi pak značilo da bi istinitost sastavnih vjerovanja, ako bi se dogodilo da su istinita, bila puka slučajnost u odnosu spram tog svijeta, a otuda i da ne bi bilo pravog razloga za mišljenje da su istinita te stoga niti epistemičkog opravdanja.

Kao što je gore kazano, primarni motiv za koherentistički prikaz opažanja jest odgovaranje na taj prigovor time da se pokaže kako se opažajnim vjerovanjima što ih je svijet kauzalno generirao može dati koherentističko opravdanje, i kako se opservacijski zahtjev te vrste može učiniti nužnim uvjetom za empirijsko opravdanje unutar koherentističkog okvira.²¹ Na taj bi se način moglo činiti kako se na prigovor u pogledu unosa podataka, barem *prima facie*, odgovorilo – premda ćemo u nastavku morati razmotriti da li taj pokušani odgovor doista uspijeva.

Drugi standardni prigovor možemo nazvati prigovorom alternativnih koherentnih sustava: čak i ako se utvrdi razmjerno zahtjevna koncepcija koherentnosti, uvijek će biti beskonačno mnogo različitih mogućih sustava vjerovanja, od kojih će svaki biti interno koherentan kao i ostali. Stoga će, sukladno koherentističkom gledištu, svaki od tih sustava biti naoko jednako opravdan. A to je svakako apsurdan ishod, pogotovo stoga što će *svako* vjerovanje koje nije interno nekoherentno tvoriti dio jednog ili više takvih sustava.

Glavni odgovor što ga koherentist nastoji dati na taj prigovor također presudno ovisi o ideji opažanja. Ako se postojanje supstancijalnoga opažajnog sastojka, kao što je gore sugerirano, učini nužnim uvjetom za empirijsko opravdanje, onda, tvrdi se, nema više nikakva razloga da se smatra kako se takvi alternativni sustavi mogu slobodno smišljati, a otuda niti očita razloga s kojega bi trebalo smatrati da oni postoje. Stvar je ovdje u tome da nema razloga za mišljenje kako će kognitivno spontana

²¹ V. SEK, str. 139-40.

vjerovanja za koja se na temelju proizvoljno smišljenog sustava vjerovanja prosuđuje da su vjerojatno istinita s vremenom zapravo biti koherentna s tim sustavom, a stoga niti razloga za mišljenje da će takav sustav ostati koherentan.²² I ovdje se čini da koherentist ima barem srž odgovora, adekvatnog *prima facie*, na prigovor o kojemu je riječ, iako ćemo i to pitanje iznova razmotriti u nastavku.

Treći i najosnovniji među standardnim prigovorima zapravo je izazov koherentistu da pruži razlog za mišljenje kako je za usvajanje vjerovanja na temelju koherentističkog opravdanja vjerojatno da će dovesti do vjerovanja u istinu, što je očito ključno ako koherentnost ima biti pravom osnovom za epistemičko opravdanje. Jedan od odgovora na taj problem, koji sam implicitno već odbacio, jest usvajanje koherentističke teorije istine. Jedina vidljiva alternativa koja preostaje koherentistu jest iz (empirijske) premise da je dani sustav vjerovanja koherentan (i zadovoljava zahtjev opažanja) zaključiti da su sastavna vjerovanja u odgovarajućem stupnju vjerojatno istinita. Takav će zaključak očito morati biti aprioran po karakteru, budući da bi se svako empirijsko pozivanje (mimo premise da sustav jest i ostaje koherentan) samo moralo opravdati pozivanjem na koherentnost, uslijed čega bi zaključivanje dospjelo u začarani krug.²³ Drugdje sam pokušao s takvim »metaopravdavajućim argumentom«,²⁴ u čijem je središtu ideja da bi jedino približna istinitost mogla *objasniti* činjenicu konačne koherentnosti (pod pretpostavkom ispunjenja zahtjeva opažanja), ali u pojedinosti tog pokušaja ne možemo ovdje ulaziti. Bilo

²² Za daljnju raspravu v. *SEK*, str. 143-6.

²³ Ovdje se može ustvrditi kako nema ničega prigovorivo cirkularnog u pogledu teorije koherentnosti koja se poziva na koherentnost da opravda tvrdnju kako koherentnost vodi k istinitosti, i štoviše kako se *svaka* teorija opravdanja mora analogno pozvati na svoje temeljno mjerilo (pod prijetnjom da napusti svoju tvrdnju kao obuhvatan prikaz opravdanja). Da u tom odgovoru nešto nije kako valja može se primijetiti i po tome što je takvo sebe-prizivajuće opravdanje tvrdnje o vođenju k istinitosti jednako dostupno mnogim bjelodano nezadovoljavajućim gledištima o opravdanju (uzmimo samo gledište prema kojemu je moje vjerovanje mjerilo opravdanja, pri čemu ja isto tako vjerujem da su sva moja vjerovanja istinita). Pravi je zaključak, mislim, taj da samo gledište koje se poziva na izravan uvid ili zahvaćanje istine može izbjeći taj problem – što paradigmatički fundacionalistička gledišta, poput onoga iznesenog u nastavku članka, nastoje činiti. Koherentističko bi se gledište moglo pozvati na takav izravan uvid u istinu samo usvajanjem one vrste koherentističke teorije istine koja je kratko spomenuta u tekstu. (Johnu Grecu dugujem što mi je skrenuo pozornost na to pitanje.)

²⁴ *SEK*, pogl. 8.

da je drugi problemi opovrgavaju ili ne, koherentistička inačica takvog argumenta čini mi se definitivno pobijena specifičnijim prigovorima koherentizmu o kojima se raspravlja kasnije u ovom odjeljku.²⁵

Iz prethodne rasprave koherentizam izlazi kao u najboljem slučaju krhka i problematična pozicija, dijalektički u defenzivi od početka i pritisnuta mnoštvom problema i prigovora za koje se čini da se u najboljem slučaju mogu samo odbiti, ali na koje se rijetko, ako uopće, može odlučno odgovoriti. S obzirom na snagu argumenata protiv fundacionalizma, skupa s neprihvatljivošću (prema mom sudu) eksternalizma, koherentizam se doima kao projekt vrijedan pokušaja, premda je od samog početka očito u velikom zaostatku. Sada mi se, međutim, čini da je vrijeme da se ustvrdi kako nije uspio i gotovo sigurno ne može uspjeti. Takav je rezultat možda već dovoljno vidljiv u svjetlu prethodne diskusije, ali ću ga dodatno poduprijeti raspravom o trima daljnjim prigovorima koherentizmu koji mi se čine kobnima. Oni nisu nepovezani s problemima i prigovorima o kojima smo već raspravljali, ali su nešto už i fokusiraniji.

Prvo. Najočitiiji prigovor odnosi se na takozvano doksastičko preduvjerenje. Već smo uočili problem pristupa sustavu vjerovanja u odnosu na koji valja odmjeriti koherentnost te doksastičko preduvjerenje kao jedini odgovor koji je bjelodano dostupan. No treba priznati da je ishod tog postupka, kao što su mnogi nastojali istaknuti, veoma duboka i nezgodna verzija skepticizma, premda možda ne baš ona s kojom su filozofijski odgovori na skepticizam uglavnom imali posla: skepticizam prema kojemu nitko nema nikakva opravdanja *simpliciter* za *bilo koje* empirijsko opravdanje, nego samo, u najboljem slučaju, za uvjetnu tvrdnju da su, *ako* je određena neopravdana i neopravdjiva pretpostavka točna, razna empirijska vjerovanja vjerojatno istinita.²⁶ I dok mi se čini da su neki oblici

²⁵ Rescher nastoji iznijeti *pragmatički* argument prema kojemu praktični uspjeh koji proizlazi iz uporabe koherentnog sustava čini vjerojatnim da su vjerovanja u sklopu tog sustava barem približno istinita. V. Nicholas Rescher, *Methodological Pragmatism* (New York: New York University Press, 1977). No veza tog argumenta s koherentnošću sustava nije sasvim jasna, a u svakom bi slučaju očito empirijska tvrdnja o pragmatičkom uspjehu morala, za koherentista, biti i sama opravdana pozivanjem na koherentnost, što opet uvlači argument u začarani krug.

²⁶ U nekoliko sam navrata ustvrdio da su, *ako* je ta pretpostavka doista istinita, razna empirijska vjerovanja *opravdana*, budući da postoji razlog s kojega su ona vjerojatno istinita. To je, međutim pogrešno, jer iako bi takav razlog, tako reći, postojao apstraktno, bio bi još uvijek nedostupan vjeroavaocu – ili bilo kome drugome. (Ljubavno inzistiranje Richarda Fumertona navelo me da uvidim tu prilično očitu činjenicu.)

skepticizma neizbježni te da s njima naprosto treba živjeti, držim sve manje plauzibilnom pretpostavku da je to jedan od njih.

Drugo. Manje očit, ali jednako ozbiljan prigovor odnosi se na koherentistov pokušaj prikaza opazajnog unosa podataka. Još mi uvijek izgleda da nešto nalik gore skiciranu prikazu uspijeva pokazati kako može postojati stanovita vrsta tog unosa koja bi bila opravdana na koherentistički način. No manje je jasno da bi se takav unos mogao djelotvorno prepoznati i identificirati kao takav na internalistički prihvatljiv način. Konkretno, pokušaj, o kojemu je gore bilo riječi, da se postojanje takvog unosa učini zahtjevom za empirijsko opravdanje, ne uspijeva, dokle god se taj zahtjev konstruira tako da je njegovo zadovoljenje internalistički prepoznatljivo.²⁷ Razlog je tome taj da prigovor alternativnih koherentnih sustava, na koji taj prikaz unosa djelomično smjera odgovoriti, iskrsava uvijek iznova: dokle god je on specifičan tako da se kognitivno spontana vjerovanja javljaju samo *unutar sustava* i da se ispunjava opservacijski zahtjev, postojat će beskonačno mnogo konkurentnih koherentnih sustava koji će sadržavati analogne specifikacije, ali će karakterizirati svijet na više ili manje bilo koji proizvoljan način što ga netko odabere.

U svojoj sam ranijoj raspravi o tom pitanju nastojao odgovoriti na taj prigovor kazavši da se u takav sustav, da bi ga se istinski opravdalo, mora doista vjerovati i da ga se mora primjenjivati,²⁸ pri čemu se sugestija, kao što smo vidjeli gore, sastoji u tome da jedan proizvoljno konstruiran sustav ne bi ostao koherentan u stvarnoj uporabi, a osobito da se njegova navodno kognitivno spontana vjerovanja ne bi odista javljala na kognitivno spontan način. Nažalost, međutim, kao što sam nekako uspio previdjeti, za tu se vrst odgovora čini da uspijeva samo stoga što se prešutno poziva na izravnu svijest o pojedinačnim vlastitim vjerovanjima i njihovu javljanju, a koja nije legitimno dostupna koherentistu. Dokle god se pojava kognitivno spontanih vjerovanja i ispunjavanje opservacijskog zahtjeva odmjerava samo pod vidom koherentnosti vjerovanja

²⁷ Ovdje pretpostavljam da je zadovoljenje tog zahtjeva dio sveukupna koherentističkog razloga ili opravdanja za *bilo koju* empirijsku tvrdnju, tj. da onaj tko nema pristupa činjenici da je taj zahtjev zadovoljen, zapravo nema razloga misliti kako je vjerovanje koje zadovoljava ostatak koherentističkog prikaza vjerojatno istinito. Jer samo se opravdanje koje uključuje zadovoljenje tog zahtjeva može oduprijeti prigovorima unosa podataka i alternativnih koherentnih sustava. (Dužnik sam Johnu Grecu, koji je istaknuo potrebu da u vezi s time budem eksplicitniji.)

²⁸ SEK, str. 149-50.

da su ti uvjeti zadovoljeni s obzirom na ostatak sustava, a to je sve čega se koherentist legitimno ima držati, taj prigovor ostaje na snazi.

Usput primjećujem da bi, naravno, bilo moguće izbjeći taj drugi prigovor konstruiranjem opservacijskog zahtjeva kao *eksternalističkog* zahtjeva, čije zadovoljenje ne mora biti interno odmjerivo. No eksternalizam mi se, iz razloga u čije pojedinosti zbog manjka prostora ovdje ne mogu ulaziti, čini jednako neprihvatljivim; u svakom pak slučaju, kao što je gore primijećeno, eksternalistička verzija koherentizma ne bi imala dijalektičkog smisla, jer bi, ako bi eksternalizam bio na drugi način prihvatljiv, fundacionalistička verzija bila mnogo jednostavnija i lakše obranjiva.

Treće. Treći prigovor odnosi se na temu koja još nije izričito dotaknuta u našoj raspravi o koherentizmu, ali koja je ipak vitalno povezana s održivošću toga gledišta. Kao što implicitno stoji u raspravi o prigovoru alternativnih koherentnih sustava u trećem odjeljku, teorija koherentnosti mora se pozivati ne samo na koherentnost u nekom trenutku, nego na koherentnost tijekom nekog razdoblja i, štoviše, na barem relativno dugi rok. Potrebno je neko vrijeme da bi koherentnost nekog proizvoljno smišljenog sustava bila razorena novim opažanjima; a pri nastojanju da se utvrdi veza između koherentnosti i istine, samo se za dugoročnu ili barem relativno trajnu koherentnost može činiti da iziskuje istinitost kao objašnjenje.²⁹ No tada se javlja pitanje kako, sukladno teoriji koherentnosti, opravdati vjerovanja iz pamćenja i na koja se svaki pristup činjenici *kontinuirane* koherentnosti mora oslanjati. Mnogi su filozofi iznijeli teorije koherentnosti opravdanja vjerovanja iz pamćenja, no za takav je prikaz razvidno da je upleten u začarani krug ako jedini razlog za mišljenje da koherentističko opravdanje vodi istinitosti, i stoga da su vjerovanja iz pamćenja zasebično istinita, počiva na postojanju koherentnosti kroz vrijeme i otuda na samim tim vjerovanjima iz pamćenja. Ishod je taj da nema ne-cirkularnog načina na koji bi se koherentist pozvao na trajnu ili dugoročnu koherentnost, što čini još težim i, rekao bih, nemogućim odgovoriti na prigovor alternativnih koherentnih sustava ili se zalagati za povezanost koherentnosti i istinitosti.

Čak ni onime što je dosad rečeno ne iscrpljuje se litanija prigovorâ koherentizmu, ali to je svakako dostatno da se neodrživost središnjega koherentističkog gledišta pokaže posve bjelodanom.

²⁹ V. *SEK*, pogl. 8.

5. Povratak fundacionalizmu

Pod pretpostavkom da sam u pravu kad smatram da je koherentizam posve neodrživ – i također, premda tu točku nisam ovdje pretresao, da je eksternalizam jednako neprihvatljiv – očito se nameće pitanje zašto se takva gledišta uzimaju tako ozbiljno i zašto su prilično široko usvojena, osobito s obzirom na to da su problemi na koje sam ukazao na kraju, a možda čak i na početku, razmjerno lako razaberivi? Odgovor je, dakako, u tome da su koherentizam, kao i eksternalizam, njegovi pobornici vidjeli kao jedino preostalo dijalektičko pribježište, s obzirom na uočenu neodrživost klasičnoga internalističkog fundacionalizma. Problemi koje smo ustanovili u vezi s koherentizmom tako pružaju snažan motiv za ponovno razmatranje optužbe protiv fundacionalizma kako bi se vidjelo je li ona doista tako moćna kao što se često čini.

Kao ključni prigovor koji ovdje valja ponovno razmotriti predlažem dilemu iznesenu u drugom odjeljku glede poimanja karaktera iskustva: ako se karakter iskustva poima u vjerovanju sličnom ili u propozicijskom vidu, onda se on čini kadrim pružiti razlog za mišljenje da su daljnja propozicijska vjerovanja istinita, ali mu samome također treba opravdanje; dočim, ako se karakter iskustva ne poima kao vjerovanju sličan ili propozicijski, pri čemu se to konstruira tako da ne uključuje bilo kakvo poimanje toga da dotično iskustvo ima ovakav a ne nekakav drugi karakter, potreba za opravdanjem je izbjegnuta, ali po cijenu da se ispostavlja kako je to poimanje očigledno nemoćno da pruži opravdanje za bilo kakvu daljnju vjerovanju sličnu ili propozicijsku tvrdnju. Uvijek mi se činilo da ta dilema tvori najosnovniji prigovor fundacionalističkom pozivanju na iskustvo i otuda samome internalističkom fundacionalizmu. Ima li ikakva načina da se na nj odgovori?

Postupak koji želim predložiti bit će barem malko lakše sagledati ako se na trenutak usredotočimo na specifičan slučaj u kojemu je (navodno) bazično vjerovanje o kojemu je riječ (premda će se ta oznaka zapravo ispostaviti kao pogrešna) – metavjerovanje da imam stanovito specifično slučajno vjerovanje. Prirodno područje u kojemu valja potražiti opravdanje za takvo metavjerovanje jest iskustvo posjedovanja vjerovanja koje se na taj način javlja. A ključna činjenica koja ovdje dopušta izmicanje upravo raspravljenoj dilemi jest ta da moje najosnovnije iskustvo ili svijest o jednom od mojih slučajnih vjerovanja nije *niti* apercipcijsko vjerovanje

ili vjerovanju slično stanje koje bi samo po sebi zahtijevalo opravdanje, *niti* neka vrsta ne-kognitivne svijesti koja ne uspijeva odraziti specifičan karakter pojmljenoga stanja, to jest, u ovom slučaju, propozicijski sadržaj vjerovanja. Umjesto toga, tvrdim da imati neko slučajno vjerovanje znači *ipso facto* imati svijest o sadržaju tog vjerovanja (kao i o pojedinčevu prihvaćanju tog sadržaja), svijest koja nije reflektivna ili apercepcijska po naravi, već dijelom *sačinjava* prvu razinu stanja samoga slučajnog vjerovanja. Moja je sugestija da se apercepcijsko metavjerovanje može opravdati pozivanjem na ne-apercepcijsku, konstitutivnu svijest – iako sada vidimo da ne-apercepcijska svijest, prije negoli metavjerovanje, naposljetku zaslužuje da je nazovemo »bazičnom«.

Ključno je ovdje naprosto to da je slučajno vjerovanje, na kraju krajeva, *svjesno* stanje, i da je ono čega je netko primarno svjestan kada ima takvo vjerovanje upravo njegov propozicijski sadržaj (skupa s njegovim prihvaćanjem tog sadržaja). Očito je da ta svijest o sadržaju po sebi i za sebe, ako su ostale stvari jednake, sačinjava opravdavajući razlog za metavjerovanje da imam neko vjerovanje upravo takvoga sadržaja. No, kako bi se mogla opisati, ta »ugrađena« svijest, zbog svoga ne-apercepcijskog, konstitutivnoga karaktera, ne iziskuje sama po sebi niti ikakvo opravdanje niti ga čak dopušta. Štoviše, rekao bih da je takva ne-apercepcijska, konstitutivna svijest o sadržaju upravo *nepogrešiva*, i to baš na način na koji su to fundacionalistička gledišta tradicionalno tvrdila, ali koji je većina davno napustila. Budući da ta konstitutivna ili »ugrađena« svijest o sadržaju *daje* vjerovanju njegov specifični karakter, *čini* ga tim određenim vjerovanjem sa specifičnim sadržajem što ga ono ima (a ne nekim drugim vjerovanjem ili stanjem koje nije vjerovanje), očito nema načina na koji bi ta svijest mogla biti u krivu, naprosto zato jer nema ničega neovisnog o samoj svijesti oko čega bi ona bila u krivu.

Ta se nepogrešivost, dakako, ne proteže na apercepcijsko metavjerovanje: bilo bi još uvijek moguće apercepcijski krivo pojmiti vlastito vjerovanje, tj. imati metavjerovanje koje ne odražava točno sadržaj prisutan u konstitutivnoj odnosno »ugrađenoj« svijesti. Takva bi pogreška mogla biti slučaj puke nepažnje ili bi mogla proizlaziti iz složenosti ili nejasnoće samog sadržaja vjerovanja ili pak iz nekog daljnjeg problema. No ako u određenom slučaju nema nekog razloga misliti da je vjerojatnost takvoga pogrešnog poimanja velika, čini se da ta mogućnost pogreške ne priječi metavjerovanje da bude opravdivo pozivanjem na konstitutivnu svijest.

Iznijeli smo barem skicu toga kako određena specifična vrsta vjerovanja, naime apercepcijsko metavjerovanje o nečijemu slučajnom vjerovanju, može biti bazična u smislu da postoji interno dostupan razlog s kojega je vjerojatno da je ono istinito, a da taj razlog ne ovisi ni o kakvom daljnjem vjerovanju ili nekom drugom kognitivnom stanju koje i samo potrebuje opravdanje – iako se, kao što smo vidjeli, za konstitutivnu svijest o sadržaju, prije negoli za metavjerovanje, u konačnici ispostavlja da je fundacionalna. Čini se plauzibilnim pretpostaviti da su tu vrst ne-apercepcijske, konstitutivne svijesti o sadržaju svjesnog stanja raniji, a i neki suvremeniji epistemolozi, barem primarno imali na umu rabeći pojam »izravnog poznavanja« (ili »neposredne svijesti«). No ako je to točno, onda su mnoge rasprave o izravnom poznavanju bile bespotrebno nejasne kada su ukazivale na svojevršno tajnovito autoritativno ili nepogrešivo zahvaćanje neovisnoga kognitivnog objekta, a ne na svijest koja je naprosto konstitutivna samome svjesnom stanju. A čini mi se kako povremene sugestije da se možda može biti izravno svjestan fizičkih predmeta, sugestije koje naprosto nemaju smisla s obzirom na izneseni prikaz toga na što se zapravo svodi izravno poznavanje (svijest), jasno pokazuju da barem neki pobornici izravnog poznavanja nisu sasvim razumjeli s čime imaju posla. Također smatram da je tu vrstu konstitutivne svijesti o sadržaju svjesnoga stanja Chisholm imao na umu govoreći o stanjima koja se »samo-predočuju«,³⁰ termin koji se čini primjerenijim fenomenu o kojemu je riječ nego što je to »poznavanje«.

Kamo smo, dakle, došli s time? Čak se i ovoliki sastojak fundacionalizma doima dostatnim, kada ga se pridruži ostalim elementima koherentističkog gledišta kako je gore raspravljeno, za znatno plauzibilniju i obranjiviju poziciju. Premda još postoji problem glede toga što kazati o ne-slučajnim vjerovanjima, na koja dosad ocrtani prikaz nije izravno primjenjiv, problem što ga je stvorila potreba za doksastičkim uvjerenjem barem je ublažen. A čak je i fundacionalno znanje, ograničeno na moja vlastita vjerovanja, dovoljno da u značajnoj mjeri smanji snagu prigovora glede unosa podataka i prigovorâ alternativnih koherentnih sustava. Slučajna su vjerovanja, na kraju krajeva, sva stanja koja se uistinu javljaju na svijetu i čije je pojavljivanje nespojivo s golemom većinom proizvoljno izmišljenih koherentnih sustava, dokle god oni uključuju neku specifikaciju

³⁰ V. npr. Chisholm, *Theory of Knowledge*, 3. izd. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989), str. 18-19.

sustava vjerovanja određene osobe. Još je uvijek upitno, međutim, je li spoznaja samo o vlastitim vjerovanjima, čak i ako se brige što proistječu iz razlikovanja slučajnog pojavljivanja i dispozicije stave na stranu, sama po sebi dovoljna da pruži odgovarajući temelj za spoznaju objektivnoga fizičkog svijeta. A u svakom slučaju, pošto smo pokazali kako je moguće fundacionalno poimanje sadržaja vlastitih vjerovanja, postoji i analogna, premda nešto složenija i problematičnija mogućnost u pogledu sadržaja drugih vrsta iskustva, poglavito osjetilnog ili opažajnog iskustva, koju valja razmotriti.

Uzmimo dakle neko stanje npr. vizualnog iskustva, kakvo ja imam sada dok gledam kroz prozor svoje radne sobe. Kao i slučajno vjerovanje, takvo je iskustvo, dakako, svjesno stanje. To, rekao bih, znači da, na način usporedan s prikazom slučajnog vjerovanja koji je gore iznesen, ono automatski uključuje konstitutivnu ili »ugrađenu«, ne-apercepcijsku svijest osobite vrste o iskustvenom ili fenomenalnom sadržaju. Nadalje, opet na usporedan način, takva svijest ne potrebuje opravdanje te je uistinu nepogrešiva u smislu da ne postoji vrsta pogreške koja bi za nju bila makar relevantna. Tako je ta svijest o osjetilnom sadržaju također bjelodano dostupna da igra fundacionalnu ulogu.

Međutim, prije nego što odveć ishitreno prigrlimo tu ideju, međutim, postoji daljnji prigovor kojim se valja pozabaviti i koji se, ako ništa drugo, na mnogo jednostavniji način odnosi na slučaj osjetilnog iskustva nego na slučaj vjerovanja. Taj prigovor, s različitom izričitošću prisutan u misli tako različitih filozofa kao što su Popper, Davidson, Sellars i Rorty,³¹ počinje sa shvaćanjem prema kojemu je distinktivni sadržaj nekog osjetilnog iskustva, onaj sadržaj svijest o kojemu čini to iskustvo upravo tim iskustvom, po karakteru ne-propozicijski i ne-pojmovan. Što to točno znači, nije posve razvidno, ali znači barem to da ta najtemeljnija svijest nije sama po sebi općenita ili klasifikatorska, da ona nije propozicijska svijest *o tome da* iskustvo potpada pod opće kategorije ili univerzalijske. A iz toga se izvodi zaključak kako takva svijest ne može stajati ni

³¹ V. Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Harper, 1959), §§ 25-30; Donald Davidson, »A Coherence Theory of Truth and Knowledge«, u: Dieter Henrich (ur.), *Kant oder Hegel* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1983), str. 423-38; Wilfrid Sellars, »Empiricism and the Philosophy of Mind«, pretiskano u njegovoj knjizi *Science, Perception and Reality* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), i Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), str. 182-92.

u kakvom inteligibilnom opravdavajućem odnosu spram vjerovanja formuliranog na propozicijski i pojmovan način, i stoga odnos između njih dvoje mora biti puko kauzalan. Kao što kaže Davidson:

Odnos između osjeta i vjerovanja ne može biti logički, budući da osjeti nisu vjerovanja ili kakvi drugi propozicijski stavovi. Kakav je onda taj odnos? Odgovor je, mislim, očit: taj je odnos kauzalan. Osjeti uzrokuju neka vjerovanja i u *tom* su smislu osnova ili temelj tih vjerovanja. No kauzalno objašnjenje nekog vjerovanja ne pokazuje kako ili zašto je to vjerovanje opravdano.³²

A kad bi to bilo točno, ono što nazivam konstitutivnom, odnosno ugrađenom sviješću o opažajnom sadržaju, iako neosporno postoji, ne bi moglo igrati nikakvu opravdavajuću ulogu i otuda očito ne bi imalo nikakav epistemološki značaj.

Premisa tog argumenta, naime tvrdnja da je osjetilno iskustvo bitno nepojmovno po karakteru, čini mi se istinitom i važnom, premda bi bilo umjesno razumjeti je cjelovitije. Barem dio poante je u tome da je sadržaj, primjerice, vizualnog iskustva koje imam gledajući kroz svoj prozor uvelike prespecifično, predetaljno i šaroliko da bi ga bilo kakva konceptualna ili propozicijska formulacija adekvatno obuhvatila – barem bilo koja od onih što sam ih trenutačno kadar formulirati ili makar razumjeti.

Ali premda je na mnoge epistemologe, uključujući i mene, utjecao taj argument, sada mi se čini jasnim da njegov zaključak naprosto ne slijedi iz njegove premise. Jer čak i ako prihvatimo da je specifični iskustveni ili fenomenalni sadržaj moga vizualnog iskustva po sebi ne-propozicijski i nepojmovan, ja sam, kao što je već rečeno, ipak svjestan toga specifičnog sadržaja naprosto zbog toga što imam to iskustvo. I stoga ako je (i) svrha nekog moga apercipcijskog vjerovanja u tome da opiše ili pojmovno karakterizira taj opažajni sadržaj, premda bez sumnje nepotpuno, i ako (ii) razumijem opisni sadržaj toga vjerovanja, tj. razumijem kakvo bi iskustvo moralo biti da zadovolji pojmovni opis, onda se čini da sam u dobrom, dapače idealnom položaju da prosudim je li pojmovni opis točan u opsegu što ga pokriva; a ako se ispostavlja točnim, da na toj osnovi opravdano prihvatim to vjerovanje.

³² Davidson, »A Coherence Theory«, str. 428.

Ovdje, reklo bi se, imamo posla upravo s onom vrstom »suočenja«
 pojmovnog opisa i nepojmovnog odsječka zbilje što ga on ima opisati,
 a koje su mnogi filozofi, među njima – avaj! – opet i ja, odbacili kao
 nemoguće. Takvo je suočenje nedvojbeno moguće jedino u slučaju kada
 je zbilja o kojoj je riječ sama neko svjesno stanje i kada se dotični opis
 odnosi na svjesni sadržaj toga stanja, no u tom se veoma specifičnom
 slučaju doima posve neproblematičnim. Na taj se način ispostavlja kako
 je moguće da nepojmovno iskustvo pruži opravdanje za vjerovanja o
 samom iskušenom sadržaju. Zaključujem da ovdje, na kraju krajeva, ipak
 nije riječ o mitu!

6. Problem povratka vanjskoga svijeta

No takav nas rezultat sam po sebi ne odvodi suviše daleko, jer dva krup-
 na pitanja ostaju neriješena. Očevidnije, i u konačnici važnije, pitanje
 glasi: Da li i kako dani sadržaj može igrati epistemičku ulogu pri oprav-
 davanju vjerovanja o vanjskome materijalnom svijetu, i tako pružiti
 odgovor na drugi glavni prigovor fundacionalizmu o kojemu smo ranije
 raspravljali (u 2. odjeljku). No pitanje kojim se valja prethodno poza-
 baviti jest kako dani nepojmovni opažajni sadržaj ispravno opisati ili for-
 mulirati, što se očito mora učiniti ako ovaj treba igrati opravdavajuću
 ulogu u sveukupnoj kognitivnoj ekonomiji određene osobe. Ako je naša
 ugrađena svijest o tome nepojmovnom sadržaju u načelu kadra oprav-
 dati apercepcijska vjerovanja čija je svrha da ga opišu, koje su vrste aper-
 cepcijskih vjerovanja na taj način zapravo opravdane? U preostalom
 dijelu članka usredotočit ću se poglavito na posljednje od tih dvaju pita-
 njima, i tek ću se na samom kraju nakratko vratiti na ono prvo.

Pitanju o kojem je riječ bilo bi razmjerno lako pristupiti kada bi bilo
 plauzibilno pretpostaviti da smo kadri pojmovno formulirati dani sadržaj
 u fenomenološkim pojmovima koji su što je moguće bliži očitom karak-
 teru samoga danog iskustva – nečime nalik jeziku čistih osjetilnih podata-
 ka ili pojmova kakav su ranije tijekom dvadesetog stoljeća razni filozofi
 imali na umu. Pobornici takvih gledišta obično su pretpostavljali da bi
 se rezultirajući opis npr. vizualnog iskustva sastojao od obojenih ploha
 raspoređenih u dvodimenzionalnom vizualnom prostoru, a ja trenutačno
 ne kanim osporavati takvu sliku. I dok ima mnogo filozofa koji bi odbacili
 ideju da takav čisto fenomenološki opis može precizno obuhvatiti

sadržaj iskustva kao načelno pogrešnu,³³ ja ne nalazim odveć snažan argument za takvo gledište, ne vidim razlog zašto bi bilo nemoguće da imamo pojmovna sredstva koja bi nam pružila takav fenomenološki opis iskustva na bilo kojoj željenoj razini preciznosti (premda se čini očitim da nikada nećemo postići idealno potpuno opis).

No čak i ako predstavlja teoretsku mogućnost, shvaćanje prema kojemu sadržaj iskustva obuhvaćamo poglavito u fenomenološkim pojmovima suočava se s dvjema velikim poteškoćama uže praktičnije vrste. Kao prvo, mi očito zapravo ne posjedujemo potrebna pojmovna sredstva, makar ja bio u pravu kad tvrdim da bi u načelu bilo moguće posjedovati ih. Važno je pri takvim tvrdnjama ne pretjerati. Većina ljudi u stanju je iznijeti prilično precizne fenomenološke ili barem kvazifenomenološke opise nekih vidova svog iskustva, a osoba koja kultivira tu sposobnost, kao što je umjetnik ili kušač vina, to može učiniti znatno bolje. Dvojbeno je, međutim, jesu li čak oni kod kojih su sposobnosti takve vrste najbolje razvijene u poziciji da pojmovno formuliraju strogo fenomenološku karakterizaciju osjetilnog iskustva koja bi bila dostatno detaljna i precizna da obuhvati sav, ili barem najveći dio njegova opravdavajućeg značaja za tvrdnje o fizičkom svijetu (pod trenutnom pretpostavkom da ono ima takav značaj). U svakom je pak slučaju jasno da se većina nas niti ne približava takvoj sposobnosti. Drugo, čak i kad bismo posjedovali nužna pojmovna sredstva, čini se itekako jasnim da bi vrijeme i trud, potrebni za formuliranje takvog u opravdavačkom smislu adekvatnog opisa, bilo javno – jezikom – bilo samom sebi, nadilazili naše moći.

No ako naše pojmovne formulacije danog sadržaja osjetilnog iskustva nisu, ili barem većinom nisu, uvijek u čisto fenomenološke pojmove, jedina je očita alternativa da pojmovno obuhvatimo takav sadržaj pod vidom fizičkih objekata i situacija koje bismo na temelju tog iskustva, pri čemu su druge stvari jednake, bili skloni misliti da opažamo. Tako, na primjer, moje primarno pojmovno zahvaćanje moga sadašnjeg vizualnog iskustva obilježava ovo kao vrstu iskustva koje bi me, u odsustvu protivnih razmatranja, navelo da mislim kako zapažam jednu travnatu površinu, nekoliko velikih stabala, ugao neke kuće itd., pri čemu se sve pojedinosti tog opisa mogu iznijeti mnogo opširnije. Obično se to izražava tako da se kaže da su ono čega sam pojmovno svjestan određene

³³ V. npr. P. E. Strawson, »Perception and its Objects«, u: G. F. Macdonald (ur.), *Perception and Identity* (Ithaca: Cornell University Press, 1979), str. 41-60.

pojave fizičkih objekata ili pojavni fizički objekti – ili, nešto stručnije kazano, načini na koje se nešto »pojavljuje kome«.

No iako je to očit odgovor na pitanje kako pojmovno zahvaćamo osjetilni sadržaj, mogućnosti pogrešnog razumijevanja njegova značenja veoma su ozbiljne, i čini mi se da su mnogi filozofi podlegli toj opasnosti. Konkretno, od ključne je važnosti razlikovati opis iskustva koji naprosto ukazuje na vrstu fizičkih objekata ili situacija za koje se, na temelju tog iskustva, čini da su prisutne, i onaj koji sadrži neku daljnju kauzalnu ili relacionalnu tvrdnju o vezi između iskustva i fizičke sfere te čije bi se opravdanje bjelodano moralo pozivati na nešto s onu stranu samoga iskustvenog sadržaja.

Koristan primjer opasnosti na koju upozoravam pruža Susan Haack u svojoj nedavno objavljenoj knjizi o epistemologiji, u kojoj ona nastoji specificirati dokaznu snagu određenog stanja opažajnog iskustva. Ona tvrdi da se ta snaga može zahvatiti nizom sudova koji subjektu o kojemu je riječ pripisuju opažajna stanja. Tako se, primjerice, subjektu može pripisati da je »u onoj vrsti opažajnog stanja u kojoj bi neka osoba u normalnim okolnostima bila kada bi promatrala zeca na metar udaljenosti i pri jasnoj svjetlosti« ili da je »u onakvu opažajnom stanju u kakvome bi bio normalan subjekt u normalnim okolnostima nakratko ugledavši zeca koji se u sumrak brzo kreće«. ³⁴ Rasprava Haackove nije tako jasna i iscrpna kao što bi bilo poželjno, ali specifične formulacije koje iznosi navode na razložnu pretpostavku kako je svrha tih karakterizacija opisati iskustvo pod vidom fizičkih situacija koje su *kauzalno* ili *zakonito* povezane s njime, prije negoli pod vidom njegova intrinzičnog sadržaja. To je, međutim, upravo ona vrst opisa koja se ne može opravdati pozivanjem na sam iskustveni sadržaj. Moje me iskustvo može navesti da pomislim kako je zec prisutan, no to iskustvo ne može samo po sebi razotkriti da on to jest na način što ga uobičajeno *uzrokuju* zečevi. Tu je stavku korisno izraziti tako da se kaže kako se tvrdnje o fizičkim pojavama ili načinima na koje se one pojavljuju, tvrdnje što tvore naše primarne pojmovne formulacije osjetilnog iskustva, moraju razumjeti u, kako ga je nazvao Chisholm, »opisnom, ne-komparativnom« smislu terminā ili pojmova o kojima je riječ, ³⁵ jer se samo u tom smislu tvrdnja

³⁴ Susan Haack, *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology* (Oxford: Blackwell, 1993), str. 80.

³⁵ V. Chisholm, *Theory of Knowledge*, 3. izd., str. 23.

da se nešto »kome pojavljuje« može na određen način adekvatno opravdati jednostavnim pozivanjem na našu primarnu ne-pojmovnu svijest o osjetilnom sadržaju.

Čini se posve očitim da smo u stanju zahvatiti ili predočiti karakter našega opažajnog iskustva prilično precizno, iako ponešto neizravno, pod vidom takvih pojava fizičkog objekta. No jednom kad se ilegitimne konstrukcije poput onih Haackove stave na stranu, daleko je od očitog na što se zapravo svode takve karakterizacije iskustva. Iznoseći ih, čini se da se oslanjamo na prešutno pojmljen i, držimo, uzajamno razumljen odnos ili povezanost neke vrste, možda naučenu ili možda barem dijelom urođenu, između iskustvenih značajki i fizičkih situacija za koje se drži da su njihove pojave, a koja nam je pouzdan vodič u golemoj većini slučajeva, premda nismo kadri čak niti započeti izričito je formulirati.³⁶ Na što god se, međutim, taj odnos u konačnici svodio, važno je pitanje je li za vjerovanja usvojena na njegovoj osnovi barem vjerojatno da na precizan način odražavaju ono što se doista zbiva u fizičkom svijetu, što se ne može naprosto pretpostaviti a da se ne izbjegnju najvažnija filozofska pitanja na tom području.

To me, dakle, vodi k drugome glavnom pitanju koje se postavlja u vezi s takvim stajalištem: Ako je ono što je gore izneseno barem približno ispravan način razumijevanja naših primarnih pojmovnih predodžbi o danom sadržaju osjetilnog iskustva, kako, ako uopće, takve predodžbe pridonose opravdavanju vjerovanja o fizičkom svijetu? Konkretno, kako činjenica da se moje dano osjetilno iskustvo može ispravno opisati, u svjetlu prešutnog odnosa, kao pojava određene vrste fizičkog objekta ili situacije, pridonosi *opravdanju* tvrdnje da je takav objekt ili situacija odista prisutna i da se opaža? To je, dakako, konačno pitanje na tom općenitom području, i njegova adekvatna obrada iziskivala bi mnogo više mjesta no što ga ostavlja ovaj članak. Trenutno ću se stoga morati zadovoljiti sažetim pretresanjem glavnih alternativnih mogućnosti za ne-skeptičko rješenje.

Prvo. Povijesno možda najuobičajenije rješenje jest reduktivno fenomenalistički pokušaj da se pojmovi fizičkog objekta definiraju pod vidom

³⁶ Govorenje o »odnosu« moglo bi ovdje sugerirati da je riječ o *pukom* odnosu, da su iskustveni sadržaj i odgovarajuća propozicijska tvrdnja o fizičkim objektima samo izvanjski koordinirani, a da nisu bliskije povezani jedan s drugim. To mi se, međutim, čini pogrešnim. Premda je veoma teško pouzdano shvatiti to pitanje, intuitivno se čini prilično jasnim da iskustveni sadržaj *na neki način* sugerira odnosne tvrdnje o fizičkim objektima.

pojmovna osjetilne pojave. Iako ono za sobom povlači složena pitanja pojmovne prvotnosti,³⁷ čini mi se da je uspjeh toga pristupa vjerojatan u specifičnom slučaju sekundarnih kvaliteta. No, problemi koji opterećuju globalniji fenomenalistički pristup dobro su poznati i, po mome sudu, fatalni.

Drugo. Sasvim drukčije rješenje zastupaju, među ostalima, H. H. Price³⁸ i, u rekao bih prilično ograničenom obliku, Chisholm. Središnja je ideja toga gledišta ta da samo postojanje fizičke pojave ili stanja pojavljivanja pruža opravdanje *prima facie* odgovarajućoj fizičkoj tvrdnji. Chisholmova verzija tog rješenja, iznesena u posljednjem izdanju njegove *Teorije znanja*,³⁹ poziva se na logički odnos »težnje k činjenju evidentnim« koji navodno postoji između tvrdnji ili vjerovanja o osjetilnim pojavama i odgovarajućih tvrdnji ili vjerovanja o zbiljskom opažanju fizičkih objekata. Tako moje vjerovanje da moje sadašnje vizualno iskustvo uključuje pojave travnate površine, nekoliko velikih stabala i ugla kuće, od kojih je svaka iscrpno opisana i osebujna, ili moje vjerovanje da se one meni pojavljuju na odgovarajući način, *teži učiniti evidentnim* moje vjerovanje da opažam ovakvu travnatu površinu, ovakva stabla i ovakav ugao kuće (i stoga da ti objekti doista postoje u fizičkom svijetu). Takvu težnju, prema Chisholmu, mogu opovrgnuti protivni dokazi, no gdje takvog poricanja nema, tvrdnja o istinskom opažanju (i otuda o postojanju dotičnog objekta) navodno je opravdana.

Glavni je problem u vezi s tom vrstom gledišta u tome da je prilično dvojbeno postoji li doista takav logički odnos »težnje k činjenju evidentnim« ili »težnje k opravdanju« između pojedinačnog vjerovanja glede fizičkih pojava i odgovarajućeg vjerovanja o fizičkoj zbilji. Chisholm, dakako, ne tvrdi da je svaki takav odnos po sebi a priori shvatljiv, nego samo da je on apriorna posljedica »općenite pretpostavke« ili »vjere«, grubo kazano, u to da je epistemološki uspjeh moguć.⁴⁰ Skeptičke, pak, implikacije činjenice da se tvrdnji kako veza između pojava i fizičke zbilje uistinu postoji ne pripisuje snažniji epistemički status, doimaju se same po sebi prilično ozbiljnima. Ali iznad i povrh toga, ako je vjerovanje o pojavi kon-

³⁷ V. npr. raspravu o tome u prvome od Sellarsovih Carus-predavanja, »The Lever of Archimedes«, *Monist* 64 (1981): 3-36.

³⁸ V. H. H. Price, *Perception*, 2. izd. (London: Methuen, 1950), pogl. 7.

³⁹ *Theory of Knowledge*, 3. izd., str. 46-54, 64-8, 71-4.

⁴⁰ Ibid., str. 4-6, 72-3.

struirano, kao što sam dokazao da mora biti, kao naprosto koristan, premda zaobilazan način opisivanja ne-pojmavnoga iskustvenog ili fenomenalnog sadržaja osjetilnog iskustva, onda nema vidljiva načina na koji bi ono izravno podupiralo istinitost ili vjerojatnu istinitost odgovarajuće fizičke tvrdnje, dokle god se ta tvrdnja shvaća ne-reduktivno – a otuda ni načina na koji bi moglo biti takvog odnosa »težnje k činjenju evidentnim« ili »težnje k opravdanju«, bilo da je on spoznatljiv a priori ili nije.

Ta se stavka može potkrijepiti i primjedbom kako bi, ako se opisi danog sadržaja iskustva pod vidom pojava fizičkih objekata shvate na upravo naznačeni način, a ne kao opisi koji uključuju neku daljnju tvrdnju ili izvođenje koje bi iziskivalo neko dodatno opravdanje, bilo pogrešno misliti da oni imaju bilo kakvu epistemološku prednost, u suprotnosti spram praktične, u odnosu na opise takvog iskustva u čisto fenomenološkim terminima. Iskustveni sadržaj koji se opisuje isti je u oba slučaja, a njegov opravdavajući kapacitet nije povećan izostankom njegove konceptualizacije u pojmovima koji bi ga najeksplicitnije opisali. No čini se da zamisao, prema kojoj bi čisto fenomenološki opis istog iskustva koje je u stvari konceptualizirano kao konkretna pojava fizičkog objekta (ili stanje pojavljivanja nekome), po sebi uključivao bilo kakvu težnju da opravda ili učini evidentnim odgovarajuću tvrdnju o fizičkome svijetu, nema nikakve plauzibilnosti. U najmanju bi ruku valjalo iznijeti neki mnogo specifičniji i detaljniji prikaz toga zašto se to pretpostavlja.

Treće. Moja vlastita, prilično provizorna tvrdnja sastojala bi se u tome da osnovu za potrebno zaključivanje iz osjetilnog iskustva na objektivnu činjenicu valja naći u dvjema daljnjim temeljnim činjenicama u vezi s takvim pojavama: prvo, u njihovu nenamjernom, spontanom karakteru, i drugo, u činjenici da se oni međusobno poklapaju i podupiru na, usudujem se kazati, *koherentan* način – iako se primarna vrsta koherentnosti, o kojoj je ovdje riječ, odnosi samo na osjetilne pojave ili vjerovanja koja one izravno opravdavaju, a ne proteže se na druge vrste vjerovanja, i realizira se u razmjerno ograničenim opažajnim situacijama, osobito u onima koje su uključene u niz opažanja onoga što smatramo pojedinačnim fizičkim objektom, prije negoli nečim globalnijim po karakteru.⁴¹ Te su dvije temeljne činjenice, dakako, središnje činjenice na koje se

⁴¹ Kao što mi je napomenuo John Greco, »koherentnost« se ovdje ne može razumjeti u gore rečenom smislu ako je riječ o odnosu između samih osjetilnih pojava. Ipak, čini se da se te pojave međusobno poklapaju ili ne poklapaju na način za koji je termin »koherentnost« intuitivno prikladan, kao i da je to poklapanje nešto što ...

poziva Locke opravdavajući svoje zaključivanje iz osjetilnih predodžbi na vanjski svijet,⁴² kao i Berkeley kada opravdava svoje zaključivanje o Bogu za kojega drži da proizvodi naše predodžbe.⁴³ U oba je slučaja osnovna zamisao, izričitiye izražena kod Berkeleya, u tome da je za spoj nenamjernosti i koherentnosti potrebno neko *objašnjenje*, i da je zaključak što ga zastupa dotični filozof time opravdan kao najbolje objašnjenje činjenica o kojima je riječ.⁴⁴ Moje je uvjerenje da je takvo izvođenje, i to prema Lockeovu prije negoli prema Berkeleyevu zaključku, u konačnici uvjerljivo te se može opravdati na apriornim temeljima. No pojedinosti takvog opravdanja tvore dugu priču za čije izlaganje ovdje nema dovoljno prostora.⁴⁵

Moj je zaključak za sada dvojak: (i) koherentizam je prilično bjelodano neodrživ, dapače beznadan, i (ii) vrlo tradicionalna inačica iskustvenog fundacionalizma može se uspješno obraniti pred najneposrednijim i najsnažnijim prigovorom, premda se tada suočava s poznatim i ozbiljnim problemom za koji još nije nađeno nikakvo razvijeno rješenje.

... intuitivno zahtijeva neko objašnjenje. Uviđajući da o tom odnosu u konačnici valja nešto više reći, zadovoljavam se time da za svrhe ovoga članka stvari ostavljam na toj intuitivnoj razini.

42 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ur. P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), knjiga IV, pogl. xi.

43 George Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, u: *Principles, Dialogues, and Philosophical Correspondence*, ur. C. M. Turbayne (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), §§ 28-30.

44 Za korisnu raspravu i razradu Lockeova argumenta, v. J. L. Mackie, *Problems from Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1976), pogl. 2.

45 Ali vidi SEK, pogl. 8, za neke od ideja koje držim relevantnima, premda su one tako obavijene terminima koherentističke teorije opravdanja.

Drugi dio

Narav epistemičkog vrednovanja

Skepticizam i podjela na interno-eksterno

Ernest Sosa¹

1. Descartesov paradoks

»Neko vjerovanje je znanje samo ako je dokaz protiv svih sumnji, čak i najpretjeranijih« – to je Descartesova premisa. Ako netko nije u stanju isključiti iz igre mogućnost da ga obmanjuje neki zloduh (ili da je utjelovljen samo kao mozak u posudi), tada taj ne zna niti što ostenzibilno vidi niti istinu bilo kojeg zaključka koji se može izvesti iz takvih »datosti«, ili barem, to ne može biti zaključivanje koje bi nekome moglo pružiti znanje o istini njegove konkluzije.

Ovaj skeptički argument je prirodno odbačen zbog toga što postavlja nerazumno visok zahtjev. Mi obično ne zahtijevamo ni približno tako stroga već samo dobro opravdana vjerovanja, zasnovana možda na manje-nego-konkluzivnom rasuđivanju. Mi ne zahtijevamo apodiktičko rasuđivanje iznad svake moguće sumnje iz nepogrešivo poznatih aksioma.²

No, kako površno izgleda to odbacivanje u svjetlu sljedećih primjera. Iako tek pristigao na Aljasku, prepoznajem haskija kao takvog premda ga iz moje razdaljine i ugla nijedna značajka ili okolnost ne razlikuje od mnoštva vukova u tome kraju. Ili, vi vjerujete da je Tom ukrao knjigu zato što vam to kaže Dick, i u stvari imate pravo, no kad Dick bude

1 Zahvaljujem Johnu Grecou, Jennifer Lackey, Matthew McGrathu i Baronu Reedu na korisnim komentarima ili raspravi.

2 Termin »justified« (*opravdano, obrazloženo*) nije u širokoj primjeni u običnom govoru. On je možda više tehnički termin filozofa sa značenjem »vjerovanje koje nije manjkavo uobičajeno ili prihvaćeno tako da slabo osvjetljava svijest onoga tko vjeruje«. Od vrijednosnih termina koji se obično primjenjuju na vjerovanje možda je »reasonable« (*razložno, razumno*) najbliže tome.

optužen za klevetu vi nemate nikakvu osnovu da to isključite. Ili pak, potpuno ožednjeli od pustinjskog sunca, halucinirate oazu kad se, pukim slučajem, desi da tamo bude upravo jedna takva kakvu ste zamislili u svojoj grozničavoj mašti. Ovakvi primjeri vjerodostojno prikazuju to »načelo isključenja« (NI):

NI Da bi netko znao činjenicu X, mora isključiti svaku mogućnost za koju zna da je inkompatibilna s nečijim znanjem te činjenice X (s nečijim znanjem da je X takvo).

Nijedno od vaša tri vjerovanja – o haskiju, o Tomovoj čestitosti ili o oazi – ne zadovoljava taj zahtjev, a to objašnjava zašto nijedno ne seže do znanja.

Sad možda možemo razumjeti neprimjerenost spomenutog odbacivanja Descartesova skepticizma. Razmotrite neku činjenicu F koju možete znati samo tako što je poznajete opažajno (to je Descartesova situacija dok sjedi ispred vatre). Uzmite sada bilo koji scenarij – zloduha, mozak u posudi itd. – u kojemu putem izravnog nadraživanja nečijeg mozga ili izravnu kontrolu nečijeg iskustva od strane zloduha, netko ima posve detaljno i bogato iskustvo kao da činjenica F doista stoji tako, premda je njegovo iskustvo posve neovisno o činjenici F. Bez sposobnosti da netko razlikuje veridličko iskustvo koje bi mu omogućilo da zna F od varljivog iskustva koje ga zaluduje u skeptički scenarij, taj ne može znati F opažajno, i otud ne može znati F.

Jedna inačica (dopunjenog) argumenta može se prikazati na sljedeći način:

- a. Svo tvoje osjetilno iskustvo i informacije u danom vremenu kompatibilni su s tvojim sanjanjem u tome vremenu.
- b. Zato ti treba neki tekst koji »naznačuje« da tada ne sanjaš, tako da znaš, prvo, da je test položen, i drugo, da ne sanjaš, kad je položen.
- c. Ali, kako bi ti takav test uopće mogao biti dostupan, kako bi se ti uopće mogao razložno osloniti na takav test ako je on uvjet tvoga (opažajnog) znanja *bilo čega* iznad tvoga iskustva da ti za sebe znaš da *ne* sanjaš, ne-S? Ako je tako, ti ne možeš opažajno znati da polažeš test osim ako (već?) u nekim prilikama nisi saznao (jedan takav) ne-S. I kako bi mogao zadovoljiti jedan takav zahtjev osim, barem

djelomice, *opažajno*? Osim toga, kako bi mogao znati da si budan ako je test položen, osim tako da se oslanjaš na to da si budan (ne-S) ili u tom vremenu ili ranije (kad si skupio podatke, vjerojatno promatralačke i opažajno sakupljene, koji omogućuju tvoj zaključak da netko općenito polaže test samo kad je budan)?

Ovdje se ni na jednom mjestu ne pretpostavlja da netko mora, da bi znao da p, biti *apsolutno* i *opravdano* siguran da p. Mi ne postavljamo standarde previsoko pa da se onda žalimo što ih ne možemo ispuniti. Naš argument je uobličjen tako da pokaže prije to da, u usporedbi s mogućnošću da samo sanjamo, naša misao da stvarno vidimo nije zasnovana *ni na kakvim dobrim razlozima*. Gore spomenuto odbacivanje previđa taj argument.

2. Epistemički eksternalizam i internalizam

Poznata Mooreova dijalektika sastoji se od tri teze:

- MD a. Nečije znanje da je tu ruka zahtijeva znanje da taj ne sanja.
- b. Ja znam da je tu ruka.
- c. Ne znam da ne sanjam.

I Moore i skeptik prihvaćaju MDa, no zatim se njihovi putovi dijele; skeptik odbacuje MDb dok Moore umjesto toga odbacuje MDc. S obzirom na Mooreovu predanost načelu datosti, nije iznenađujuće to što on prihvaća MDa. Suvremeni eksternalisti ne dijele takvu predanost i udružuju se u odbacivanju MDa zajedno s drugim tradicionalnim pretpostavkama.³ No, kako netko može imati opravdano vjerovanje o ruci osim tako da se osloni na pretpostavku da je budan a da ne sanja? I kako bi se takva pretpostavka uopće mogla opravdati? To nije nešto što se naprosto može znati a priori niti je dostupno izravnom introspekcijom. Ono više pripada određenom kontingentnom uzročnom odnosu između neke osobe i okoline. Što bi mogla biti njegova osnova za mišljenje da

³ Neka »sanjati« ovdje stoji za »filozofski sanjati« definirano ovako: S sanja filozofski da p ako S ima iskustvo kao da p, ali *neveridički* (i isto vrijedi za sva osjetilna iskustva S-a u tome vremenu).

takav odnos doista opstoji? Ako nije poznat a priori i ako nije poznat ni kroz koji izravni oblik opažanja ili introspekcije, kako je onda poznat? Još određenije, ako nečije opravdanje ne pripada vrsti opravdanja iz naslonjača niti introspektivnoj ili opažajnoj vrsti, kako onda netko opravdano vjeruje za samoga sebe da je uzročno povezan sa svojom okolinom na način koji se zahtijeva za epistemički opravdana vjerovanja, npr. kako je tamo vani na osnovi toga kako se čini odavde? To izaziva pitanja o naravi i statusu takvoga epistemičkog opravdanja. Koji bi se razlog mogao ponuditi u podršku takvome internalizmu kao što je Mooreov? Navest ću dva poznata oblika podrške.

Kartezijanski internalizam opravdanja

Opravdanje zahtijeva samo doista primjereno mišljenje na strani subjekta: ako je onaj tko ima vjerovanje stekao i podržava svoje vjerovanje uz pomoć posve primjerenog mišljenja, onda on opravdano vjeruje tako – pri tome je primjerenost mišljenja nešto naprosto interno svijesti subjekta i ne ovisi ni o čemu izvanjskom.

Chisholmovski internalizam opravdanja

Koncept epistemičkog opravdanja... je internalan... po tome što netko može ustanoviti izravno, putem *refleksije*, u što vjeruje opravdano u bilo kojem trenutku (*Teorija znanja*, 3. izd. str. 7).

Primjerenost nečijeg mišljenja je »naprosto interna nečijoj svijesti« samo ako ono što čini ili bi činilo (činilo po nužnosti ako bi se ikada dogodilo) nečije mišljenje primjerenim – ono *po čemu* jeste ili bi nužno bilo primjereno – obuhvaća samo ono što je »interno nečijoj svijesti«. A to konstituiraju mentalna svojstva subjekta, uključujući i odnose koji su intrinzični toj svijesti, poput nečije introspekcije svoje glavobolje, a također i »propozicionalne stavove«.

Kako se ovi oblici internalizma povezani?

Teza: da chisholmovski internalizam slijedi iz kartezijanskog internalizma, ako su dane samo sljedeće pretpostavke:⁴

⁴ Dokaz je prepušten zainteresiranom čitaocu. Po definiciji, »refleksija« obuhvaća ili (i) introspekciju, (ii) racionalnu intuiciju, (iii) pamćenje, (iv) dedukciju ili (v) indukciju ili dodatni razlog koji se gradi samo na onome što pruža navedeno pod i-iv.

DI *Dostupnost internog*

Ono što je naprosto interno nečijoj svijesti, poput stvarnih mentalnih svojstava ili propozicionalnih stavova, uvijek je otvoreno za otkrivanje pomoću njegove vlastite refleksije.

DES *Dostupnost epistemičke supervenijencije*

Ako neko vjerovanje zadobiva, i nužno bi zadobilo, poseban epistemički status po nekim svojim neepistemičkim svojstvima, to da *bi* doista zadobilo otvoreno je za otkrivanje pomoću vlastite refleksije.

Evo iznova kako to vidi sam Chisholm:⁵

Uobičajeni pristup naslijeđenim pitanjima teorije spoznaje ispravno se naziva »inernalnim« ili »internalističkim«. Internalist uzima da samo reflektirajući o svome svjesnom stanju može formulirati skup epistemičkih načela koja će ga osposobiti da s obzirom na svako moguće vjerovanje koje ima ustanovi da li *opravdano* ima to vjerovanje. Epistemička načela koja formulira načela su do kojih se dolazi i koja se primjenjuju sjedeći takoreći u svome naslonjaču, i bez pozivanja na bilo kakvu pomoć izvana. Jednom riječju, potrebno je samo razmotriti svoje vlastito stanje svijesti.

Ali, što opravdava ovakvu pretpostavku? Zašto bi netko s chisholmovskim internalizmom uzimao da bi refleksija u naslonjaču bez vanjske pomoći uvijek mogla otkriti da li netko opravdano vjeruje ili ne? Odgovor na to pitanje ponudio je Alvin Plantinga. Odgovor je potreban budući da, s jedne strane, niti pretpostavka DI niti pretpostavka DES ne izgledaju naprosto očigledne na pogled. Uzmimo AI. Čak ako su individualna stanja svijesti uvijek transparentna za refleksiju, u što se može i sumnjati, njihove složene kombinacije možda i nisu transparentne. Što se pak tiče DES, tko zna koliko složeni mogu biti načini supervenijencije ili do koje su mjere otvoreni za otkrivanje našim ograničenim svijestima?

⁵ R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, 3. izd. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989), str. 77.

3. Chisholmovski internalizam

Što je potrebno da bi neko vjerovanje bio epistemički opravdano? Kakvu vrstu statusa ima neko vjerovanje dok je epistemički opravdano? Za deontologiju, (epistemičko) opravdanje i internalizam kaže se da su međusobno usko povezani, i Chisholmov internalizam objašnjava se pomoću tih veza.⁶ Pod »internalizmom« ćemo podrazumijevati najčešće chisholmovski, epistemički internalizam, tj. gledište da iz naslonjača imamo pristup epistemičkom statusu naših vjerovanja (ili barem njihovom statusu opravdanosti).

Prema deontološkom gledištu o epistemičkom opravdanju takvo se opravdanje sastoji u primjerenom odnosu prema našim epistemičkim obavezama ili dužnostima. Otud:

(Epistemički) Deontologizam

Netko ima epistemički opravdano (a ne vrijedno kuđenja) ϕ -vanje ako i samo ako u ϕ -vanju taj vrši svoju epistemičku dužnost – ili je tome tako barem kod velike, važne i temeljne klase epistemičkih dužnosti.

Vjerodostojnost *deontologizma* ovisi o tome kako tumačimo »epistemičko opravdanje«. Prema jakom deontološkom tumačenju:

Deontološka koncepcija epistemičkog opravdanja

S ima epistemičko opravdanje u vremenu t vjerujući da p AKKO S u vremenu t slobodno naginje tome da vjeruje da p, dok je opravdano svjestan da bi tada trebao vjerovati da p.⁷

⁶ Usp. A. Plantinga, *Warrant: The Current Debate* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pogl. 1-3. Moja rasprava o Plantinginoj kritici chisholmovskog internalizma (odakle crpim u ovom odsječku) glasi »Plantinga on Epistemic Internalism«, u: J. Kvanvig (ur.), *Warrant in Contemporary Epistemology* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1996).

⁷ Aktualno objašnjenje je, tako kako stoji, poročni krug. Na taj problem ukazao sam u svome tekstu »Plantinga on Epistemic Internalism«, u: Kvanvig (ur.), a Plantinga je na to odgovorio (isto, str. 366-7) kako je objašnjenje opravdanja prezahtjevno; tako je on sklon mišljenju da »ono što objektivno opravdanje zahtijeva jest to da [netko] ... nije okrivljiv dok ne vjeruje da je djelovanje o kojemu je riječ krivo«, pri čemu je implicirana sugestija za epistemologiju ta da epistemičko opravdanje za vjerovanje da p možda zahtijeva samo to da netko ne bude okrivljiv za to što ne ...

Velika i važna klasa slučajeva uključenih u deontologizam bila bi ona u kojoj bi netko znao svoju dužnost i bio slobodan da ostane pri tome. Isključimo li neznanje i prisilu, netko bi imao opravdanje ako i samo ako bi činio kako to zahtijeva dužnost.

Pretpostavimo da time kombiniramo učenje (epistemičkog) deontologizma s deontološkom koncepcijom epistemičkog opravdanja. No, čak i s tim kombiniranim objašnjenjem, gdje je tu internalizam? Na primjer, kako dolazimo do rezultata da kad netko, znajući što treba vjerovati, to zna pomoću refleksije? (Naime, samo ako netko to može znati pomoću refleksije, kako se pretpostavlja, taj može znati pomoću refleksije da je to *epistemički* opravdano.)

Vjerovanje u žrtvu zloduha ovdje se može smatrati opravdanim ni više ni manje nego naša vlastita obična vjerovanja, i to na istoj osnovi. Budući da žrtva mora imati opravdanje preko svojstava koja su joj *ontološki* interna, i budući da za svakog stvarnog mislioca postoji takav viktimizirani dvojnjak, opravdanje za stvarne ljude mora se također izvoditi iz njihovih internih svojstava.

Ako žrtva zna da ima opravdanje, ona to mora znati putem znanja nekih svojih ontološki internih svojstava. Ali, zašto to znanje mora biti iz *refleksije*? Doduše, »refleksija« obično znači ovo: »neka kombinacija introspekcije i sjećanja, zajedno s intuicijom i zaključbenim razumom«. Stoga nije nerazumno da žrtva, ako zna što joj daje opravdanje, to zna preko tih refleksivnih sposobnosti. Čak ako i nije neodoljiv, ovaj argument ne izgleda uzbudljivo.

Ovaj pravac rasuđivanja od deontološkog objašnjenja epistemičkog opravdanja prema epistemičkom internalizmu *pretpostavlja* ontološki

... vjeruje da je vjerovanje o kojemu se radi neopravdano. Međutim, to nije posve primjeren odgovor na moj prigovor. Moj prigovor je glasio da će »deontološka koncepcija« biti cirkularna; prigovor nije glasio, kako Plantinga izričito pretpostavlja u svome odgovoru, da će »deontološka koncepcija« sadržavati beskonačni regres. Moj problem cirkularnosti leži u tome što je definicija epistemičkog opravdanja u »deontološkoj koncepciji« poročno kružna jer se u definiensu poziva na koncept koji se definira. Nadalje, taj problem ne izbjegavamo ako, držeći se Plantinginog odgovora, zamijenimo zahtjev da netko bude opravdano svjestan da treba vjerovati da p sa zahtjevom da netko opravdano (neokrivljivo) *ne* vjeruje da će (epistemički) biti u krivu što vjeruje da p. Cijelo pitanje sastojat će se u tome možemo li objasniti neki koncept opravdanja za nevjerovanje koji bi bio dovoljno različit (premda bi u važnim smislovima morao biti *epistemički* koncept opravdanja) od opravdanja za vjerovanje, dovoljno različit da se može upotrijebiti u definiensu nekog rasvjetljavajućeg objašnjenja takvog opravdanja za vjerovanje a da ne padnemo u poročni krug.

internalizam. Naime, on prihvaća i to da žrtva zloduha ne bi imala ni veće ni manje opravdanje nego njezin dvojnjak od krvi i mesa, i to da se opravdanje žrtve izvodi iz internih svojstava. Samo na takvim pretpostavkama možemo izvesti epistemički internalizam: učenje da netko može uvijek znati putem *refleksije* da li ima epistemičko opravdanje. Stoga, na ovome pravcu rasuđivanja, ne može se početi s deontološkim objašnjenjem epistemičkog opravdanja i izvoditi odatle *pojedinačno* ili *zajedno* epistemički internalizam i ontološki internalizam. Suprotno tome, samo ako netko najprije pretpostavi ontološki internalizam, može potom izvesti epistemički internalizam iz deontološkog objašnjenja opravdanja.⁸ Štoviše, mi se još uvijek suočavamo s (a) koliko je neočigledno to da bi nečija svijest trebala biti *potpuno* prozirna vlastitoj refleksiji, kao što to zahtijeva DI, i (b) koliko je neočigledno to da osnova supervenijencije nečije epistemičke obaveze uvijek mora biti dovoljno jednostavna da bi njezin identitet uvijek bio dostupan našoj samostalnoj refleksiji, kao što to zahtijeva DES.

Štoviše, naše deontološko objašnjenje epistemičkog opravdanja ima daljnja ograničenja. Najveći broj epistemologa, kakvog god da su uvjerenja, eksternalisti ili ne, sigurno će dopustiti da je za veliku i važnu klasu slučajeva vjerojatno istinito ono što se tvrdi u ime internalista. Uzmimo bilo koji slučaj gdje netko zna nešto ili ima epistemičko opravdanje za vjerovanje u nešto samo na osnovi refleksije. Mnogi epistemolozi, bili eksternalisti ili ne, složiti će se da u svakom takvom slučaju netko može znati intrinzično, putem refleksije, da njegovo vjerovanje ima svoj pozitivni epistemički status. Međutim, stvarno neslaganje pojaviti će se u pogledu znanja koje je ili samo opažajno ili bitno ovisi o takvom znanju. Doduše, čak i ovdje netko možda mora biti sposoban znati ili vjerovati ispravno, naprosto na osnovi refleksije, ali sad će se argument za to morati osloniti na nezavisno stečen *ontološki internalizam*; barem je prethodno tako bilo dokazivano.

Pored toga, koncepcija deontološkog epistemičkog opravdanja ograničena je i na drugačije načine. Problem nije toliko u tome da ne postoji takav pojam niti pak da je opseg takvog epistemičkog opravdanja previše uzak, s obzirom na našu ograničenu kontrolu nad onim što vjerujemo.

⁸ Zapravo, nije isključeno da ontološki internalizam stekne i nezavisnu podršku; koliko smo bili su stanju odrediti, važna točka je da se to čini potrebnim kao apriorna premisa za svaki raspoznatljiv argument koji se kreće od deontologizma opravdanja prema epistemičkom internalizmu.

To jesu problemi, vjerujem, no moj glavni problem ovdje je više sljedeći: da li definirani pojam »epistemičkog opravdanja« pokriva epistemički status od primarnog interesa za epistemologiju, *sve do »internalista« općenito?* Ne ispada li prekratak naš napor da osvjetlimo internalističko epistemičko opravdanje ako se zaustavimo kod objašnjenog pojma deontološkog opravdanja? Postoje, na kraju, drugi poželjni statusi naših vjerovanja koje treba postići. Zato je dobro da se nečija vjerovanja ne izvode iz njegovog slobodnog napora da vjeruje u ono što je krivo, iz nekakvog »epistemičkog mazohizma«. A dobro je također da se nečija vjerovanja ne izvode iz nemarnog zapostavljanja. Sve to spada štoviše u ono što bi netko mogao znati o izvodenju svojih vjerovanja na osnovi refleksije u naslonjaču. Tako bi netko mogao osigurati internalizam i definirati neku vrstu »epistemičkog opravdanja« čak bez prizivanja potpunog stroja deontologizma. No sigurno je da bismo tada bili prekratkog domašaja u pokušaju da bacimo svjetlo na epistemičke stvari. Izbjegavanje epistemičkog mazohizma i nemarnog zapostavljanja samo su dvije od stvari uključenih u epistemičku izvrsnost. Slično pitanje može se sada isturiti protiv deontologa: Ako zagovaramo deontološku koncepciju epistemičkog opravdanja, da li time zahvaćamo sve relevantne aspekte »interne« epistemičke izvrsnosti koje želimo rasvijetliti? Ili pak zahvaćamo prekratko analogno načinima na koje zahvaćamo prekratko ako se zaustavimo kod koncepcija opravdanja s pukim izbjegavanjem mazohizma ili zanemarivanja?

Ako se usredotočimo na definirani koncept epistemičkog opravdanja, vjerujem da možemo uvidjeti da će mu neizbježno manjkati obziri epistemičke izvrsnosti, i to interne epistemičke izvrsnosti.

Razmotrimo naša ispravna vjerovanja o tome što dužnost zahtijeva u različitim okolnostima kao i ispravna vjerovanja o posebnostima naše vlastite situacije koje određuju zov dužnosti za tu situaciju. Štoviše, teško bi se moglo postići deontološko *epistemičko* opravdanje ako su dužnosno određujuća vjerovanja koja vladaju nečijim epistemičkim izborom posve *neopravdana*. Dakle, takva vjerovanja moraju i sama biti epistemički opravdana u nekom smislu. No, uz bolnu cijenu poročnog kruga, uključeni smisao ne može biti smisao deontološkog epistemičkog opravdanja. Naime, tada bismo bili uvučeni u cirkularnu definiciju: opravdano vjerovanje bilo bi definirano, ukratko, kao vjerovanje uključeno u načela traženog vjerovanja u koje netko *opravdano* vjeruje primjereno svojoj situaciji. To bi pretpostavljalo da mi već razumijemo neki pojam opravdanja vjerovanja, dok se to uzima kao pojam za definiranje.

Drugo, što ćemo reći o vjerovanjima koja *ne* proizlaze iz obaviještenog izbora od strane onoga tko vjeruje? Neka vjerovanja ili ne bi mogao izbjeći *ili* ne bi za njih mogao znati kao kriva vjerovanja u datim okolnostima. Ni na jedan način nitko ne snosi odgovornost za nedostatak primjerene kontrole *ili* znanja ili ispravnog vjerovanja. To bi se možda moglo dogoditi čak i kod posve internih vjerovanja koja su introspektivna ili refleksivna i nezavisna od opažaja. Ako suzimo epistemičko opravdanje na naš deontološki koncept, tad se takva vjerovanja pokazuju nerazlučiva s obzirom na epistemičko opravdanje – ni za jedno se ne može reći da je opravdano.

Tu je posljedicu teško prihvatiti. Neko neizbježno vjerovanje na temelju razmatranja još uvijek može dosegnuti izvjesnost najvišeg stupnja: na primjer, vjerovanje da je $1+1=2$ ili vjerovanje da nekoga boli glava kad ima migrenu spadaju u vjerovanja koja ne možemo ne imati – kao i veliku klasu takvih očiglednih, neopcionalnih vjerovanja. Usporedimo, međutim, uvjerenja nekoga s ispranim mozgom ili vjerovanja nekog *naivca* s krutim shvaćanjem o tome što opravdanje zahtijeva u nekom okruženju, dakle nekoga tko svoja vjerovanja stječe na načine za koje je uvjeren da su metodološki ispravni samo zato što je odgojen u kulturi u kojoj su takvi načini usađeni tako da sada, premda to nije njegova vlastita krivica, naš *naivac* zapravo ne zna što da vjeruje a što da ne vjeruje u tome okruženju.

Postoji li neko značenje opravdanja u kojemu su te dvije klase vjerovanja ravnopravne? Ako postoji, može li taj smisao biti od velikog značaja za epistemologiju? Jasno je da bismo trebali ići najmanje iznad našega objašnjenja epistemičkog opravdanja kao deontološkog ako bismo željeli objasniti činjenicu da su neke nesumnjive činjenice epistemički opravdane dok neka vjerovanja to nisu, usprkos tome što su podjednako nesumnjive barem onima ispranog mozga ili naivnima. Tvrdnja *ne* glasi da *nema* nijednog značenja u kojemu bi oba skupa vjerovanja bila ravnopravna s obzirom na interno opravdanje. Tvrdnja *prije* glasi da vjerojatno postoji neko daljnje važno značenje internog opravdanja koje ostaje nezahvaćeno našim objašnjenjem opravdanja kao deontološkog. Tim deontološkim objašnjenjem podbacujemo onako kako bismo podbacili pokušajem da objasnimo interno opravdanje ako bismo stali kod pojma vjerovanja koji se stječe ili održava ne-nemarno. Šire objašnjenje internog opravdanja možda bi trebalo voditi računa i o izbjegavanju nemara i o osiguravanju deontološkog opravdanja – oboje bi na različite načine bilo relevantno za interno epistemičko opravdanje. Ali kao što smo vidjeli, šire objašnjenje bi također trebalo sezati preko svega toga. Obrisi toga

šireg objašnjenja tek se moraju povući.⁹ Ipak, sve dotle dok smatramo vjerodostojnim da neko vjerovanje može biti neodoljivo a da nije epistemički opravdano, trebali bismo spremno držati otvorenom mogućnost, vrijednu istraživanja, da postoji takvo šire objašnjenje, čak ako njegovi obrisi ostaju nejasni. U sljedećem ćemo istražiti tu mogućnost.

4. Opravdanje i interno

Usporedite se s dvojnikom žrtve zloduha. Pretpostavite da ste obojica nerazlučivi u bilo kojem pogledu trenutne svijesti: ako trenutno imate osjetilno iskustvo, ima ga isto tako i dvojnik; ako imate neko vjerovanje, ima ga i dvojnik; ako biste vi branili svoje vjerovanje pozivanjem na izvjesne razloge, isto tako bi činio i vaš dvojnik, itd. i obrnuto. Tako ste obojica točku po točku replike u svakom pogledu trenutne svijesti, i to ne samo u pogledu mentalnih događaja koji se zbivaju nego isto tako u pogledu duboko usadenih sklonosti za pružanje razloga itd. Morate li tada, u nekom relevantnom smislu, imati jednako epistemičko opravdanje kod svih vjerovanja koja po pretpostavci dijelite? Ako svaki od dvojnika ima opravdanje za vjerovanje da gleda u ruku, mora li i drugi podjednako imati opravdanje podržavajući isto vjerovanje? Odakle bi mogla proizaći neka razlika u opravdanju? Obojica bi za oslonac imala istu zalihu osjetilnog iskustva i pozadinskih vjerovanja, i svaki bi se pozivao na iste sastojke takve spoznajne strukture ako bi ikada bili izazvani na obranu svoga vjerovanja da upravu gledaju u ruku. Dakle, kako bi uopće moglo biti neke razlike u epistemičkom opravdanju? Sve se to, kao što smo vidjeli, slaže s Chisholmovim internalizmom. Za Chisholma je opravdanje stvar racionalne-plus-iskustvene strukture svijesti. Nju sačinjava nečije iskustvo zajedno sa sklonošću da odgovaraju na određene načine uz prihvaćanje sokratičke dijalektike.

Prema Chisholmu, za svako epistemički opravdano vjerovanje mora postojati racionalna struktura čije prisustvo u svijesti subjekta rađa to opravdanje. Ta se racionalna struktura može iznijeti na vidjelo pomoću jednog procesa sokratičke dijalektike koja će uporno zahtijevati razloge za vjerovanje u nešto u što se vjeruje, za razloge tih razloga i opet za dublje

⁹ Neke sugestije u smjeru toga projekta mogu se naći u 8. i 18. pogl. moga rada *Knowledge in Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press 1991).

razloge sve dok se ne dosegne čvrst temelj gdje se netko može samo ponoviti govoreći: »Ono što mi daje opravdanje za vjerovanje da p jest samo činjenica da p«, ili slično. Drugim riječima, subjekti koji su slični u svojoj sklonosti da odgovaraju na sokratičku dijalektiku, na zahtjeve da izlože svoja opravdanja, bit će slični i u stečenom opravdanju (sve dok su njihovi temelji jednako sigurni). No, naš demonski dvojnjak zamišljen je da bude kao mi upravo u takvoj temeljnoj racionalnoj strukturi: svaki od nas naveo bi iste razloge kao odgovor na izazove (a naši iskustveni temelji jednako su sigurni). Svatko od nas će zato dijeliti isto epistemičko opravdanje za svoja odgovarajuća vjerovanja. Nazovimo to »Chisholmovim opravdanjem«, nekom vrstom opravdanja u-danom-trenutku.

Usporedimo sljedeće: Mary i Jane dolaze do zaključka C, i to Mary putem sjajnog dokaza, a Jane kroz splet pogrešaka. Međutim, trenutno su obje zaboravile relevantan raspon svojih rasuđivanja i svaka vjeruje da je valjano postavila svoj zaključak. Štoviše, pojedince gledano, njihova izvođenja nisu karakteristična za njih, jer je Jane obično bolja logičarka dok je Mary obično kompetentna ali ne osobita misliteljica, što obje dobro znaju. Poanta je u sljedećem: Jane može samo trenutno izgledati da ima bolje opravdanje smatrajući za sebe da je dokazala C za razliku od Mary. Stoga, što se tiče danog trenutka, Jane može nekome izgledati jednako u pravu kao i Mary dok vjeruje C. No, mi poznajemo pojedinačne etiologije. Što dakle *mi* kažemo? Nema sumnje da bismo u normalnom slučaju pridali opravdanje Mary a uskratili ga Jane. Ne bismo li vjerovanje Jane prosudili kao neopravdano budući da je bitno zasnovano na pogreškama? U tome slučaju etiologija nekog vjerovanja može biti značajna za njegovo opravdanje. Nazovimo tu vrstu opravdanja OE-opravljanjem (»opravljanje iz osobne etiologije«).

U tom slučaju Mary i Jane podjednako imaju Chisholmovo opravdanje, ali samo Mary ima OE-opravljanje. Chisholmovo opravdanje ovisi samo o našoj trenutnoj sposobnosti za navođenje razloga i o našoj trenutnoj strukturi iskustva i vjerovanja. Na taj način ono ovisi o odsječku sadašnjeg vremena, o internim sposobnostima poput introspekcije i trenutne sposobnosti za navođenje razloga. Suprotno tome, OE-opravljanje seže dalje od toga obuhvaćajući i operacije prošlog osjetilnog iskustva i introspekcije, zajedno s primjerenim vremenski protegnutim rasuđivanjem i operacijom pamćenja. No, premda smo rastegnuli naš opseg tako da obuhvatimo i nečiju mentalnu prošlost, postoji jasno značenje u kojemu je OE-opravljanje još uvijek interno subjektivnosti

subjekta, kako prošloj tako i sadašnjoj. Iz kojeg bi se razloga prednost mogla davati jednome konceptu opravdanja pred drugim, chisholmovskom ograničenom na sadašnjost ili onome koji obuhvaća prošlost? To ćemo pitanje za sada ostaviti otvorenim.

Pretpostavimo da neki učitelj upadne u rasuđivanje da je $(x^n)^n = x^{n+n}$, i na temelju toga izvijesti da je $(2^2)^2 = 2^{2+2}$. Kao školsko dijete, mi imamo vjerovanje u skladu s time samo na temelju učiteljevog kazivanja. Imamo li opravdanje za takvo vjerovanje? Pretpostavimo da su uvjeti za prihvaćanje svjedočanstva optimalni: učitelj je obično krajnje pouzdan, a okolnosti su inače neupadljive; riječ je samo o normalnom školskom danu u svakom drugom relevantnom pogledu. Imamo li tada dobro opravdanje za svoje vjerovanje? *Imamo* chisholmovsko opravdanje, a također i OE-opravljanje. No, postoji li ijedan smisao u kojemu nemamo jednako dobro opravdanje kakvo bismo mogli imati? U tome slučaju, opravdanje nekog vjerovanja ovisit će o činocima koji sežu dalje od profila odsječka danog vremena, a čak i dalje od osobne etiologije, da bi obuhvatilo i kakvoću informacije izvedene iz svjedočanstva. Ta vrsta opravdanja je »opravljanje iz socijalne etiologije« budući da ne ovisi samo o kakvoći racionalne strukture koja trenutno podržava vjerovanje, niti čak samo o onoj udruženoj s kakvoćom osobne etiologije, posredstvom sposobnosti kao što su pamćenje i rasuđivanje, nego također i o svojoj socijalnoj etiologiji u kojoj bi svjedočanstvo moglo igrati ključnu ulogu.

Do koje bi mjere opravdanje moglo ovisiti o eksternom? Razmotrimo neke primjere. Pretpostavite da se sretnete s prijateljicom imenom »Mary« za koju vjerujete da se tako zove; vaš dvojniki će tada sresti dvojnika »prijateljica« i vjerovati o njoj da se tako zove. No, što ako se sjećate njezinog imena zato što vam je prijateljica cijelog života, dok vaš dvojniki zaboravlja da ga je netom stvorio razigrani zloduh s baš takvim skupom vjerovanja i iskustava (te, recimo, ili uopće ne postoji nikakva »prijateljica« ili, ako postoji, ona proizlazi upravo iz zloduhova kaprica). Imate li jednako dobro opravdanje za svoja pojedinačna vjerovanja?

Drugi slučaj: Sjećate se da ste za doručak imali zobenu kašu jer ste iskusili da ste je imali, i zadržali ste to malo informacije u svome odličnom sjećanju. Vaš dvojniki pripisuje samome sebi vjerovanje da je imao zobenu kašu za doručak i može to pripisati samome sebi sjećajući se da je bilo tako (kao što vjerojatno činite i vi), no, njegova su vjerovanja radikalno udaljena od cilja, kao i čitava vojska pridruženih vjerovanja, budući da je vaš dvojniki stvoren tek maloprije zajedno sa svim onim

vjerovanjima i relevantnim trenutnim iskustvima. Jeste li izjednačeni s njime u pogledu epistemičkog opravdanja?

Evo i trećeg slučaja. Vjerujete u C kao zaključak iz dugog i složenog deduktivnog rasuđivanja, ali vaš dvojnik vjeruje u to samo zbog zloduhova kaprica, premda biste obojica tvrdili da ste deducirali C posredstvom složnog rasuđivanja, i svaki od vas bi mogao na zahtjev producirati ograničeni fragment takvog rasuđivanja. Relevantna razlika između vas, kompatibilna s vašim savršenim preostalim mentalnim blizancima u danom trenutku jest sljedeće: vi ste izveli onaj zaključak pute besprijekornog dokaza, a vaš dvojnik je daleko od toga. Imate li podjednako dobro opravdanje?

Vratimo se sada najdubljem svetištu racionalističkog internalizma koje uključuje samu racionalnu intuiciju. S obzirom na sklonost ljudske svijesti da pada u paradokse, u što nas očigledno zavodi sam razum, kako ćemo misliti o opravdanju što ga isporučuje intuicija? Na mukama paradoksa razum isporučuje vjerovanja V_1, \dots, V_n , a također i vjerovanje V_{n+1} da su ranija n -vjerovanja logički inkompatibilna. Barem jedno od tih vjerovanja mora biti lažno. Stoga takvi paradoksi pokazuju da nas racionalna intuicija zavodi na stranputicu na onaj način kako nas ponekad za opažaj kroz ovu ili onu iluziju zavodi na stranputicu.

Od vjerovanja zahvaćenih paradoksima neka V_i bude ono lažno. Je li V_i opravdano? Čini se da je dobro opravdano kao i bilo koje od drugih, istinitih vjerovanja; pristajanje uz V_i nije neka posebna greška u koju posebni subjekt pada nepažnjom, intelektualnim nemarom ili posebnom slabošću. To je pogreška kojoj je inherentno podložna sama ljudska svijest. To je slično opažajnoj iluziji poput Müller-Lyrove crte ili »savinutog« štapa u vodi ili oaze u daljini. Subjekti koji nisu svjesni okolnosti – na primjer, neiskusna djeca – *ne bi* izgledala da nemaju »opravdanje« za »vjerovanje svojim osjetilima« kad su zavedena na takav način. Prateća informacija obično priječi takve pogreške, ali može izostati bez vlastite krivnje ili manjkavosti, kao kod neiskusne djece. Otud, u nekom smislu tada imamo epistemičko opravdanje ako pristajemo. Pristajanje na ono što isporučuje racionalna intuicija pod stiskom paradoksa izgleda posve analognim. No, postoji i alternativna reakcija: možemo (paradoksalno!) biti gurnuti u suprotnom smjeru.

Sjetimo se da pogrešno rasuđivanje ne daje vjerodostojno opravdanje čak ako i možemo opravdano vjerovati da je rasuđivanje valjano i ispravno. Tome je tako *u određenom prirodnom smislu, čak i ako u smislu Chisholmovog odsječka danog vremena, usprkos pogreškama u nečijem*

rasuđivanju (ili sjećanju), još uvijek možemo imati potpuno opravdanje. Primijenimo to sada na naš slučaj intuicije zahvaćene paradoksima. Zar ne možemo primjereno razlikovati dva odgovarajuća smisla? Naravno, razlikovanje se sada mora provesti *unutar odsječka danog vremena*, budući da tu ne djeluje sposobnost koja uključuje vrijeme za razliku od ranijih slučajeva zaključujućeg razuma ili sjećanja. Evo načina da povučemo to razlikovanje. Neka V_i bude lažno vjerovanje sadržano u skupu paradoksa $[V_1, \dots, V_n, V_{n+1}]$. Neka V_j bude istinito vjerovanje u tome skupu. V_i i V_j su slični po tome što su, recimo, *subjektivno* opravdani, no samo V_j može biti *objektivno* opravdano. Kakva je to razlika? V_i je vjerovanje koje daje cjelokupni dojam da je opravdano. Ljudska svijest (a ne samo svijest našeg subjekta) napravljena je da potvrdi V_i samo na temelju razumijevanja njegovoga sadržaja. A ljudska je svijest, pretpostavimo to, posve pouzdana u onome što prihvaća na takvoj osnovi, a to pak da je tako pouzdana i samo je nešto u što naš subjekt vjeruje opravdano, ili barem tako možemo pretpostaviti. U takvim okolnostima naš subjekt ima »subjektivno« opravdanje za svoje pristajanje uz V_i . On se smatra opravdanim, ili se može pretpostaviti da tako čini, na način koji se slaže s njegovim intelektualnim samorazumijevanjem. Ali još uvijek ima nešto relevantno krivo u njegovu pristajanju uz V_i . Ljudi su po pretpostavci pouzdani u onome uz što pristaju naprosto na temelju razumijevanja, kao što time ne dospijevamo slučajno u dodir s onim što je istinito (bilo zato što je takvo pristajanje konstitutivno za istinu ili zato što je takvo pristajanje u takvim okolnostima svjesno onoga što je neovisno istinito). Međutim, prihvaćajući V_i napose, *promašujemo* takav neslučajni dodir s istinom: budući da je V_i lažno, zbog toga uopće nismo u dodiru s istinom.

Još jasnije, posredstvom V_i mi promašujemo primjerenu osjetljivost za istinu: pristajući uz njegov sadržaj mi ne vjerujemo u nešto na takav način da ne bismo pogriješili. Ne griješi se ili onda kad je, u danim okolnostima, nečije vjerovanje konstitutivno za istinu ili kad je nečije konkretno vjerovanje u danim okolnostima svjesno istine, tj. svjesno neke stvarne činjenice, nezavisne od trenutnog stanja nečije svijesti. Međutim, ni u jednom slučaju nečije pristajanje uz sadržaj V_i -a nije usklađeno ili ukorak s istinom, budući da V_i nije do te mjere istinito.

Nešto se dakle krivo zbiva s pristajanjem uz sadržaj V_i -a, ali to nešto je u prirodnom smislu *eksterno* nečijoj svijesti, nešto što spada u činjenicu koja na neki način nadilazi ono što je određeno sadržajem nečije svijesti zbog toga što je nezavisno od nje, i to ili na način na koji je nezavisna

zaobljenost Zemlje ili pak na način na koji su pravila zajednice nezavisna od bilo koje pojedinačne svijesti. Međutim, to nije nešto što mora nadilaziti sadašnje vrijeme jer upravo u sadašnjem vremenu V_i je lažno i (otuda) ne uspijeva odražavati ili slijediti istinu. Premda je racionalno intuitivno vjerovanje V_i na taj način različito od pogrešnih vjerovanja koja možemo pripisati sjećanju ili zaključivanju u onom vremenskom pogledu, te tri vrste vjerovanja su u važnom smislu slična: u svakom od naših triju slučajeva – pogrešno »sjećanje«, pogrešno »zaključivanje« i pogrešna »intuicija« – neka obično pouzdana sposobnost je prividno djelatna, ali nije *stvarno* djelatna.¹⁰ Što se tiče sjećanja i zaključivanja, tu postoji jak pritisak u suprotnom smjeru, i to prema mišljenju da subjekt ima opravdanje a također i prema mišljenju da subjekt nema stvarno dobro opravdanje. To sugerira dvoznačnost, naime da subjekt *subjektivno* ima opravdanje, a da *objektivno* nema opravdanje. Subjektivno, subjekt ima opravdanje po tome što posve razložno pripisuje vjerovanje radu neke obično pouzdane vlastite sposobnosti. To se odnosi na sva tri slučaja: na sposobnosti sjećanja, zaključivanja i intuicije. No subjekt objektivno nema opravdanje po tome što relevantna sposobnost nije stvarno djelatna u datom slučaju. Na djelu nije stvarno istinito sjećanje ili istinito deduktivno zaključivanje ili istinita intuicija.

Ako je dovde sve ispravno, onda to izaziva dva pitanja. Prvo, postoji li važan eksternalistički element čak i u sposobnostima refleksije, naime, u sposobnostima sjećanja te deduktivnog i intuitivnog razuma (zajedno, možda, s introspekcijom)? Drugo, ako je ono eksterno na taj način uključeno u takvo opravdanje, zašto bi to bile zadnje sposobnosti koje nam isporučuju opravdanje? Zašto ne uključiti također i opažaj koji uključuje okolinu ili čak svjedočanstvo koje uključuje susjede? Što se pak tiče epistemičkog opravdanja, time je dovedena u pitanje važnost bilo kakvog intuitivnog razlikovanja internog-eksternog.¹¹

10 Ne znači da te sposobnosti u nekim prilikama ne mogu biti stvarno na djelu iako nas još uvijek krivo zavode. Mislim naprosto na naše specifične primjere (poput slučaja sa zobenom kašom) gdje je sjećanje prividno na djelu ali zapravo nije na djelu.

11 Tako sam postavio sumnje ne samo o Chisholmovom i deontološkom internalizmu nego i o internalizmu općenitije, pa čak i o ontološkom i kartezijanskom internalizmu. Paradoksima zahvaćena lažna intuicija opravdana je u određenom smislu »subjektivno«, dočim nije posve opravdana u drugom smislu, »objektivno«. U ovom drugom smislu pogrešno rasuđivanje ne postiže opravdanje koliko god njegov zaključak može biti chisholmovski opravdan za svoje zagovarače.

U obranu naturalizirane epistemologije

Hilary Kornblith

Naturalizam u filozofiji ima dugo i znamenito nasljeđe. To jednako važi i za epistemologiju kao i za druga područja filozofije. Međutim, epistemologijom u anglofonom svijetu u prvoj polovici 20. stoljeća dominira pristup prilično neprijateljski raspoložen prema naturalizmu. No danas je, na zalazu stoljeća, naturalizam ponovo u usponu.

Novo rađanje naturalizma u epistemologiji potaknuo je rad W. V. Quinea, osobito njegov ogled »Epistemology Naturalized« (Naturalizirana epistemologija) iz 1969. godine.¹ Quine tamo tvrdi da se epistemologija, kao uostalom i čitava filozofija, neizbježno nadovezuje na znanost. Descartesov stav prema epistemologiji kao prvoj filozofiji, tvrdi Quine, bio je osuđen na propast, ali to se ne bi smjelo smatrati krajem epistemologije. Ne, prava epistemologija treba biti empirijski utemeljena – ona nije nezavisna od znanosti, nego pripada bavljenju znanošću.²

Quine ne kaže kakva bi točno bila ta epistemologija. No, mnogi su preuzeli barjak naturalizirane epistemologije i pokušali popuniti Quineovu sliku.³ Ne prihvaćaju svi naturalisti isti pristup, a mnogi vjeruju da se

1 U W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), str. 69-90.

2 U kojoj se mjeri epistemologija treba oslanjati na znanost, pitanje je o kojem se raspravlja i među naturalistima. U ovom tekstu branim ekstremnu poziciju prema kojoj se epistemologija potpuno nadovezuje na znanost, no ima naturalista koji dopuštaju i utpliv znanosti u epistemološke projekte, ali istodobno i to da ima područja epistemološkog istraživanja koji su znatno ili posve neovisni o znanosti. O tom stajalištu raspravljam u trećem dijelu. Za dobru raspravu o rasponu različitih pozicija u epistemologiji koje pripadaju u rubriku naturalizma vidi James Maffie, »Recent Work on Naturalized Epistemology«, *American Philosophical Quarterly* 27 (1990): 281-93.

3 Vidi, primjerice, D. M. Armstrong, *Belief, Truth, and Knowledge* (Cambridge: University Press, 1973); Christopher Cherniak, *Minimal Rationality* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986); Fred Dretske, *Knowledge and the Flow of Information* (Cambridge, ...

pomak ka naturaliziranoj epistemologiji temelji na pogrešci.⁴ Treba li epistemologiju naturalizirati, a ako da, kako, od čega se točno sastoji taj pomak, danas je predmet oštre rasprave.

U ovom ogledu nudim objašnjenje i obranu naturalizirane epistemologije. U tom smislu počet ću prvi odjeljak karakterizacijom kartezijanske tradicije i njezinih teškoća. Drugi odjeljak nudi naturalističku alternativu kartezijanskom pristupu i raspravlja o tome u kojoj mjeri naturalizam uspješno odgovara na tradicionalna epistemološka pitanja. Treći odjeljak konačno tvrdi da epistemološke probleme, koji stoljećima s pravom zaokupljaju filozofe, ne može razriješiti ništa što je manje od posve empirijske epistemologije.

... MA: MIT Press, 1981); Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986) i *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive Sciences* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992); Gilbert Harman, *Change in View: Principle of Reasoning* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986); Hilary Kornblith, *Inductive Inference and Its Natural Ground: An Essay in Naturalized Epistemology* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993) i Kornblith (ur.), *Naturalizing Epistemology* 2. izd. (Cambridge, MA: MIT Press, 1994); William Lycan, *Judgement and Justification* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993); Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Edward Stein, *Without Good Reason: The Rationality Debate in Philosophy and Cognitive Science* (Oxford: Oxford University Press, 1996); Stephen Stich, *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation* (Cambridge, MA: MIT Press, 1990). Za osobito vrijedan prikaz povijesti, motivacije i razvoja naturalizirane epistemologije, vidi Philip Kitcher, »The Naturalists Return«, *Philosophical Review*, CI (1992): 53-114.

4 Vidi osobito George Bealer, »The Incoherence of Empiricism«, u: S. Wagner i R. Warner (ur.), *Naturalism: A Critical Appraisal* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993), str. 163-96; Laurence Bonjour, »A Rationalist Manifesto«, u: P. Hansen i B. Hunter (ur.), *Return of the A Priori* (Calgary: University of Calgary Press, 1992), str. 53-88 i »Against Naturalized Epistemology«, *Midwest Studies in Philosophy* XIX (1994): 283-300; Richard Foley, »Quine and Naturalized Epistemology«, *Midwest Studies in Philosophy* XIX (1994): 243-60; Mark Kaplan, »Epistemology Denatured«, *Midwest Studies in Philosophy* XIX (1994): 350-65; Jaegwon Kim, »What is 'Naturalized Epistemology'?«, u: Kornblith (ur.), *Naturalizing Epistemology*, str. 33-55; Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Skepticism* (Oxford: Oxford University Press, 1984); Bas van Fraassen, »Against Naturalized Epistemology«, u: P. Leonardi i M. Santambrogio (ur.), *On Quine: New Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), str. 68-88.

1. Kartezijanska tradicija

Descartesov fundacionalizam nudi jedinstvenu teoriju koja istodobno odgovara na tri središnja pitanja epistemologije:

- (1) Što je znanje?
- (2) Kako je znanje moguće?
- (3) Što trebamo činiti da bismo nešto spoznali?

Odgovarajući na pitanje (1), Descartes predlaže da se vjerovanje može smatrati znanjem ako je ili temeljno – prema Descartesovu mišljenju to je ono vjerovanje za koje je nezamislivo da bude pogrešno – ili je izvedeno iz temeljnih vjerovanja korištenjem odgovarajućih načela zaključivanja. Descartes tvrdi da vjerovanja o vlastitim mentalnim stanjima zadovoljavaju sve uvjete za to da budu temeljna vjerovanja,⁵ a u nastavku tvrdi da to predstavlja zadovoljavajuće utemeljenje znanja o postojanju Boga i vanjskog svijeta.

Ta demonstracija, da se toliko toga navodno može izvesti iz tako izvjesnog temelja, poslužila je za to da se objasni kako je spoznaja moguća. Štoviše, Descartes je smatrao da pitanje o mogućnosti spoznaje pretpostavlja odgovor na skepticizam. Skeptik se pita je li ikakvo znanje o vanjskom svijetu moguće, s obzirom na to da je očigledno moguće da je svako naše vjerovanje o vanjskom svijetu pogrešno. No, ako se takva vjerovanja izvode iz nepogrešivih temelja, skeptičke su sumnje posve izbjegnute.

Konačno, na pitanje (3) Descartes odgovara receptom za stjecanje znanja. Za početak moramo odustati od svih naših vjerovanja o vanjskom svijetu jer su sva ona podložna sumnji; neko vjerovanje trebamo prihvatiti samo ako zadovoljava uvjete da bude temeljno. Kad smo se opskrbili primjerenim temeljem, na njemu možemo graditi koristeći se odgovarajućim pravilima izvođenja. Time smo se osigurali da proces kojim stječemo vjerovanja zadovoljava zahtjeve znanja.

Prema Descartesovu mišljenju epistemologija je »prva filozofija«; naša spoznajna teorija logički prethodi svakom empirijskom znanju.

⁵ Ali ne samo vjerovanja o vlastitim mentalnim stanjima; tom zahtjevu udovoljavaju i neke nužne istine.

Razlog tome nije teško naći. Prema Descartesu, ne bismo se smjeli pouzdati ni u koje predteorijsko vjerovanje, jer imamo razloga vjerovati da svako može biti pogrešno. Jedini razuman put stoga je odbaciti sva vjerovanja za koja je moguće da su pogrešna i ispočetka izgraditi cijeli korpus vjerovanja. Prvo trebamo razviti primjerene standarde vjerovanja – tu konstruiramo našu epistemološku teoriju – a zatim gradimo vjerovanja ako i samo ako zadovoljavaju odgovarajuće standarde. Epistemologija dakle prethodi znanosti, ona štoviše prethodi svakom empirijskom vjerovanju. Nijedno se empirijsko vjerovanje ne može racionalno oblikovati a da prethodno ne postoji epistemološka teorija koja će odrediti smjer tvorbi vjerovanja.

Descartesov odgovor na prvo od ta tri pitanja omogućuje mu tako da odgovori na sva tri. Ta objedinjujuća značajka Descartesova pristupa svakako je jedno od njegovih najprivlačnijih obilježja. Istodobno, kartezijansku epistemologiju opterećuju mnoge teškoće. Descartesovi spoznajni standardi su, čini se, nemoguće visoki, budući da se zahtijeva ne samo da temelj znanja bude imun na sumnju, nego i da načela izvođenja iz tih temelja jamče istinitost dobivenih zaključaka. Filozofi skloni Descartesovu fundacijskom pristupu znanju pokušavali su oslabiti standarde koji se postavljaju pred znanje kako bi izbjegli skeptičke posljedice koje, čini se, neizbježno slijede iz standarda kako ih je on postavio.

No, teškoće nisu samo u pojedinostima. S teškoćama su se suočili i oni filozofi koji su pokušali oslabiti standarde načela izvođenja iz temelja, standarde temelja ili pak i jedno i drugo, a da pritom zadrže fundacionalističku strukturu znanja. Iako svaki takav pokušaj treba detaljno proučiti, može se reći da postoji bojazan da sama ograničenja koja nameće fundacionalistička struktura možda vode u skepticizam.⁶ Povijest fundacionalističkih pokušaja ne potiče u tom pogledu na optimizam. A, što je možda najvažnije, čini se da svaki pokušaj izbjegavanja skepticizma neizbježno potkopava upravo objedinjujuću snagu izvornog kartezijanskog programa.⁷

⁶ To je stajalište na osobito koristan način iznio Michael Williams, *Groundless Fragmentation of Reason: An Essay on the Possibility of Epistemology* (New Haven: Yale University Press, 1977).

⁷ Za argument u prilog te tvrdnje velikim su dijelom zaslužni Mark Kaplan, »Epistemology on Holiday«, *Journal of Philosophy* 88 (1991): 132-54, i Stephen Stich, *The Fragmentation of Reason*. Vidi također Kornblith, »Naturalistic Epistemology and Its Critics«, *Philosophical Topics* 23 (1996): 239-57.

Prema Descartesovu mišljenju, potpuno adekvatan odgovor skeptiku moguć je baš zato što su spoznajni standardi tako zapanjujuće visoki. Zato filozof koji želi oslabiti kartezijanske spoznajne standarde da bi pokazao kako spoznaja, shvaćena na odgovarajući način, nije nedostižan ideal, utoliko potkopava Descartesov odgovor na pitanje (2). Naravno da je spoznaja moguća ako u dovoljnoj mjeri oslabimo spoznajne standarde, osobito ako ih slabimo sve dok ne možemo pokazati da naša vjerovanja tada udovoljavaju standardima. No to, čini se, nije ništa više nego udovoljavanje sebi samom. Zašto bi nam trebalo biti stalo do toga da se znanje tako definira? Prema Descartesovu mišljenju, ako ništa drugo, jasno je zašto je znanje nešto do čega bi nam trebalo biti stalo.

Fundacionalistički filozof, koji samo oslabljuje kartezijanske standarde dok se ne pokaže da ih naša uobičajena vjerovanja zadovoljavaju, potkopava i Descartesov odgovor na pitanje (3). Descartes nam je htio dati savjet kako da dospijemo do svojih vjerovanja, što je, barem potencijalno, prilično revolucionarno. Mnoga vjerovanja koja trenutno imamo možda su duboko pogrešna; štoviše, lako je moguće da su naši nereflektirani standardi stjecanja znanja nedovoljno visoki. Prava bi epistemologija, kao Descartesova, trebala barem ostaviti mjesta za mogućnost da je našem korpusu vjerovanja nužna temeljita promjena. No, ako su naši spoznajni standardi jednostavno smišljeni tako da nam omogućuje da pridamo epitet »znanje« bilo čemu u što predteorijski vjerujemo, onda se ta potencijalno prevratnička uloga epistemologije potkopava. Epistemologija bi trebala biti u stanju ispraviti pogreške u našim predteorijskim gledištima. No, kad se držimo Descartesove fundacionalističke strukture, a mijenjamo standarde za temeljno znanje i ispravno izvođenje sve dok ne budu u skladu s našim predteorijskim vjerovanjima, rezultat je nekritičko prihvatanje epistemološkog *statusa quo*. Cijena očuvanja fundacionalizma je dakle potkopavanje samog smisla bavljenja epistemološkom teorijom.

Descartesov fundacionalizam je propao upravo zato što se zadaća rekonstrukcije našeg znanja iz nesumnjivih temelja pokazala nemogućom. Kasnije verzije fundacionalizma možda se suočavaju sa sličnim problemom, ali samim načinom na koji oslabljuju spoznajne standarde dolaze do dodatnog problema: one oduzimaju svaki značaj epistemološkoj teoriji. Potreban je dakle takav pristup spoznajnoj teoriji, koji daje značajne odgovore na legitimne intelektualne probleme, koji nam omogućuje da objasnimo zašto je teorijsko bavljenje znanjem poduhvat vrijedan naše pažnje. Naturalizirana epistemologija pokušava ponuditi upravo to.

2. Naturalistička spoznajna teorija

Cilj naturalističke spoznajne teorije po mom mišljenju nije pružiti uvid u naš pojam znanja, nego u prirodni fenomen, naime samu spoznaju.⁸ Naš pojam znanja, poput pojmova raznih drugih prirodnih fenomena, može biti iskrivljen, na više ozbiljnih načina. Tu je, recimo, pojam aluminijska. Pojam aluminijska u mnogih je ljudi tek malo više nego odraz njihova neznanja o tom metalu: o aluminijsku razmišljaju kao o sivom metalu, ali ne znaju mnogo više od toga. Njihov pojam ne sadrži dovoljno informacija uz čiju bi pomoć razlučili aluminijski od mnogih drugih metala, štoviše neke od tih informacije znaju biti i pogrešne. To ne vrijedi samo za laike; čak su i stručnjaci više puta u povijesti imali pojmove koji nepotpuno, pa i netočno, opisuju stvari na koje se odnose. Dapače, razvoj pojmova koji točno opisuju razne prirodne fenomene jedan je od teško stečenih postignuća znanosti; to nije polazište za znanstveno istraživanje.

Isto se može reći i za znanje. Mi tražimo adekvatno objašnjenje za znanje, a da bismo razvili takvo objašnjenje, moramo istražiti sam fenomen znanja. To možemo činiti istražujući očigledno jasne slučajeve znanja i vidjeti što im je zajedničko; pokušaj da se razumije što je aluminijski počeo bi prikupljanjem očigledno jasnih pojavljivanja te stvari, da bi se vidjelo što im je svima zajedničko. Kako se naše teorijsko razumijevanje toga fenomena povećava, slučajeve koji su u početku izgledali jasni sada se klasificiraju drugačije. Ono za što se prije činilo da je jasan slučaj znanja, sada se može smatrati da uopće nije znanje. Nadalje, ono za što se prije činilo da je definirajuće obilježje znanja, sada se može smatrati pukim slučajem; prava priroda znanja, kao i prava priroda aluminijska, možda nije u njegovim najprimjetnijim obilježjima.

Sad bih rekao koji su po mom mišljenju najjasniji slučajeve znanja i koja je metoda prikladna za istraživanje tog fenomena. Kao prvo, slučajeve znanstvenog znanja svakako su među najčistijim primjerima znanja na koje se može naići. Napredak našeg znanstvenog razumijevanja svijeta

⁸ To stajalište neće prihvatiti svi naturalisti. Među onima koji se s njime ne slažu važan je Alvin Goldman, vidi bilješku 14. Za daljnji razvoj stajališta koje se iznosi u ovom članku, vidi Kornblith, »The Role of Intuition in Philosophical Inquiry: An Account with No Unnatural Ingredients«, u: M. DePaul i W. Ramsey (ur.), *Rethinking Intuition* (Rowman & Littlefield, 1999).

svakako je jedno od najvećih intelektualnih postignuća ljudske vrste, i ako išta onda je to pravo mjesto na kojemu se može naći znanje. Istodobno, čini se da je znanje itekako dio našeg svakodnevnog života, kako u jednostavnim opažajnim susretima s fizičkim predmetima tako i u raznim složenijim izvedenim zaključcima. Tu nam ne treba preciznija karakterizacija raznih slučajeva znanja – do nje se može doći tek poslije; sada samo želimo dati grub, ali upotrebljiv opis nekih od najjasnijih slučajeva znanja, koji će poslužiti kao ulazni podaci za naše teorijsko istraživanje tog fenomena.

No, kako izgleda to teorijsko istraživanje? Čini mi se da se ono mora provesti na više razina. Moramo ispitati razne psihološke mehanizme kojima se znanje proizvodi i zadržava, kako bismo vidjeli što im je zajedničko, ako im je išta zajedničko.⁹ Osim toga, kako mnogi tvrde, čini se da spoznaja ima i važnu društvenu sastavnicu. U mnogim važnim slučajevima, društveni faktori imaju svoju ulogu u proizvodnji, zadržavanju i širenju znanja. Istraživanje tih društvenih faktora vjerojatno će otkriti obilježja spoznaje koja se lako previdaju u istraživanju psiholoških mehanizama spoznavatelja-pojedinca.¹⁰ Jedan obećavajući pravac istraživanja sugerira da naše darvinističko nasljeđe značajno osvjetljava istraživanje našeg spoznajnog života.¹¹ Drugi sugeriraju da radovi s područja neurologije nude duboke uvide u narav spoznavanja.¹² Ti se različiti pristupi istraživanju ne moraju smatrati suparničkima; možda se pokaže da su komplementarni. Ne može se unaprijed vidjeti što će na kraju donijeti najbolji uvid u fenomen spoznaje. Moramo jednostavno čekati da se vidi koja će se od tih istraživanja pokazati plodnima u razumijevanju fenomena spoznaje općenito.

Pretpostavka je ovog istraživanja da slučajevi znanja imaju nešto zajedničko, da u fenomenu spoznaje postoji neko teorijsko jedinstvo. Ta pretpostavka nije nimalo trivijalna i lako je moguće da će se pokazati

⁹ To je središnja tema većine radova navedenih u bilješci 2.

¹⁰ Vidi npr. ogledu u: F. Schmitt (ur.), *Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994).

¹¹ Vidi L. Cosmides i J. Tooby (ur.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

¹² Patricia Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986); Paul Churchland, *The Engine of Reason, The Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain* (Cambridge, MA: MIT Press, 1995).

pogrešnom. Ako fenomen spoznaje nema takva jedinstva, ako se pokaže da slučajevi znanja nisu ništa više nego heterogena hrpa, onda bismo morali reći da je pretpostavka o upotrebi termina »znanje« neosnovana i da se pokazalo da sama zamisao o znanju počiva na pogrešci. No, vjerujem da za taj pesimizam trenutno nema mnogo osnove; štoviše, mnogo je razloga da budemo optimistični što se tiče izgleda za znanje.

Objašnjenje znanja kojemu ja dajem prednost, zahvaljujući Alvinu Goldmanu, glasi da je znanje pouzdano proizvedeno istinito vjerovanje.¹³ Različitim slučajevima znanja zajedničko je relacijsko svojstvo koje se odnosi na način proizvodnje vjerovanja. Za razliku od nekih drugih, ovaj opis znanja ne zahtijeva od aktera da iznese argument u prilog svog vjerovanja; sposobnost da se vjerovanje obrani jest korisna spoznajna vještina, ali nije konstitutivni dio samog znanja. Tu je potrebna određena osjetljivost prema obilježjima okoline. Rezultat naših spoznajnih procesa je znanje onda kad oni iskazuju određenu stabilnu dispoziciju; dispoziciju da proizvode takva vjerovanja koja su točan odraz akterove okoline.

Takav odgovor na pitanje (1) ima važne implikacije za pitanje (2). Ako želimo znati kako je znanje moguće, onda – s obzirom na dani opis znanja – trebamo znati kako to da naša spoznajna oprema dopušta mogućnost pouzdano proizvedenog vjerovanja. Za ovo su pitanje relevantna sva spomenuta teorijska istraživanja – neurološka, psihološka, biološka i sociološka. Postoje dakle zanimljiva pitanja o osjetljivosti naših zamjedbenih mehanizama i razmjeru u kojem oni imaju urođenu tendenciju da proizvode istinita vjerovanja. Slično tome, imamo neke urođene tendencije, čija se veza s istinitim vjerovanjima intenzivno istražuje. Na razini društva, posve je jasno da društvena organizacija znanstvenih ustanova može i pospješiti i otežati proizvodnju i širenje istinitih vjerovanja, te da postoje zanimljiva pitanja o tome u kojoj mjeri sadašnja društvena struktura znanosti ima konstruktivnu ulogu u proizvodnji znanja. Pitanje kako je znanje moguće, tu se dakle shvaća kao pitanje o tome u kojoj mjeri stvorenja s našim fiziološkim, psihološkim, biološkim i društvenim ustrojstvom mogu biti usklađena sa svojom okolinom.

Takvo istraživanje ima jasne implikacije za ono što nam je činiti kako bismo došli do znanja te nam utoliko omogućuje odgovor i na pitanje (3). Razumijevanje raznih mehanizama kojima se proizvode naša vjerovanja očito će naglasiti i naše prednosti i naše mane. Koristan savjet u

¹³ Vidi Goldman, *Epistemology and Cognition*.

pogledu spoznavanja može nam dati upravo i jedino takvo detaljno znanje. Ako je način na koji nereflektirano dolazimo do naših vjerovanja iznimno pouzdan, onda je lako moguće da do potrebnog savjeta možemo doći tako da nastavimo činiti ono što već činimo. Razmišljanje o našem spoznajnom ustrojstvu može biti samo po sebi zanimljivo, ali ne i nužno za unapređivanje našeg spoznajnog ustroja; naše spoznajno ustrojstvo, dakle, ni ne treba poboljšavati. Slično tome, ako je naše spoznajno ustrojstvo dovoljno loše, ako ima razloga da se misli kako naše spoznajne moći jednostavno nisu dorasle zadatku pouzdanog proizvođenja istinitih vjerovanja, onda nema mnogo smisla tražiti promjene u našoj spoznajnoj praksi, budući da se nijedna promjena, za koju bismo bili sposobni, ne bi mogla iskoristiti pri stjecanju znanja. No, obje su te ekstremne slike nevjerovatne. Zapravo, imamo dobrih razloga za mišljenje da je naša spoznajna situacija posve dobra, da znamo i možemo znati mnogo toga o svijetu, ali i da smo sposobni za grube greške, te da je nereflektirano stjecanje vjerovanja u mnogim slučajevima iznimno nepouzđano. Istražujući različite mehanizme proizvođenja i zadržavanja vjerovanja možemo odrediti gdje nam je vodstvo najpotrebnije i što trebamo poduzeti da bismo, uz postojeće sposobnosti, nadišli svoje nedostatke.

Baš kao što je Descartesov fundacionalistički program ponudio jedinstvenu perspektivu na naša tri epistemološka pitanja, i naturalistički program objedinjuje pristup tim trima pitanjima. Međutim, dok je Descartes smatrao epistemologiju prvom filozofijom, naturalisti smatraju da je epistemologija u velikoj mjeri dio znanstvenog poduhvata. Epistemologija ne prethodi znanosti, štoviše, da bi dala onu vrstu spoznajnog vodstva kakvo je Descartes s pravom tražio, nije ni nužno da to čini. Mi želimo da nas epistemologija savjetuje dok razmatramo metode stjecanja vjerovanja, no najbolji način da se daje konstruktivan spoznajni savjet jest da se to čini uz vodstvo trenutno najboljeg znanstvenog razumijevanja mehanizama stjecanja vjerovanja. Umjesto da jednostavno stavimo najbolje dostupne informacije u zagrade i djelujemo u neznanju, naturalisti žele da se važna zadaća iznalaženja spoznajnog savjeta obavlja na osnovi najboljih dostupnih informacija koje se odnose na tu zadaću.

Descartes nije bio šašav da bi tražio takvu epistemologiju koja je bila odvojena od najbolje dostupne znanosti svoga vremena. Ono što je s pravom prepoznao kao najbolju dostupnu znanost njegova vremena nije bilo dovoljno dobro. Doista, stanje znanosti u Descartesovo doba nije ni moglo doprinijeti gore opisanom epistemološkom programu; tadašnji

postupci uspješne znanosti teško da su mu mogli poslužiti. Descartesova motivacija u *Meditacijama*, kako nas obavještava na prvoj stranici prve meditacije, bila je pronaći »u znanosti bilo što stalno i trajno«. Za to nije trebalo ništa manje nego znanstvena revolucija 17. i 18. stoljeća. No, Descartes, čiji je rad prethodio toj revoluciji, morao je tražiti spoznajno vodstvo drugdje, izvan znanosti.

Vanznanstveni uvid u naše spoznajno stanje nije nastupio. Mi, koji imamo oslonac u uspješnoj znanosti, ne bismo trebali ići Descartesovim tragom i tražiti spoznajne uvide do kojih se došlo ne znajući za znanstveno razumijevanje. Ako krenemo Descartesovim tragom i pokušamo se baviti epistemološkom teorijom bez pomoći znanosti, time pokazujemo da nismo prepoznali u kojoj se mjeri naše spoznajno stanje promijenilo od 17. stoljeća.

3. Zašto taj posao može obaviti samo potpuno empirijska epistemologija?

Oni skloniji tradicionalnijem pristupu epistemologiji vjerojatno neće imati primjedaba na gore opisane programe. Nema ničeg lošeg u istraživanju različitih mehanizama kojima se proizvodi znanje, nema ničeg neprikladnog u pokušaju da se otkriju jake i slabe strane našeg trenutnog spoznajnog stanja. Takvi programi nesumnjivo mogu dati korisne spoznajne savjete. Unatoč tome, ostaje primjedba da su to znanstveni programi koji nisu dio filozofije.¹⁴

Naturalisti, naravno, ne vjeruju da je znanstvene i filozofske programe moguće i potrebno oštro razlikovati. Tradicionalno se smatra da su znanosti proizvod empirijskog istraživanja, a filozofijom se ispravno baviti a priori. Takvo objašnjenje razlikovanja filozofije od znanosti naturalisti međutim odbacuju.¹⁵ Epistemologiju shvaćenu kao prvu filozofiju naturalisti smatraju pogrešno zasnovanom, jer se epistemologija tako odsijeca od informacija relevantnih za njezine programe, a u svakom slučaju tada je neprovediva. Stoga je, čini se, neplodna debata o tome je li naturalistička epistemologija uopće filozofija. Naturalisti će tvrditi da

¹⁴ Taj osjećaj izražen je u Laurence BonJour, »Against Naturalized Epistemology«, Mark Kaplan, »Epistemology Denatured«; i Barry Stroud, *The Significance*, pogl. 6.

¹⁵ Doista, većina naturalista, slijedeći Quinea, odbacuje razlikovanje između apriornog i aposteriornog znanja kao utemeljeno na pogrešnom gledištu o jeziku i znanju.

se filozofskim pitanjima jednostavno bave na empirijski način; tradicionalniji filozofi će tvrditi da istraživanje nije filozofsko ako se u njemu koriste empirijske metode.

Među naturalistima i njihovim protivnicima, međutim, sporno je jedno drugo pitanje i ta debata ne mora biti posve jalova. Ako su protivnici naturalizma u pravu, postoje legitimna epistemološka pitanja na koja se može odgovoriti istraživanjem a priori; ta pitanja, tvrde oni, s pravom se mogu smatrati čisto filozofskima. Na programe kojima se bave naturalisti može se gledati kao na »primijenjenu filozofiju«; hoće li te primijenjene programe netko smatrati filozofijom ili neće, ne čini se više ni važno: bila bi to trivijalna terminološka rasprava. Pitanje o kojemu se naturalisti i njihovi tradicionalniji protivnici doista spore glasi: postoji li legitimno područje istraživanja a priori.

Tom se problemu može pristupiti na dva načina. Prvo, tu su načelni argumenti objiju strana: naturalisti će tvrditi da su empirijske informacije neizbježno relevantne za epistemološka pitanja, dok će tradicionalniji filozofi tvrditi da se na određena pitanja koja se mogu razriješiti samo a priori, mora odgovoriti prije bilo kojeg empirijskog pitanja o znanju. Razmotrit ćemo načelne argumente objiju strana. Drugo, tu je i izravniji pristup. Protivnici naturalizma očigledno se bave apriornom epistemološkom teorijom i tvrde da su na taj način došli do nekih uvida. Razmotrit ćemo rezultate tog načina rada i vidjeti koje uvide nude. Ako se bilo kojim od ta dva pristupa utvrdi da su apriorne metode obećavajuće pri rješavanju epistemoloških problema, naturalisti će morati priznati da ispravnost potpuno empirijske epistemologije tek treba pokazati.

Načelni argument u prilog naturalizmu već smo ukratko iznijeli. Sva su naša tri epistemološka pitanja takva da su za njih empirijske informacije izravno relevantne. Ništa se ne dobiva, a sve se gubi, ako im se pristupi tako da se istraživanje odsiječe od relevantnih empirijskih informacija.

No, ne shvaćaju svi naturalisti ta pitanja na isti način. Mnogi protivnici naturalizma vjeruju da je pravi način istraživanja našeg prvoga pitanja analiza pojmova.¹⁶ Pitanje što je znanje, kažu oni, nije pitanje o

¹⁶ Neki naturalisti bi se složili s time, ali vjeruju da je analiza pojmova i sama jedno empirijsko istraživanje. Vidi Alvin Goldman, »Psychology and Philosophical Analysis«, *Proceedings of the Aristotelian Society* 89 (1989): 195-209, i Alvin Goldman i Joel Pust, »Philosophical Theory and Intuitional Evidence«, u: DePaul i Ramsey, *Rethinking Intuition*. Pozicija tih dvaju članaka razlikuje se od Goldmanova stajališta iz *Epistemology and Cognition*.

značajkama neke pojave u svijetu. Ne, to je pitanje našeg pojma znanja, koji nam omogućuje da prepoznamo da nešto jest, a nešto nije instancija toga pojma. Slično tome, protivnici naturalizma će tvrditi da naturalisti pogrešno shvaćaju drugo pitanje, ono o mogućnosti spoznaje. Pitanje kako odgovoriti skeptiku je, dakle, pitanje koje zahtijeva logičku rekonstrukciju spoznaje; nisu, tvrde naturalisti, u pitanju različiti mehanizmi zbog kojih je spoznaja nomološki moguća. Konačno, naturalisti navodno pogrešno shvaćaju i treće pitanje. Iako je lako moguće da postoje empirijska pitanja o tome kako najbolje uvježbati pojedinca da nadvlada svoju spoznajnu nesavršenost, filozofski gledano, pitanje je posve drugačije. Treće pitanje, shvaćeno filozofski, tiče se spoznajnih ciljeva koje treba postići da bi se dostigla spoznaja. Napokon, ako želimo nekim postupkom postići neki skup ciljeva, prvo moramo znati koji su to ciljevi, a to je posao filozofije. Treće pitanje u naturalističkoj reinterpetaciji doima se empirijskim samo ako uzmete zdravo za gotovo da već imamo odgovor na navlastito filozofska pitanja o ciljevima spoznaje.

Pri utvrđivanju značenja tih triju pitanja ne možemo se pozvati ni na kakav tekst, ni na kakve izvorne namjere rodonačelnika. Tu nije riječ o tome za koja su pitanja ovi ili oni filozofi mislili da su važna, ni o tome koja su se u povijesti smatrala važnima. Ne, tu je u pitanju sama narav epistemološkog istraživanja. Svaka strana ima svoja stajališta o tome koja su pitanja istinski zanimljiva ili istinski važna, i svaka od drugog istraživačkog programa očekuje da će se vjerojatno pokazati plodnim.

Vjerujem da naturalisti trebaju odbaciti svaki pokušaj odgovora na prvo pitanje u kojemu se rješenje hoće osigurati analizom pojmova.¹⁷ Baš kao što je naše objašnjenje pojma aluminijske kemije od male važnosti, epistemologiju ne bi trebalo previše zanimati kakav nam je trenutno pojam znanja. Upravo zato što je moguće da se aktualni pojam znanja temelji na pogrešnom ili znatno nepotpunom znanju, iako je u njega možda ugrađeno i neko stvarno razumijevanje, najbolje ćemo učiniti ako istražimo sam fenomen znanja a ne naš trenutni pojam toga fenomena. Kao i kod znanosti, smisao filozofije nije razumjeti pojmove, nego ih promijeniti.

Odgovor na skepticizam – tako, naime, antinaturalist shvaća naše drugo pitanje – naturalisti smatraju slijepom ulicom. Naturalist će reći

¹⁷ Drugačije stajalište prema načinu razvijanja naturalističke epistemologije iznosi se u Goldman i Goldman i Pust (navedeno u bilješci 14).

da je iza njega cijela povijest promašaja, a da način na koji je taj program propao dovodi u pitanje sam njegov smisao. Iz naturalističke perspektive, ima zanimljivih pitanja o tome kako je spoznaja moguća, ali nijedno od njih ne uključuje pokušaj da se odgovori potpunom skeptiku. Naprotiv, postoje pitanja o dosegu naših spoznajnih sposobnosti za proizvođenje istinitog vjerovanja koja su utemeljena empirijski.

I na kraju, naturalisti smatraju da se i pitanje o ciljevima znanja mora utemeljiti empirijski ako se želi da ono ima dodira s fenomenom znanja. Treba obratiti pažnju na poduhvat prikupljanja znanja i vidjeti koje ciljeve ono podrazumijeva, koji ciljevi imaju smisla u kontekstu naše prakse. Nadalje, dati spoznajni savjet, za koji je prilično jasno da se mora utemeljiti empirijski, jedan je od ciljeva za koje će naturalist inzistirati da zauzimaju središnje mjesto u epistemološkom istraživanju, jer se epistemologija tu može pokazati korisnom za samo istraživanje. Tu ključnu uloga epistemologije, zapravo filozofije općenito, ne bi se smjelo pokušavati napustiti.

Postoji li granica količine empirijskih informacija na kojima se naturalistički program mora zasnivati? Na primjer, možemo li ograničiti naše istraživanje na informacije općenito dostupne svakome tako da se u praksi ne moramo baviti empirijskim istraživanjima, iako se u stvari pozivamo na određeno empirijsko znanje? Ne vidim kako bi se istraživanje moglo ograničiti na takav ili sličan način. Čim smo rekli da su empirijska istraživanja relevantna za epistemološka razmatranja, vjerujem da je nemoguće povući načelnu liniju koja bi neke empirijske informacije načelno otpisala kao irelevantne. Treba, osim toga, primijetiti i da su na epistemološku teoriju značajno utjecale i informacije koje nipošto nisu općenito dostupne svakome, dakle i one informacije do kojih se dolazi tek nakon podrobnih empirijskih istraživanja. Na primjer, radovi iz psihologije ljudskog zaključivanja pokazuju opetovane obrasce izvođenja zaključaka koji na prvi pogled izgledaju sasvim iracionalno.¹⁸ Oni ne privlače pažnju samo psihologa, nego i filozofa.¹⁹ U njima se otvaraju zanimljiva pitanja o naravi epistemoloških ideala, kao i o odnosu takvih ideala prema onome što je ljudima dostižno. Za naturaliste, upravo takva pitanja produbljuju naše shvaćanje znanja. Ako unaprijed pokušamo

¹⁸ Vidi članke sabrane u D. Kahneman, P. Slovic i A. Tversky, *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

¹⁹ Vidi veći dio radova navedenih u bilješci 2.

postaviti granicu na dopuštenu vrstu empirijskih informacija kojima se u epistemološkom istraživanju smijemo služiti, u opasnosti smo da takve informacije zabranimo, a upravo bi one najvjerojatnije utjecale na epistemološko istraživanje. Moramo dakle dopustiti da samo istraživanje svojim tokom diktira što je relevantno, a ne unaprijed tražiti ograničenja vrsta informacija na koje se smijemo pozivati.

Time zaključujem ovaj nagovor na naturaliziranu epistemologiju. Pobjedu će na kraju odnijeti najplodniji istraživački program. No, vjerujem da trenutno mnogo toga govori u prilog naturalističkom pristupu u ovom području, a protiv njegovih tradicionalnijih koncepcija.

Metodološki naturalizam u epistemologiji

Richard Feldman

I. Uvod

Epistemolozi često pokušavaju analizirati epistemološke pojmove i formulirati načela spoznaje. Obično se prvo predlože određene analize i načela, koji se zatim prerađuju u svjetlu potencijalnih protuprimjera. Analize i načela koje ti protuprimjeri ne opovrgnu smatraju se ispravima. U ocjeni potencijalnih protuprimjera epistemolozi se oslanjaju na sposobnost donošenja ispravnih refleksivnih prosudbi o tome je li u situacijama koje opisuju protuprimjeri riječ o znanju ili opravdanom vjerovanju. Utoliko nije važno kako ljudi stvarno dolaze do vjerovanja – analize i načela trebali bi biti primjereni svim mogućim slučajevima. Ako je primjer moguć, uklopit će se u odgovarajuća filozofska načela. Budući da ta metodologija ne ovisi o informacijama o tome kako ljudi uistinu zaključuju, moguće ju je primjenjivati ne znajući ništa o rezultatima znanosti koje proučavaju spoznavanje u ljudi. Primjenu takve metodologije možemo dakle nazvati »epistemologijom u naslonjaču«.

Čini se da je posljednjih godina došlo do pobune protiv epistemologije u naslonjaču i mnogi epistemolozi su ustvrdili da su rezultati psihologije ljudskog spoznavanja i zaključivanja na neki način bitni ili korisni za napredak u epistemologiji.¹ To ću stajalište nazvati »metodološki naturalizam«. To je tek jedno od brojnih učenja koje se naziva »naturalizmom«. U ovom ogledu neću pokušavati opisati nijedno drugo stajalište na toj zbunjujućoj nakupini istog imena, niti ću o njima raspravljati.

¹ Ovdje i u cijelom članku govorim eksplicitno o psihologiji. No, svugdje mi je namjera da se primjedbe odnose na sve znanosti koje proučavaju rasuđivanje i spoznavanje.

Kao što se može vidjeti iz sljedećih tvrdnji, metodološki naturalizam ima mnogo zagovornika:

»Da bi se došlo do prihvatljivih načela opravdavanja, potrebna je, dakle, mješavina filozofije i psihologije.«²

»...svaki epistemolog koji odbacuje skepticizam, u svom bi se filozofskom radu trebao prepustiti utjecaju deskriptivnih rezultata psihologije.«³

»...rezultati znanosti koje se bave spoznavanjem mogu biti relevantni za tradicionalne epistemološke probleme te ih je legitimno koristiti pri njihovu rješavanju.«⁴

»[Filozofi] na svoju nesreću... zanemaruju [novija eksperimentalna istraživanja ljudskog zaključivanja].«⁵

»[T]eško je doći do uvjerljivih normativnih načela, a da se ne uzme u obzir kako ljudi doista zaključuju, što spada u djelokrug deskriptivne teorije.«⁶

Nema sumnje, ti se filozofi bave različitim epistemološkim projektima pa se prema tome razlikuje i uloga psihologije u njihovim naporima.⁷

U ovom ću ogledu razmotriti neke argumente iznesene u prilog metodološkog naturalizma. Moja će rasprava, bar se tome nadam, ublažiti entuzijazam nekih ekstremnijih metodoloških naturalista. S druge strane, u njemu iznosim tvrdnju da su i neki zagovornici tradicionalne metodologije naslonjača precijenili ono što se može utvrditi bez pomoći znanosti.

2 Alvin Goldman, »Epistemic Folkways and Scientific Epistemology«, pretisak u: *Naturalizing Epistemology*, 2. izd., ur. Hilary Kornblith (Cambridge, MA: MIT Press, 1994), str. 291-315. Cit. str. 314.

3 Hilary Kornblith, »Introduction: What is Naturalized Epistemology?«, *Naturalizing Epistemology*, str. 1-14. Cit. str. 14.

4 Susan Haack, *Evidence and Inquiry* (Oxford: Blackwell, 1993), str. 118.

5 Stephen Stich i Richard Nisbett, »Justification and the Psychology of Human Reasoning«, *Philosophy of Science* 47 (1980): 188-202. Cit. str. 188.

6 Gilbert Harman, *Change in View: Principles of Reasoned Revision* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986), str. 7.

7 Haack, primjerice, gleda na naturalizam manje entuzijastično od drugih citiranih autora.

II. Pojašnjavanje teme

Čim počnemo razmišljati o vezi epistemologije i psihologije, suočavamo se s jednim teškim pitanjem: što se smatra epistemologijom? Odgovor na to pitanje znatno utječe na plauzibilnost metodološkog naturalizma. Nema sumnje da je metodološki naturalizam istinit ako je epistemologija sveobuhvatna disciplina, kako misle neki autori. Philip Kitcher, još jedan zagovornik metodološkog naturalizma, pita: »Kako da naše psihološke i biološke sposobnosti *ne budu* relevantne za ljudsko znanje?«⁸ Empirijska istraživanja očito jesu relevantna za »proučavanje ljudske spoznaje«. No, njihova relevantnost za epistemologiju vidi se jedino ako epistemologija obuhvaća proučavanje ljudske spoznaje. Potpuno proučavanje ljudske spoznaje, za pretpostaviti je, sadržavalo bi povijesna istraživanja o tome što su i kada ljudi znali; neuroznanstvena istraživanja o tome kako mozak procesira informacije; sociološka istraživanja o tome kako se znanje prenosi u raznim društvima, i tako dalje. Iako neki filozofi misle da iz svojih naslonjača imaju što reći o mnogima od tih tema, nitko razuman neće misliti da su sva ta istraživanja mogla donijeti uspjeh bez pomoći znanosti. Ako se, dakle, pretpostavi tako široko shvaćeno područje epistemologije, teško je i zamisliti da može doći do neslaganja s tvrdnjom da je metodološki naturalizam istinit.

Drugo gledište o tome što se smatra epistemologijom također čini metodološki naturalizam neupitno istinitim. Ako epistemologija jest, ili sadrži, sustavni napor da se ljudima pomogne u boljem rasuđivanju, onda nema sumnje da se ona mora osloniti na empirijske rezultate o pogreškama u rasuđivanju i tehnikama koje pomažu u njihovu ispravljanju. Štoviše, prije nekoliko godina Alvin Goldman napisao je članak u kojem poziva da se tom programu ozbiljno posveti pažnja, a disciplini je nadjenulo ime »epistemika«.⁹ Mislim da je taj potez povučen u znak uvažavanja činjenice da je tu riječ o udaljavanju od središnjih tema epistemologije.¹⁰

8 Philip Kitcher, »The Naturalists Return«, *The Philosophical Review* 101 (1992): 53-114. Cit. str. 58.

9 Alvin Goldman, »Epistemics: The Regulative Theory of Cognition«, *Journal of Philosophy* 75 (1978): 509-23.

10 Ako vas ozbiljno zanima pomaganje ljudima da bolje razmišljaju, mislim da bi bilo bolje raditi u grani filozofije zvanoj »kritičko mišljenje« (»neformalna logika«). ...

Mislim da je beskorisno i jalovo razglabati o tome što od opisanog treba smatrati epistemologijom. Jasno je da postoje neka tradicionalna i karakteristična pitanja, na primjer napor da se razumije ili analizira što je znanje ili racionalno (ili opravdano) vjerovanje, da se identificiraju specifična načela ili metode kojima se dolazi do spoznaje ili opravdanja, da se odgovori na argumente u prilog skepticizmu ili se od njih obrani. Nema sumnje da to jesu tradicionalna pitanja epistemologije, a vrijednost psihologije u proučavanju tih pitanja tema je ovog oglada.

III. Psihologija i analiza epistemičkih pojmova

Iako postoji neslaganje o tome što se traži od adekvatne filozofske analize, epistemolozi iz naslonjača vrlo često zanemaruju da uspješna analiza znanja i opravdanja daje nužne i dovoljne uvjete spoznaje, odnosno opravdanja. Neki od mogućih odgovora glase da su vjerovanja opravdana onda kad imaju pouzdan uzrok, kad su formirana odgovorno, kad su koherentna s drugim vjerovanjima iste osobe, ili kad imaju dobru potporu u svjedočanstvu iste osobe. Neke od mogućih analiza znanja tvrde da je znanje opravdano istinito vjerovanje, ili opravdano istinito vjerovanje koje udovoljava i nekim dodatnim uvjetima postavljenim zato da se izađe na kraj s Gettierovim slučajevima. Neki pak smatraju da znanje ne zahtijeva opravdanje, da je to istinito vjerovanje s pouzdanim uzrokom, iako to stajalište nedvojbeno zahtijeva daljnju razradu. Neki metodološki naturalisti, čini se, smatraju da će rezultati psihologije koji se odnose na ljudsko rasuđivanje imati važnu ulogu u razvoju i vrednovanju tih analiza. Razmotrit ćemo tri razloga za tu tvrdnju.

1. *Adekvatne analize služe se pojmovima psihologije*

Jedan potencijalni razlog za stav da su za analizu spoznaje ili opravdanja potrebni rezultati psihologije, temelji se na činjenici da se svaka adekvatna analiza poziva na pojmove iz psihologije. Kao linija obrane metodo-

... Nju smatram nekom vrstom primijenjene epistemologije, povezane s epistemologijom na sličan način na koji je primijenjena etika veza za teorijske studije. Začudo, zagovornici metodološkog naturalizma često, čini se, uopće ne misle da taj rad na primjeni ima središnje mjesto u epistemologiji. Obično se ističu kognitivna psihologija ili kognitivna znanost.

loškog naturalizma, taj pristup ne obećava, ali ćemo ga ukratko razmotriti jer daje neke korisne pozadinske uvide za ono što slijedi.

Philip Kitcher u svome članku »The Naturalists Return« tvrdi da recentna epistemologija svjedoči o povratku epistemologa teorijama koje su u važnom smislu slične teorijama popularnim prije antinaturalističkih i antipsiholoških pozicija, za koje smatra da su bile dominantne u dvadesetom stoljeću. U prvom dijelu tog članka opisuje jedan (ali prema njegovom mišljenju ne najvažniji) način na koji je posljednjih godina psihologija ponovno ušla u epistemologiju. Danas je u epistemologiji pučka mudrost da je prije 1963. godine gotovo općeprihvaćeno stajalište bilo da je znanje opravdano istinito vjerovanje. Edmund Gettier je pokazao da opravdano istinito vjerovanje nije dovoljno za znanje.¹¹ Uslijedila je bujica analiza znanja, a više pažnje posvećivalo se i sastavnici opravdanja. Prema Kitcheru, psihologistička tradicija poricala je da su »pojmovi psihologije potrebni da se razumije po čemu se slučajevi znanja ili opravdanja« razlikuju od svojih suprotnosti.¹² On smatra da je značajno dostignuće tog razdoblja bio uvid da se znanje i opravdano vjerovanje moraju analizirati u terminima uzročnosti, točnije, u terminima svojstava kognitivnih procesa koji uzrokuju vjerovanja. Mnogi epistemolozi počeli su smatrati pouzdanost takvih procesa važnom te je reliabilizam postao vodeći pretendent među predloženim analizama znanja i opravdanja. Te novije analize treba lučiti od tradicionalnih analiza, prema kojima se znanje shvaća u terminima dobrih razloga ili adekvatnih dokaza.

Kitcher smatra da je takav razvoj događaja bio važan jer su psihološki pojmovi tada ušli u dotad psihologističke teorije znanja i opravdanja, »psihologija je ponovo ušla u epistemologiju«. Iako razvoj uzročnih i reliabilističkih analiza znanja i opravdanja sigurno jest značajan, njihov značaj ne može proizlaziti iz činjenice da su one *uvele* psihološke pojmove u epistemologiju. I tradicionalne, ne-uzročne analize sadržavale su psihološke pojmove. One su govorile da je znanje opravdano istinito vjerovanje, a pojam vjerovanja je zasigurno psihološki. Nadalje, tradicionalisti su tipično govorili da onaj tko ima neko opravdano vjerovanje ili znanje, svoje vjerovanje mora temeljiti na adekvatnom svjedočanstvu. Taj utemeljujući odnos također je, čini se, psihološki odnos. I novi naturalisti i stari »nenaturalisti« služe se, dakle, psihološkim pojmovima u svojim

¹¹ »Is Justified True Belief Knowledge?«, *Analysis* 23 (1963): 121-3.

¹² »The Naturalists Return«, str. 60, bilj. 29.

analizama. Ako pozivanje na psihološke pojmove u analizi znanja ili opravdanja čini nekoga naturalistom, onda ne stoji da su se naturalisti nedavno vratili. Nisu nikad ni otišli.¹³

Postoje zanimljive razlike između novijih uzročnih teorija i mnogih njihovih prethodnika. Novije analize se često pozivaju na procese formiranja vjerovanja, čega u starijima nije bilo. Dodaju se, osim toga, i eksplicitne reference na neke stvari za koje je vjerojatno da će imati zapaženu ulogu u psihološkim teorijama. Nadalje, neke (ali ne sve) uzročne i reliabilističke teorije pokušavaju analizirati znanje ili opravdanje potpuno naturalistički. To jest, u njima se uvjeti znanja ili opravdanja pokušavaju odrediti isključivo u terminima koji bi se smatrali legitimima u znanosti. U takvim analizama nema mjesta za pojmove kakvi su pojam svjedočanstva ili adekvatnog razloga. Tu je po svoj prilici cilj uklopiti znanje i opravdanje u prirodni svijet, vezati te epistemološke pojmove za realni svijet.

Neovisno o uspjehu tih uzročnih i reliabilističkih teorija, za nas je ovdje ključno da u njima nema nikakvih važnih veza s metodološkim naturalizmom. Iz činjenice da se epistemolozi u analizi epistemičkih pojmova pozivaju na psihološke pojmove, ne slijedi da rezultati psihologije impliciraju da se ta teorija ili epistemolog mora ili može koristiti tim rezultatima u pružanju potpore teoriji. Te su nove teorije verzije onoga što Alvin Goldman naziva »supstantivnim naturalizmom«, a to stajalište ništa ne povezuje posve jasno s metodološkim naturalizmom.¹⁴

2. Empirijski rezultati mogu dovesti do modificiranja analize

Drugi argument u prilog metodološkom naturalizmu temelji se na ideji da empirijski rezultati iz psihologije mogu potaknuti epistemologe da modificiraju ili odbace svoje analize znanja ili opravdanja. I Hilary Kornblith i Alvin Goldman branili su taj tip argumenta. I jedan i drugi ilustriraju svoju poantu tako što pokazuju na koji će način rezultati iz psihologije navesti reliabiliste da modificiraju svoje teorije.

¹³ Važno je naglasiti da se ovdje ne raspravlja o Kitcherovu glavnom razlogu zbog kojega misli da se naturalizam vratio.

¹⁴ Vidi Goldmanov članak »Naturalistic Epistemology and Reliabilism«, u: *Midwest Studies in Philosophy* XIX, ur. Peter A. French, Theodore E. Uehling jr. i Howard K. Wettstein (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), str. 301-20.

Pretpostavimo da reliabilist započinje obranom neke jednostavne verzije reliabilizma, kakva je sljedeća:

(R) Vjerovanje je opravdano ako i samo ako mu je uzrok neki općenito pouzdan proces.¹⁵

Kornblith zaključuje ovako: pretpostavimo da reliabilist koji prihvaća (R) prihvaća i »terenski psihologizam«, stajalište prema kojemu su »procesima kojima dolazimo do naših vjerovanja barem ugrubo slični procesima kojima bismo trebali dolaziti do naših vjerovanja«. ¹⁶ Ako je terenski psihologizam istinit, onda (R) možemo ispitati tako da provjerimo jesu li procesi kojima se stvarno služimo općenito pouzdani. Ako nisu, onda tvrdnja (R) mora biti pogrešna. Donekle sličan zaključak može se iskoristiti i za odbacivanje drugih predloženih analiza opravdanja. Psihološki rezultati se, dakle, mogu koristiti za opovrgavanje epistemoloških teorija.¹⁷

Taj se argument oslanja na istinitost terenskog psihologizma. No, može li se braniti, osobito imajući u vidu žalosne ocjene nekih o načinu na koji ljudi stvarno razmišljaju, imajući pritom u vidu ono što se govori na otvorenim telefonima u radijskim emisijama? Najočitiiji način da se obrani terenski psihologizam bio bi prvo analizirati opravdanje, a zatim uočiti jednu radosnu činjenicu: naša vjerovanja često doista zadovoljavaju uvjete opravdanosti. Ako smo time zaključili da je terenski psihologizam istinit, onda je terenski psihologizam posljedica nezavisno utvrđene epistemološke teorije. Psihološki rezultati, dakle, nisu korisni pri analizi opravdanja. Tu nema dobre obrane metodološkog naturalizma. Da bismo potkrijepili metodološki naturalizam, trebamo obranu terenskog psihologizma koja ne ovisi o prethodnoj analizi ili opravdanju.

Moguće je da terenski psihologizam nije postavka koja se brani, nego polazište ili pretpostavka na kojoj se epistemološka teorija gradi. Istina je, čini se, da mnogi filozofi koji traže analizu znanja i opravdanja doista

¹⁵ Za raspravu o nekim nevoljama s kojima se suočava reliabilizam pri identificiranju procesa koji se spominju u tvrdnji (R), vidi Earl Conee i Richard Feldman, »The Generality Problem for Reliabilism«, *Philosophical Studies*, 89 (1998): 1-29.

¹⁶ »Introduction: What is Naturalized Epistemology?«, str. 10. Ako se ono u što netko opravdano vjeruje izjednači s onim u što bi trebao vjerovati, problem će se pojesti, a za naše potrebe neće stvoriti druge teškoće.

¹⁷ Naravno, iz terenskog psihologizma i tvrdnje (R) jednako bi se tako moglo zaključiti i da psihologizmi moraju biti u krivu kad je riječ o tome koje procese stvarno koristimo.

pretpostavljaju neistinitost skepticizma. A nešto slično terenskom psihologizmu jest posljedica te antiskeptičke pretpostavke.¹⁸ Kornblith daje jedan primjer kojim želi ilustrirati kako uz tu pretpostavku, smatra on, psihološki rezultati utječu na epistemologiju. Pretpostavimo da je netko reliabilist koji prihvaća nešto slično tvrdnji (R). Kornblith kaže da recentna empirijska istraživanja pokazuju da smo slabi u induktivnom zaključivanju.¹⁹ Kad bi reliabilisti smatrali da postoji jedan proces – induktivno zaključivanje – koji je na djelu u svim slučajevima induktivnog zaključivanja, onda, budući da taj proces nije pouzdan,²⁰ reliabilisti moraju ostati na skeptičkom zaključku da uopće nemamo opravdanih vjerovanja koja bi bila rezultat induktivnog zaključivanja. No, to se ne slaže s pretpostavkom terenskog psihologa da posjedujemo induktivno znanje. Kornblith zaključuje da u tom slučaju epistemolozi moraju modificirati ili napustiti reliabilizam. Na njihovu epistemologiju utjecali su, dakle, empirijski rezultati.

Alvin Goldman ima sličan argument. On navodi empirijske rezultate koji pokazuju da je prepoznavanje vizualnog predmeta pouzdanije u jednim uvjetima, a manje pouzdano u drugim.²¹ To ga navodi na to da odbaci tvrdnju (R) te da umjesto nje postavi tvrdnju:

(R1) Vjerovanje je opravdano ako je kognitivni proces koji ga je uzrokovao pouzdan kad djeluje pod parametarskim vrijednostima u kojima je to vjerovanje uzrokovao.

Znači, ne trebamo reći da su opravdana ili neopravdana sva vjerovanja koja su rezultat jednog procesa. Ono što Kornblith tvrdi za indukciju, to može dovesti do slične prerade jednostavnog reliabilizma. Uzevši u

¹⁸ Da li pretpostavka da je skepticizam neistinit implicira terenski psihologizam, to ovisi o više stvari, uključujući i (i) koliko se pretpostavlja da imamo znanja, (ii) što terenski psihologizam implicira o tome koliko su naši procesi formiranja vjerovanja slični procesima koje bismo trebali koristiti, i (iii) da li znanje da je neki iskaz istinit implicira da smo do vjerovanja u taj iskaz došli nekim procesom sličnim onome koji smo trebali koristiti. Vrijedi primijetiti da filozofi koji pretpostavljaju da je skepticizam neistinit ne trebaju pretpostaviti da se sva naše vjerovanja, pa čak ni većina, mogu smatrati znanjem.

¹⁹ »Introduction: What is Naturalized Epistemology?«, str. 12ff.

²⁰ Pomalo je nategnuto reći da empirijski rezultati pokazuju kako induktivno razmišljanje općenito nije pouzdano. U najboljem slučaju, oni pokazuju da postoje neke česte pogreške. No, to je daleko od toga da pokazuje nedostatak opće sposobnosti.

²¹ Vidi »Epistemic Folkways and Scientific Epistemology«, str. 304-306.

obzir njegove argumente, neskeptički reliabilisti bi morali ili reći da postoji više različitih induktivnih procesa ili relativizirati pouzdanost na okolnosti, kako to čini tvrdnja (R1).

U tim slučajevima, poznavanje kontingentnih činjenica – poput činjenice da ljudi ponekad loše induktivno zaključuju, činjenice da ljudi u nekim okolnostima bolje raspoznaju predmete, a u drugim okolnostima lošije – može utjecati na nečiju epistemologiju. To znanje utječe na epistemologiju tako što osobu čini svjesnom stvarnih, i utoliko mogućih, primjera koje analiza opravdanja mora predvidjeti.

Međutim, ti slučajevi ne daju potreban materijal za obranu metodološkog naturalizma. Ni jedan ni drugi argument ne pokazuje da doista trebamo rezultate empirijskih znanosti kako bismo formirali određene verzije reliabilizma koje dostatno zadovoljavaju primjedbe upućene tvrdnji (R). Budući da bi analize trebale biti adekvatne u svim mogućim slučajevima, ti slučajevi trebaju biti mogući samo zato da pokažu kako tvrdnju (R) treba prepraviti. Budući da je iz naših naslonjača lako shvatiti da su takvi primjeri mogući, iz naših je naslonjača lako shvatiti i da tvrdnju (R) treba prepraviti. To nam ne trebaju reći rezultati psihologije.

Još jedna kritika tog argumenta u prilog metodološkom naturalizmu ovisi o tome koje su nam informacije dostupne iz naših naslonjača. Ako epistemolozi iz naslonjača smiju pretpostaviti da je terenski psihologizam istinit (ili da je skepticizam neistinit), onda svakako imaju pravo pretpostaviti da ponekad možemo generalizirati na osnovi premalog broja primjera, zanemariti relevantne informacije i pustiti osjećajima da utječu na naše zaključivanje, te da to i činimo. Ne samo da nam je iz naših naslonjača dostupna činjenica, da je moguće da neka od naših induktivnih vjerovanja nisu opravdana, nego nam je dostupna i činjenica da neka stvarna induktivna vjerovanja nisu opravdana. Ako je, dakle, smisao primjera s indukcijom bio taj da nas natjera na uvid kako moramo odbaciti (R) u prilog nečeg sličnog (R1), onda se njime ne uspijeva pokazati da su rezultati znanstvene psihologije osobito korisni. U biti isto vrijedi i za Goldmanov primjer. Istraživanja koja on spominje mogu pomoći da se pojasni kako su naša opažajna vjerovanja u nekim okolnostima opravdana, a u nekima manje opravdana, te da to od reliabilista zahtijeva da u svoju teoriju uvedu neku vrstu ovisnosti o kontekstu. To se predlaže tvrdnjom (R1). No, kakve nam god informacije omogućile pretpostavku da imamo neko znanje i time nam dale za pravo da prihvatimo terenski psihologizam, iste nam informacije daju za pravo pretpostaviti da nam je

u nekim okolnostima opažanje bolje, a u nekima slabije. Ne trebaju nam kognitivni psiholozi reći da ne vidimo u mraku, a ni da nam svi induktivni zaključci nisu racionalni. To vidimo i iz naših naslonjača.

Vjerujem da slično vrijedi i za druga empirijska razmatranja koja se ponekad koriste kako bi se ocijenile predložene analize znanja ili opravdanja. Neke verzije koherentizma, primjerice, traže da opravdanje svakog vjerovanja bude dio potpuno koherentnog sustava vjerovanja. Psihološki rezultati, čini se, pokazuju da ljudi tipično nemaju potpuno koherentan sustav vjerovanja. S obzirom na terenski psihologizam, taj empirijski rezultat dakle pokazuje da verzije koherentizma s tim zahtjevom moraju biti pogrešne.²² Meni se čini da se lako, i bez pomoći empirijskih rezultata, vidi da neka osoba može imati opravdano vjerovanje o nečemu, a da istodobno u nekim dalekim područjima svog sustava vjerovanja ima nekoherentnosti. Mogućnost takvog slučaja očigledna nam je, dakle, i iz naslonjača. Možda nam iz naslonjača može biti dostupna i činjenica da su takvi slučajevi stvarni, ovisno (opet) o tome kojim se točno informacijama smiju služiti epistemolozi iz naslonjača.

I ako pretpostavimo istinitost terenskog psihologizma, još nismo obranili metodološki naturalizam s obzirom na projekt analiziranja pojmovna znanja i opravdanja. To ne isključuje mogućnost da psiholozi mogu opisati stvarne primjere one vrste koju epistemolozi dotad nisu uzeli u obzir. Da isključuje, bilo bi budalasto od strane epistemologa ne ispitati svoje teorije na tim primjerima. No, ništa od dosad navedenog ne daje osnove za tvrdnje o naturalističkim revolucijama u epistemologiji. Kako pokazuju dosad navedeni argumenti i primjeri, evidencijska relevantnost psihologije za napore analiziranja znanja i opravdanja, vrlo je skromna.²³

3. Znanstvena analiza je korisnija od pojmovne analize

Kornblith u jednom recentnom članku na drugačiji način zaključuje da empirijski rezultati moraju imati središnju ulogu u razumijevanju prirode spoznaje. Započinje ga omalovažavanjem pojmovne analize:

²² Ovaj mi je argument sugerirao John Greco.

²³ Moja dosadašnja rasprava govorila je o pokušajima da se analizira ono što je navodno standardni pojam znanja i opravdanja. Mislim da bismo do sličnog zaključka došli i da je cilj bio pojasniti neke druge koncepcije epistemičke vrijednosti. Ne mislim, dakle, da na moje zaključke utječu argumenti onih koji misle da su naše koncepcije epistemičke vrijednosti na neki način sumnjive ili nevažne.

Analiziranje našeg pojma spoznaje, u onoj mjeri u kojoj takav projekt uopće ima smisla, nije ništa korisnije od analiziranja uobičajenog pojma, recimo, aluminijska. Obični pojam aluminijska nije osobito zanimljiv, i to iz dva razloga. Prvo, većina ljudi zna vrlo malo o tome zbog čega je aluminij to što jest, pa će nam njihov pojam aluminijska malo toga reći o samoj toj tvari. Drugo, predodžba većine ljudi o aluminijsku je umnogome pogrešna, pa će njihov pojam aluminijska odražavati i te pogrešne informacije... Vjerujem da isto vrijedi i za spoznaju. Epistemologe bi trebalo zanimati istraživanje samog znanja. Ako to istraživanje zamijenimo istraživanjem uobičajenih pojmova o znanju, do znanja dolazimo tek neizravno; znanje se tako filtrira kroz znatan udio neznanja i pogrešnih predodžbi o danom fenomenu.²⁴

Kako ja razumijem Kornblitha, on tu tvrdi da metode iz naslonjača unose greške u našu spoznajnu teoriju, a te se greške mogu izbjeći samo (ili najlakše) empirijskim istraživanjem »samog znanja«. Taj argument otvara nekoliko pitanja. Prvo, je li istina da nas naša epistemologija iz naslonjača navodi na unošenje grešaka i pogrešnih informacija u našu spoznajnu teoriju? Drugo, kako bi trebalo izvesti empirijsko istraživanje »samog znanja«?

Istina je doduše da ljudi imaju mnoga pogrešna vjerovanja o aluminijsku. Hoće li ta pogrešna vjerovanja utjecati na njihov pojam aluminijska, ovisi dijelom i o tome što točno ulazi u taj pojam. Ali neovisno o tome o kakvim pojmovima je riječ, ako pokušamo shvatiti »zbog čega je [aluminij] to što jest« – dakle njegovu fizičku konstituciju – korištenjem metoda iz naslonjača, bilo bi pravo čudo da nam to doista i uspije. Empirijska znanost svakako je jedini razuman način da se nešto nauči o fizičkoj prirodi aluminijska. Kornblithovo zagovaranje istraživanja »samog znanja« bilo bi snažno kad bi mislioci iz naslonjača običavali činiti neke greške u vezi sa znanjem koje utječu na njihove analize, a mogle bi se izbjeći njegovom predloženom zamjenom. Koje su to navodne greške koje činimo u vezi sa znanjem?²⁵

²⁴ »Naturalistic Epistemology and Its Critics«, *Philosophical Topics* 23 (1995): 237-55. Citat je sa str. 243/4. Kornblith u članku »U obranu naturalizirane epistemologije« [poglavlje 6 u ovoj knjizi] zapravo tvrdi istu stvar.

²⁵ Ljudi možda rutinski imaju neka neistinita vjerovanja o znanju. Možda, primjerice, misle da znaju više nego što znaju. Tu je ključno postojanje li takve greške koje sprečavaju uspješnu analizu znanja.

Začudo, Kornblith ne kaže o kojim je greškama riječ. Nešto najbliže odgovoru na to pitanje u Kornblithovim oglecima našao sam u prvom odjeljku članka »U obranu naturalizirane epistemologije«. U tom odjeljku, naslovljenom »Kartezijanska tradicija«, on želi otkriti promašaje kartezijanskih pristupa epistemologiji. Prema standardnim tumačenjima Descartes je fundacionalist. Descartes tvrdi da je nečije znanje ograničeno na ono što je toj osobi temeljno ili se iz toga može izvesti. Temelji su ograničeni na iskaze za koje taj ne može biti u krivu. Ti su standardi izuzetno visoki. Filozofi iz naslonjača odavno su shvatili da nas oni ostavljaju s dragocjeno malo znanja. Iako su predlagane razne spoznajne teorije s lakše ostvarevim standardima, Kornblith ih bez detaljne rasprave odbacuje. On piše:

Naravno da je znanje moguće kad u dovoljnoj mjeri oslabimo standarde znanja, osobito kad ih slabimo sve dok ne budemo mogli pokazati da naša vjerovanja tada udovoljavaju standardima. No to, čini se, nije ništa više nego udovoljavanje sebi samom. Zašto bi nam trebalo stati do toga da se znanje tako definira?²⁶

Kornblith također tvrdi da slabljenje standarda znanja ispod kartezijanskih standarda potkopava sposobnost epistemologa da daje koristan savjet. On piše: »No, ako su naši standardi znanja jednostavno smišljeni tako da nam omogućuje da pridjenemo epitet 'znanje' bilo čemu u što predteorijski vjerujemo, onda... je rezultat nekritičko prihvaćanje epistemološkog statusa quo.«²⁷

Neobično je širok procijep između zahtijevanja kartezijanske izvjesnosti radi postizanja znanja i tolikog slabljenja standarda da postanu »čin samohvale« kojim prihvaćamo »sve u što predteorijski vjerujemo«. Uzalud ćete po epistemološkoj literaturi tražiti bezrezervno pristajanje na naša stvarna vjerovanja u praksi zaključivanja. Nema mnogo epistemologa iz naslonjača koji kažu da se znanjem smatra »sve u što predteorijski vjerujemo«. Praktički svi zagovornici fundacionalizma, koherentizma, relia-

²⁶ »U obranu naturalizirane epistemologije«, ovaj zbornik, str. 193. Stephen Stich kaže nešto slično u knjizi *The Fragmentation of Reason* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1990), pogl. 4. Stich tvrdi da je naš pojam opravdanja stečen kulturom, i da nema razloga da se misli da je imalo bolji od alternativnih. Zatim pita »zašto bi nas uopće trebalo biti briga jesu li naši kognitivni procesi sankcionirani« našim pojmom opravdanja? (str. 92)

²⁷ »U obranu naturalizirane epistemologije«, ovaj zbornik, str. 193.

bilizma, kao i njihovi suparnici, slažu se da mnoga svakodnevna vjerovanja ne uspijevaju udovoljiti zahtjevima opravdanja ili znanja. Čak i oni koji pretpostavljaju da je svaki opći oblik skepticizma pogrešan, slažu se da vjerovanja koja su rezultat praznovjerica, žarkih želja i naprečac izvedenih generalizacija, nisu znanje iako možda prevladavaju. Epistemolozi iz naslonjača tipično odabiru realistične i maštovite primjere u kojima se neki prepoznaju kao slučajevi znanja, a neki ne. Mnogi zaključuju da je znanje manje česta pojava nego što bi to čovjek u prvi čas pomislio. Pažljivim razmatranjem primjera koje smatraju realnima, oni pokušavaju pronaći što je dobro u mogućim načinima rasuđivanja. Svracajući nam pažnju na rasuđivanje koje uspješno izdržava pažljiva preispitivanja, oni mogu doprinijeti naporu da nam se pomogne u poboljšavanju. Pogrešno je to karakterizirati kao čin samohvale.

Vrijedi pojasniti ulogu primjera u epistemologiji iz naslonjača. Neki epistemolozi iz naslonjača započinju opisom realističnih slučajeva za koje smatraju da su primjeri, recimo, opažajnog znanja. Kornblith i drugi možda misle da ti filozofi pretpostavljaju da se stvarni slučajevi poput takvih smatraju znanjem neovisno o tome što drugo vrijedi za njih. Može biti da neki epistemolozi iz naslonjača tako postupaju. Oni misle da se stvarni tipični primjeri, recimo opažajnog vjerovanja, smatraju znanjem *neovisno o tome što drugo vrijedi za njih*. Budući da empirijska znanost može pokazati da se u tom slučajevima događa nešto znatno drukčije od onoga što u našim naslonjačima mislimo da se događa, empirijska znanost može otkriti informacije koje potkopavaju bilo koju predloženu analizu znanja.

Vjerujem da je to pogrešna karakterizacija uloge koju imaju, ili bi trebali imati, primjeri u epistemologiji iz naslonjača. Mislim da se standardno pretpostavlja, ili bi se barem trebalo pretpostavljati, da *ako* su naši opažajni sustavi bar otprilike onakvi kakvima ih smatramo, a svijet bar otprilike onakav kakav mislimo da jest, onda mnoga naša uobičajena opažajna vjerovanja zapravo jesu znanje. To je konzistentno s time da su naša stvarna opažajna vjerovanja tek rijetko znanje ili nikad nisu znanje.²⁸ Epistemolozi iz naslonjača, dakle, i kad su im polazište realistični primjeri, ne postupaju na način koji bi jamčio da će teorije, proizašle iz njih, implicirati da su to primjeri znanja ili opravdanja.

²⁸ Stoga mislim da epistemolozi iz naslonjača koji, čini se, pretpostavljaju da je skepticizam neistinit, obično ne prihvaćaju tu pretpostavku (niti bi je trebali prihvaćati). Ta pretpostavka je gore spomenuta implikacija.

Stoga optužba da se epistemologija iz naslonjača temelji na pogrešnim pretpostavkama o znanju ne stoji, kao što ne stoji ni tvrdnja da se epistemologija iz naslonjača obvezuje na bezumnu ratifikaciju zdravorazumskih gledišta na svijet. Nema, dakle, razloga da se misli da je metodologija epistemologije iz naslonjača i po čemu manjkava. Unatoč tome, može biti da bi iz nekog razloga trebalo dati prednost znanstvenom proučavanju znanja. Kad je riječ o aluminiju, čak i da naše uobičajene misli o aluminiju nisu ozbiljno pogrešne, u dalje bi bilo apsurdno pokušati shvatiti što je aluminij pojmovnom analizom našeg pojma aluminija, umjesto znanstvenim istraživanjem aluminija. Zašto onda isto ne vrijedi i za znanje?

Nije lako uvidjeti zašto bismo točno trebali misliti da je znanje po relevantnosti slično aluminiju. Kao prvo, kad je riječ o aluminiju, traži se razumijevanje njegove fizičke konstitucije. Želimo znati od čega se sastoji, kako i zašto djeluje s drugim materijalima, i kako ga možemo iskoristiti. U našoj analizi znanja ne traži se uvid u fizičku konstituciju znanja. Dvojbena je da tako nešto uopće postoji. Mogli bismo poželjeti i znanstvene analize fizičkih procesa, kao što je stanična dioba. No, znanje nije tvar poput aluminija ni proces poput stanične diobe. Takve analogije, dakle, ne daju razloga za potragu za naturalističkim analizama znanja.

Međutim, važnija od toga je činjenica da u vezi sa znanjem postoje pojmovne zagonetke koje su mnogima zanimljive. Te zagonetke vode u argumente u prilog skepticizmu i pitanju o zahtjevima epistemičkog opravdanja. Proučavanje tih zagonetki zahtijeva pojmovno razjašnjenje. Dio Kornblithove obrane naturalizirane epistemologije počiva na tvrdnji da naš uobičajeni pojam znanja »nije odviše zanimljiv«. Mislim da ćemo dobro učiniti ako budemo vrlo oprezni s filozofskim argumentima koji se temelje na tvrdnjama o tome što je »zanimljivo«. Raznim ljudima zanimljive su razne stvari, ali pojmovna pitanja o znanju i opravdanju imaju dugu povijest. Kod aluminija nema usporedivih zagonetki.

Neke teme i pitanja prikladne su za metode iz naslonjača, a neke nisu. Bilo bi budalasto protegnuti Kornblithov pravac razmišljanja na logičke pojmove, kao što su valjanost ili konjunkcija, na modalne pojmove kao što je nužnost, a, smatram, i na moralne pojmove kao što je dužnost. Neki pojmovi imaju bogatiju, a neki siromašniju pojmovnu strukturu.²⁹

²⁹ Za obranu korištenja intuicija o primjerima u filozofskoj analizi, vidi George Bealer, »The Incoherence of Empiricism«, u: Steven Wagner i Richard Warner (ur.), *Naturalism: A Critical Appraisal* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1993), str. 163-96.

Činjenica da znanje zahtijeva istinito vjerovanje, čini se, izvan je svake rasprave, što pokazuje da je barem jednako pojmovno kompleksno. No, što znanje još zahtijeva, i dalje je za raspravu. Hoće li se u daljnjim analizama pojaviti išta zanimljivo, tek treba vidjeti. U svakom slučaju, tobožnja analogija s aluminijem ne daje nikakve osnove da se misli kako bi epistemologiju iz naslonjača trebalo zamijeniti empirijskim proučavanjem znanja.

I kad bi svi ovdje izneseni argumenti protiv epistemologije iz naslonjača pali u vodu, svejedno bi bila istina da treba dati prednost empirijskom istraživanju prirode znanja. Pretpostavimo da pokušamo empirijski istraživati znanje. Što bismo učinili? Kornblith ukratko opisuje jedan odgovor na to pitanje. On kaže da će empirijsko istraživanje znanja početi od pretpostavke da možemo identificirati neke jasne slučajeve znanja. Kad to napravimo, »Moramo proučiti razne psihološke mehanizme kojima se znanje proizvodi i zadržava, kako bismo vidjeli imaju li nešto zajedničko, i što im je zajedničko.«³⁰ A zašto proučavati te mehanizme? Zašto ne proučavati prehranu ljudi koji imaju najviše znanja ili boju čarapa koje su nosili kad su stjecali znanje? Zašto misliti da su psihološki mehanizmi, koji su uzrokovali vjerovanja imalo važni za razumijevanja prirode znanja? Kornblith na to ne odgovara izričito, ali sugerira jedan razlog za to kad kaže: »Alvin Goldman iznio je, prema mom mišljenju, najbolji opis znanja: znanje je pouzdano stvoreno istinito vjerovanje.«³¹ Izraz »opis znanja« shvaćam kao ono što izražava Kornblithovo stajalište prema prirodi znanja. Kornblith najavljuje da je taj »opis« prema njegovu mišljenju »najbolji« a da se pritom ne oslanja na bilo kakve znanstvene informacije. A vrijedi primijetiti i da je Goldmanova obrana reliabilizma, koju citira Kornblith, savršen primjer metodologije naslonjača.³² Kornblith ne daje nikakvo objašnjenje za to kako empirijske informacije uopće mogu poduprijeti njegov opis prirode znanja.

Naravno, ima fascinantnih empirijskih pitanja o tome kako ljudi stvaraju vjerovanja. Ničim ovdje rečenim ne želim sugerirati suprotno. No, ta činjenica, kao i analogija s aluminijem, niti daje osnove za odbacivanje epistemologije iz naslonjača niti pruža bolji opis prirode znanja.

³⁰ »U obranu naturalizirane epistemologije«, ovaj zbornik, str. 196.

³¹ »U obranu naturalizirane epistemologije«, ovaj zbornik, str. 197.

³² Vidi *Epistemology as Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986), prvi dio, »Theoretical Foundations«.

Nijedan od dosad razmotrenih razloga za odbacivanje epistemologije iz naslonjača u koristi metodološkog naturalizma ne uspijeva. U onoj mjeri u kojoj je epistemologije uključena u davanje općih analiza znanja i opravdanja, potrebu za unosom iz znanosti tek treba utvrditi.

IV. Psihologija i epistemička načela

Osim što analiziraju znanje i opravdanje, epistemolozi iz naslonjača često pokušavaju identificirati epistemička načela koja tipično daju dovoljne uvjete za opravdavanje nekog vjerovanja. Neka od predloženih epistemičkih načela kažu da, ako su određena vjerovanja opravdana, onda su opravdana i neka druga vjerovanja. Na primjer, jedno takvo načelo o kojem se mnogo raspravljalo kaže da, ako je svako od dva vjerovanja opravdano, onda je opravdana i njihova konjunkcija. Drugo predloženo načelo kaže da, ako neka osoba opravdano vjeruje u jedan iskaz, onda opravdano vjeruje u sve logičke posljedice tog iskaza. Epistemička načela druge vrste postavljaju dovoljne uvjete za opravdanje koji nisu druga opravdana vjerovanja.³³ Ta načela identificiraju konačne izvore opravdanja za vjerovanja. Ovdje ćemo se baviti prvenstveno načelima koja pripadaju toj drugoj vrsti.³⁴

Epistemička načela o izvodima opravdanja često ističu ulogu izvora kao što su opažanje, svjedočenje ili igra pamćenja. Jednostavni primjer jednog takvog načela o opažajnom svjedočanstvu mogao bi biti:

Za bilo koju osjetnu kvalitetu P i bilo koju osobu S, ako se čini da S P-uje, onda S opravdano vjeruje da je prisutno nešto sa svojstvom P.

³³ Vjerojatno najutjecajniji epistemolog iz naslonjača koji pokušava razraditi tu vrstu načela kakvu sam ovdje opisao je Roderick Chisholm. Vidi npr. *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989), poglavlja 5 i 6.

³⁴ Jedan od razloga za stav da je pri formuliranju epistemičkih načela prvoga reda potreban empirijski unos, povezan je s ljudskim ograničenjima. Neki smatraju da ta pravila iskazuju ono što *moramo* vjerovati ako imamo neka druga opravdana vjerovanja. Budući da ne moramo vjerovati u ono u što ne možemo vjerovati, ili možda, ono u što nam je iznimno teško vjerovati, pravila moraju biti u skladu s ljudskim ograničenjima. Nešto slično tvrde Goldman u članku »Epistemics: The Regulative Theory of Cognition«, str. 510 i 514, i Stich u knjizi *The Fragmentation of Reason*, poglavlje 2. Na to se brzo može odgovoriti tako da se relevantna pravila shvate tako da iskazuju ono što nam je dopušteno vjerovati, a ne ono što smo dužni vjerovati. Drugi odgovor bio bi modificirati ta načela tako da se njihovim antecedensima doda zahtjev da je netko sposoban formirati vjerovanje o kojemu je riječ.

Prema tome, »čini se da crvenuje« (čini se da vidi nešto crveno) opravdava nekoga da vjeruje kako je prisutno nešto crveno. Slična se načela mogu formulirati i za svjedočenje, pamćenje i druge potencijalne izvore opravdanja. Ključni aspekt uobičajenog stajališta epistemologa iz naslonjača jest da su ta načela o dokaznoj potpori nužna i apriorna.

Najbliže toj vrsti načela što reliabilisti ili teoretičar uzročnosti mogu formulirati vjerojatno je tvrdnja o tome koji su procesi ili mehanizmi pouzdani. Svaka takva tvrdnja bit će proizvod rezultata psihologije, čak i ako su nam u našim naslonjačima dostupne neke opće informacije o tome. Čini se, dakle, da postoji značajna razlika između epistemologa iz naslonjača koji formuliraju ta načela a priori, i reliabilista koji se služe empirijskim dokazima pri formulaciji kontingentnih tvrdnji o pouzdanim procesima. Kako kaže Goldman, evidencijalisti mogu tvrditi da »znanje, opravdanje i racionalnost izviru prvenstveno iz empirijskih odnosa među rečenicama ili iskazima, što je apstraktna materija koja se može proučavati logikom i teorijom vjerojatnosti«, dok reliabilisti misle da se ta materija može naučiti »proučavanjem bioloških ili psiholoških sustava u prirodnom (fizičkom) svijetu«. ³⁵ Evidencijalisti tako traže a priori načela o kvazi-logičkim odnosima među iskazima, dok reliabilisti traže kontingentne istine o pouzdanim procesima. Čini se, dakle, da je metodološki naturalizam prema reliabilističkim teorijama u pravu kad je riječ o formuliranju ovdje opisane vrste specifičnih načela, ali možda nije prema tradicionalnim teorijama koje se bave prvenstveno evidencijskom potporom.

Sigurno je istina da su mnogi evidencijalisti pokušali formulirati epistemička načela bez pomoći informacija dobivenih od znanosti. Ima li taj projekt ikakve šanse za uspjeh, većinom ovisi o tome kako bi točno trebala izgledati epistemička načela koja formuliraju. Sigurno je za većinu nas istina da, kad se čini da *crvenujemo*, obično opravdano vjerujemo da je pred nama nešto crveno. No, to je kontingentna istina. Osjetilna iskustva ljudi tek su u kontingentnom odnosu prema vanjskim predmetima kojima (kako ispravno mislimo) svjedoče. Da su naše oči drukčije, tad bi ona vrsta iskustva koju zapravo stječemo u prisustvu nečega crvenog mogla biti uzrokovana nečime što nije crveno. U tom slučaju, ta bi vrsta iskustva možda bila dijelom nečijeg dokaza o prisutnosti nečega drugog. Takav dokaz zapravo uopće ne bi bilo ni u kakvom zanimljivom odnosu s vanjskim predmetima. Naprotiv, bilo bi, kao kad se naježimo ili

³⁵ »Naturalistic Epistemology and Reliabilism«, str. 302.

imamo tikove, evidencijski irelevantno za postojanje bilo kakvih vanjskih predmeta. Što pak sugerira da ne postoje nikakva apriorna načela koja bi povezivala neke posebne vrste opažajnih iskustava s prisutnošću predmeta neke posebne vrste.

Umjesto toga, moguće je predložiti donekle općenitije načelo o opažajnom svjedočanstvu, kao na primjer da ako određenu vrstu opažajnog iskustva redovito uzrokuje određena vrsta predmeta, onda pojavljivanje iskustva u nekoj osobi toj osobi pruža barem neki razlog da vjeruje kako je predmet te vrste prisutan. No, načela na toj liniji su sumnjiva, jer svaka takva redovita uzročna veza može biti posve nepoznata ljudima koji takva iskustva imaju. Ako se pokaže da sunčane pjegice uzrokuju neku vrstu iskustva, recimo osobitu vrstu glavobolje, a nikome ne pada na pamet da je tome tako, imati takvu glavobolju ne svjedoči o pojavi sunčanih pjega.

Možda je ovo pravo načelo opažajnog dokaza: ako osoba ima opažajno iskustvo određene vrste, i ima dokaz da iskustva te vrste tipično uzrokuju predmeti određene vrste, i nema dokaz da je joj je iskustvo netipično, onda ta osoba opravdano vjeruje da je prisutan predmet rečene vrste. Čak i ako je neko takvo načelo istinito, teško da se može smatrati posebnim načelom o opažajnim dokazom. Jednako je tako istina da, ako netko ima tik ili se naježi ili ima neku vrstu telepatskog iskustva, a ima dokaz da tu vrsta iskustva tipično uzrokuju predmeti određene vrste, i nema dokaz da mu je trenutno iskustvo atipično, onda opravdano vjeruje da je predmet određene vrste prisutan. Ta načela su samo instancije vrlo općenitog načela o evidencijskoj potpori. Nema tu nikakve posebne istine o opažanju.

Slično vrijedi i za svjedodžbeni dokaz. Epistemolozi iz naslonjača možda misle da ljudi tipično s više opravdanja vjeruju u ono što su pročitali u novinama kakve su *New York Times* nego u ono što su pročitali u tabloidu u nekom supermarketu. Ako to zapažanje uzdignemo na status epistemološkog načela, onda bi evidencijalisti trebali smatrati da su takva načela kontingentna i ovisna o empirijskim dokazima o točnosti i integritetu tih novina. Međutim, sumnjam da bi mnogo epistemologa reklo da se načelo o pojedinim novinama ubraja u načela epistemologije. Oni traže nešto općenitije. Ali što? Jedna mogućnost bila bi da, ako je sve ostalo jednako, opravdano vjerujemo u ono što dolazi iz uglednih izvora. Ako »uglednim izvorima« smatramo izvore koji imaju općenito velik ugled, onda ta načela nisu istinita. »Ugledni izvori« možda jesu vjerodostojni, izvori kojima imamo razloga vjerovati. Ali to je samo drugi način da se

kaže da, ako nekome nešto kaže izvor kojemu imamo razloga vjerovati, onda imamo razloga vjerovati u to što nam je rečeno. A to je, čini se, samo poseban slučaj analize opravdanja u kojoj se smatra da osoba može opravdano vjerovati u ono što ima potporu u njezinu svjedočanstvu.

Moja hipoteza je da onakvih posebnih i istinitih epistemičkih načela o izvorima dokaza, kakve često traže epistemolozi – nema. Svako će se predloženo načelo pokazati ili neistinitim ili tek ograničenom verzijom vrlo općeg epistemičkog načela. Tu može biti instruktivna analogija s etikom. Utilitaristi činova – oni koji smatraju da u svim okolnostima trebamo činiti ono što, među drugim mogućnostima, uvećava korisnost – smatrat će da, kad je riječ o držanju obećanja, govorenju istine pa čak i oduzimanju života, nema istinitih posebnih moralnih načela. To trebamo činiti onda i samo onda kad time uvećava korisnost. Jedina istinita opća načela o toj vrsti djelovanja jednostavno su posebni slučajevi posve općenitog pravila korisnosti. Mogu nam, međutim, pomoći i neka heuristička pravila, utoliko što određene vrste djelovanja tipično uvećavaju, odnosno tipično ne uvećavaju korisnost. Takva heuristička pravila mogu poslužiti kao vodilje u životu.

Čini mi se da slično vrijedi i za epistemička pravila. Glavno pravilo jest da netko opravdano vjeruje u ono za što ima potporu u svome dokazu. Vjerujem da je to, iako grubo izrečeno, ispravna analiza opravdanja.³⁶ Opravdano prihvaćamo nečije svjedočenje ili formiramo opazajno vjerovanje onda i samo onda kad nam za to daje potporu naši ukupni dokazi. Možda postoje korisna heuristička pravila o tome kad će to biti slučaj. O pojmu potpore dokaza može se reći i nešto općenitije, ali to neće biti specifičnija načela o pojedinim izvorima dokaza, poput onih za kojima tragaju mnogi epistemolozi iz naslonjača.³⁷ Ako je to gledište prema epistemičkim načelima ispravno, onda tradicionalna potraga za takvim načelima ne može uspjeti. Tu su jedina načela neka vrlo apstraktna načela o potpori svjedočanstva.

Je li sve to znatno drugačije ako smo pobornici reliabilističke ili uzročne teorije? Pretpostavimo da netko iznese reliabilističku teoriju nalik na tvrdnju (R1). Moguće je formulirati načela o opažanju i pamćenju

³⁶ Ova analizu razvijaju i brane Richard Feldman i Earl Conce, »Evidentialism«, *Philosophical Studies* 48 (1985): 15-34.

³⁷ Moj je dojam da se zagovornici drugih općih epistemičkih načela, poput Bayesovog teorema, vjerojatno slažu da ne postoje posebna epistemička načela o opažanju, svjedočenju i drugim izvorima dokaza.

koja su zapravo instancije takve teorije. Na primjer, može se smatrati da je pamćenje pouzdano za takva-i-takva vjerovanja u takvim-i-takvim okolnostima. Svakako je ispravno reći da filozofima u formuliranju takvih načela treba pomoć psihologa. No, moje je mišljenje da bi reći tako nešto bilo kao da se kaže kako filozofima u popravljaju slavina koje cure treba pomoć vodoinstalatera. Psiholozi, poput vodoinstalatera, u tome ne trebaju pomoć epistemologa. Epistemolog tu ne može učiniti mnogo više nego promatrati što drugi rade.

I reliabilistima i zagovornicima tradicionalnijih evidencijskih teorija, trebaju dakle dvije vrste informacija pri ocjeni epistemičkog statusa vjerovanja koja su rezultat opažanja, pamćenja ili svjedočenja. Trebamo poznavati opće standarde takvog ocjenjivanja. A trebaju nam i empirijske informacije ili o pouzdanost procesa ili o tome kakve dokaze ljudi stvarno imaju o tim izvorima. Ovo drugo je posve empirijsko pitanje. Teoretizirati o prvoj temi je, pak, u domeni epistemologije iz naslonjača, a nismo vidjeli nikakve dobre argumente u prilog ulozi psihologije u prepoznavanju i pojašnjavanju tih općih standarda. Je li u posebnim vrstama slučajeva udovoljilo tim standardima? Da bismo to znali, potrebne su nam empirijske informacije.

V. Ocjena argumenata u prilog skepticizmu

Ulogu prirodnih znanosti u ocjeni argumenata u prilog skepticizmu lako je odrediti na osnovi zaključaka do kojih smo došli u prethodnim odjeljcima ovog ogleada te kratkog prikaza prirode skeptičkih argumenata. Argumenti u prilog skepticizmu gotovo uvijek sadrže dvije vrste premisa. Prva vrsta kaže da za znanje postoji neki nužan uvjet. Premise druge vrste kažu da naša vjerovanja nikad ili rijetko zadovoljavaju taj nužni uvjet, ili možda da taj uvjet ne mogu zadovoljiti. U onoj mjeri u kojoj se ocjena skeptičkog argumenta usredotočuje na premisu prve vrste, epistemolozi iz naslonjača bit će u poziciji da izvrše svoju zadaću. Dobra analiza znanja omogućit će nam da odredimo ima li znanje doista taj nužan uvjet koji se traži u argumentu. U onoj mjeri u kojoj se ocjena usredotočuje na premisu druge vrste, ona će tipično zahtijevati empirijske informacije, često one koje dolaze iz prirodnih znanosti. Ponekad će, naravno, te empirijske informacije biti dostupne i inteligentnim epistemolozima u svojim naslonjačima, jer ne moraju ovisiti o tehničkim rezultatima psihologije.

VI. Zaključak

Rezultat je, dakle, ova slika: neki projekti koji se nazivaju epistemološki, kao što su proučavanje ljudskog znanja i razmišljanja, ili napor da se ljudima pomogne da bolje razmišljaju, nedvojbeno zahtijevaju empirijski unos. Unatoč argumentima koji tvrde suprotno, nema mnogo razloga da se misli kako će rezultati psihologije imati ikakvu značajnu ulogu u nastojanju da se konstruiraju opće apstraktne teorije o znanju i opravdanju ili analize znanja i opravdanja. Formuliranje posebnih načela o opažanju, svjedočenju, pamćenju i drugim potencijalnim izvorima znanja i opravdanja svodi se ili tek na navođenje posebnih slučajeva apstraktnih općih načela, ili je čisto empirijska stvar. Konačno, hoće li odgovori na skepticizam zahtijevati *unos* znanosti, to ovisi isključivo o prirodi samog odgovora.³⁸

³⁸ Starije verzije ovog članka izlagane su na Državnom sveučilištu New York u Geneseu, Sveučilištu Rutgers, Američkom filozofskom udruženju (Pacifičko odjeljenje) te u Filozofskom društvu Central States. Sudionicima u raspravama zahvaljujem na komentarima. Earlu Conecu, Johnu Grecu i Peteru Markiću zahvaljujem na tome što su mi pomogli svojim komentarima i diskusijama o tim problemima.

Kontekstualizam: Objašnjenje i obrana

Keith DeRose

»Kontekstualizam« u epistemologiji označava velik raspon manje ili više usko povezanih stajališta, prema kojima su problemi znanja i opravdanja na neki način relativni s obzirom na kontekst. Prvo ću izložiti poziciju koju ja nazivam kontekstualizmom te ću je razlučiti od nekih bliskih pozicija u epistemologiji, od kojih neke ponekad također nose ime »kontekstualizam«. Zatim ću iznijeti jednu, po mišljenju mnogih najodlučniju primjedbku kontekstualizmu u mojoj konstrukciji, odgovorit ću na nju te ću navesti neke od glavnih pozitivnih motiva za prihvaćanje tog stajališta. Mislim da je pošteno reći da većina epistemologa s kojima sam razgovarao i koji o tome imaju svoje mišljenje, odbacuje kontekstualizam. Međutim otpor je dosad bio uglavnom »podzeman« – u časopisima se pojavilo malo dobro poduprtih argumenata protiv kontekstualizma,¹ iako pomalo počinjem viđati različite članke u rukopisima koji su kritični prema kontekstualizmu. Ovdje ću odgovoriti na kritike kontekstualizma za koje sam na svojim putovanjima zaključio da su najuvjerljivije u stvaranju sumnje prema tom stajalištu.

¹ Važna iznimka je članak Stephena Schiffera »Contextualist Solutions to Scepticism«, *Proceedings of the Aristotelian Society* 96 (1996): 317-33. Ovdje ne odgovaram na Schifferove kritike. Schifferove kritike otvaraju važna pitanja o održivosti onoga što on naziva »skriveno indeksne« teorije o različitim tipovima rečenica. Vrlo rado bih branio ne samo kontekstualizam u pogledu pripisivanja znanja, nego i skriveno indeksne teorije pripisivanja pristupa, od Schifferovih napada (vidi osobito str. 510-19 u Schiffer, »Belief Ascription«, *Journal of Philosophy* 89 (1992): 499-521), ali takva obrana, kad bi bila imalo adekvatna zadaći, bila bi daleko preopširna za ovaj članak.

I. Što je kontekstualizam?

Onako kako ga ja koristim, i mislim da je to najkorisniji način da se taj naziv upotrijebi, »kontekstualizam« se odnosi na poziciju prema kojoj uvjeti istinitosti rečenica koje pripisuju, odnosno niječu znanje (rečenica oblika »S zna da P« i »S ne zna da P« i s njima povezanim varijantama takvih rečenica) variraju s obzirom na kontekst u kojemu su izrečene. Ono što tu varira je epistemički standard koji S mora zadovoljiti (odnosno, u slučaju da se znanje niječe, ne smije zadovoljiti) da bi takva rečenica bila istinita. U nekim kontekstima rečenica »S zna da P«, da bi bila istinita, zahtijeva da S istinito vjeruje da P, kao i to, da je u *vrlo* jakoj epistemičkoj poziciji u odnosu na P, dok se u drugim kontekstima za istinitost te iste rečenice, osim da S istinito vjeruje da P, zahtijeva samo da S udovoljava nekim nižim epistemičkim standardima. Kontekstualist će tako dopustiti da jedan govornik može istinito reći »S zna da P«, a da drugi govornik u kontekstu u kojem se primjenjuju viši standardi, može istinito reći »S ne zna da P«, iako oba govornika govore o istom S i o istom P. »Invarijantist« – dobro ime što ga je Peter Unger nadjenuo onome tko negira kontekstualizam² – na to ne pristaje. Prema invarijantistu, postoji jedinstven, nepromjenjiv skup standarda koji, barem kad je riječ o uvjetima istinitosti, upravljaju upotrebom pripisivanja znanja neovisno o kontekstu u kojemu je ono izrečeno; nije, dakle, moguće da oba naša govornika govore istinu.

U prihvaćanju tako postavljenog kontekstualizma nisam usamljen; među drugim kontekstualistima najpoznatiji su Stewart Cohen, David Lewis, Gail Stine i Peter Unger.³

² Vidi Peter Unger, *Philosophical Relativity*, (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984).

³ Vidi Cohen, »Knowledge, Context, and Social Standards«, *Synthese* 73 (1987): 3-26; Cohen, »How to be a Fallibilist«, *Philosophical Perspectives* 2 (1988): 91-123; DeRose, »Contextualism and Knowledge Attributions«, *Philosophy and Phenomenological Research* 52 (1992): 913-29; DeRose, »Solving the Skeptical Puzzle«, *Philosophical Review* 104 (1995): 1-51; Lewis, »Scorekeeping in a Language Game«, *Journal of Philosophical Logic* 8 (1979): 339-59, osobito šesti primjer, »Relative Modality«, str. 354-5; Lewis, »Elusive Knowledge«, *Australasian Journal of Philosophy* 74 (1996): 549-67; i Unger, »The Cone Model of Knowledge«, *Philosophical Topics* 14 (1986): 125-78. Gail Stine zagovara kontekstualističku verziju spoznajne teorije »relevantnih alternativa« u Stine, »Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure«, *Philosophical Studies* 29 (1976): 249-61. Fred Dretske je još jedan važan ...

Čini mi se da uglavnom nije i ne bi trebalo biti kontroverzno da su u različitim kontekstima u konverzaciji na djelu posve različiti standardi toga da li govornici *doista kažu* da netko nešto zna: ono što ćemo rado nazvati znanjem u nekim kontekstima (»niskih standarda«), u drugim kontekstima (»visokih standarda«) nećemo smatrati znanjem. Invarijantist to ne mora nijekati, a ako je pametan niti neće. Ne mora i ne treba nijekati da je to vrlo korisna značajka naše upotrebe relevantnih rečenica. No, morat će zaniijekati da ti promjenjivi standardi koji određuju kada obični govornici uistinu *pripisuju* znanje i/ili kada u određenim smislu *imaju pravo* pripisivati znanje, odražavaju promjenjive standarde koji određuju kada i da li *istinito* pripisuju znanje, budući da se, ponovimo, za invarijantista *uvjeti istinitosti* relevantnih rečenica ne mijenjaju ni na koji relevantan način.

Tako shvaćen, kontekstualizam je stajalište prema pripisivanju znanja (rečenice pripisuju znanje nekom subjektu) i negiranju znanja – točnije, kontekstualizam je teza o njihovim uvjetima istinitosti. Dešavalo se da ta pozicija dovede do ispada ovog tipa: »Tvoj kontekstualizam uopće nije teorija o *znanju* nego tek teorija o *pripisivanju znanja*. Kao takva uopće nije dio epistemologije nego filozofije jezika.«

U odgovoru na taj tip optužbe može se reći mnogo toga, ali ograničit ću se samo na ovo. U mjeri u kojoj kontekstualizam/invarijantizam predstavlja pitanje ili problem u filozofiji jezika, taj dio filozofije jezika od presudne je važnosti za epistemologiju. Na smjer u kojemu ćemo poći u proučavanju znanja uvelike će utjecati naše razrješenje problema kontekstualizma i invarijantizma. Kontekstualizam, naime, otvara mogućnosti da se uhvatimo u koštac s problemima i zagonetkama u epistemologiji koji se, naravno, moraju odbaciti ako se kao ispravna pozicija prihvati invarijantizam. Kako bi i bilo drukčije? *Naravno* da će one koji se bave problemom slobode volje i determinizma itekako zanimati što to znači reći za neko djelovanje da je »slobodno«. Ako to može značiti različite stvari u različitim kontekstima, onda neprepoznavanje tog pomaka u značenju

... pobornik teorije relevantnih alternativa, ali vrlo je teško ocijeniti da li je kontekstualist. Ovdje se neću upuštati u dugu priču s nejasnim zaključkom koja govori o tome, nego ću se zadovoljiti time da uputim čitatelja na materijal koji najviše prosvjetljuje u tom pogledu: Vidi str. 191 (počinje odlomkom koji počinje ovako: »This brings me to the very important distinction...«) -196, Dretske, »Dretske's Replies«, u: Brian P. McLaughlin (ur.), *Dretske and His Critics* (Cambridge, MA: Blackwell, 1991). *Urednikova bilješka*: verzije kontekstualizma prihvaćaju i Williams i Longino u svojim oglecima u ovom zborniku.

može dovesti do raznih problema. Ako tog pomaka nema, i to je ključna informacija. U svakom slučaju, želimo znati što takve izjave znače. Slično, u proučavanju znanja važno je otkriti što znači reći da netko nešto zna. Ako to u različitim kontekstima može značiti različite stvari, onda neprepoznavanje takvih pomaka u značenju može dovesti do raznih problema u epistemologiji, ne samo u filozofiji jezika. Ako pak tog pomaka nema, onda ćemo sigurno na razne načine griješiti u pogledu znanja kao i u pogledu onoga »zna«, ako mislimo da se takvi pomaci događaju.

2. Kontekstualizam u pogledu drugih epistemičkih pojmova

Kontekstualizam, onako kako je opisan, teza je o rečenicama koje pripisuju i nijeću znanje. No, budući da postoje i drugi termini koji su analitički vezani za pojam znanja, treba očekivati da će se, ako je kontekstualizam u pogledu znanja istinit, pojaviti i odgovarajući pomaci u sadržaju rečenica s tim drugim terminima. Riječima Davida Lewisa (iako tamo ne govori o riječi »zna«), trebali bismo očekivati da će sadržaj rečenica koje pripisuju znanje i rečenica koje sadrže druge termine »ići ruku pod ruku«. ⁴ Na primjer, barem u prvoj aproksimaciji, »Moguće je da P_{ind}« ⁵ je istinita rečenica ako i samo ako njezin govornik ne zna da je P neistinito. ⁶ Ako kontekstualizam stoji, trebali bismo očekivati da, što se standardi znanja povisuju pa postaje sve teže smatrati neko vjerovanje znanjem, postane lakše da izjave o mogućnosti budu istinite. ⁷ A kako je

⁴ Lewis, *Counterfactuals* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973), str. 92; cijela rečenica i rečenice koje joj prethode a govore o vezi između sličnosti i kontrafaktičnih implikacija glasi: »Nisam jedan od onih filozofa koji se trude povući čvrsta razlikovanja na temelju koji ih nije sposoban izdržati. Umjesto toga, ja na klimavim temeljima pokušavam postaviti razlikovanja koja nisu čvrsta, i pritom tvrdim da se oni klimaju zajedno, a ne svaki posebno.«

⁵ Indeks »ind« ukazuje na to da to P treba biti u (engleskom, op. prev.) indikativu: u subjektivnom načinu (eng. *subjunctive*, konjunktivu u romanskim jezicima, op. prev.) izražavaju se sasvim drugačije mogućnosti. Rečenica »Moguće je da nisam trebao postojati« itekako ima smisla, dok je indikativ »Moguće je da ne postojim« bizaran.

⁶ Egzaktnija analiza te rečenice još uvijek bi sadržavala koncepciju znanja koja, iako kompliciranija, ne kvari moju poantu. Vidi DeRose, »Epistemic Possibilities«, *Philosophical Review* 100 (1991): 581-605 za jednu takvu egzaktniju analizu.

⁷ Više o kontekstualizmu i izjavama o mogućnosti vidi u drugom poglavlju, odjeljku V (»Contextualism and Epistemic Modal Statements«) moje doktorske disertacije ...

rečenica »Izvjесno je da P« par rečenice »Moguće je da P_{ind}« (»Izvjесno je da P« je istinito ako i samo ako je »Moguće je da P_{ind}« neistinito), trebali bismo očekivati da, kako se standardi znanja povisuju pa postaje sve teže da pripisivanja znanja budu istinita, istodobno postaje sve teže i da takvi izrazi impersonalne izvjesnosti budu istiniti.⁸

Kontekstualizam u pogledu *opravdanja* možemo konstruirati kao analogon onoga što nazivamo kontekstualizmom u pogledu znanja. Kontekstualist u pogledu opravdanja smatra da standardi za opravdano vjerovanje koje subjekt mora zadovoljiti kako bi rečenica koja opisuje njegovo vjerovanje kao istinito bila istinita, variraju s kontekstom. Odnos između znanja i opravdanja je kontroverzan, a nijedan od tih oblika kontekstualizma ne implicira jasno drugi. Ako netko smatra da je opravdanost nekog vjerovanja nužan uvjet da ono bude znanje, onda on može vjerovati da su ta dva kontekstualizma usko povezana: Možda standardi znanja variraju s kontekstom baš *zato* što standardi za opravdanje variraju s kontekstom. Međutim, danas većina prihvaća da je za znanje potrebno nešto više nego samo opravdano istinito vjerovanje, i moguće je da se u promjenjivim standardima za znanje odražavaju promjenjivi zahtjevi za to nešto više – osim, ili umjesto, promjenjivih standarda za opravdanje.

U daljnjem tekstu, kad budem pisao jednostavno »kontekstualizam«, mislit ću na kontekstualizam u pogledu znanja; kad budem htio upućivati na kontekstualizam u pogledu opravdanja ili nekog drugog epistemičkog pojma, to ću izrijekom naglasiti. Koliko mi je poznato, ni ja ni bilo koji kontekstualist, spomenut u prvom odjeljku, nismo ni prihvatili ni odbacili kontekstualizam u pogledu opravdanja.⁹

... *Knowledge, Epistemic Possibility, and Scepticism* (University of California, Los Angeles, 1990; međunarodni narudžbeni broj sveučilišnog mikrofilma 9035253) te moj članak »Simple *Might*'s Indicative Possibilities, and the Open Future«, *Philosophical Quarterly*, 1998, osobito treći odjeljak (»The Second Problem, the Context-Sensitivity of Knowledge, and the Methodology of Flat-Footed, 'All-in-One-Breath' Conjunctions«).

8 Iako rečenica »Izvjесno je da P« *jest* par rečenice »Moguće je da P_{ind}«, ona ne znači samo da govornik zna da P, jer je privremena analiza rečenice »Moguće je da P_{ind}«, kao puke stvari govornika, koji ne zna drugačije, samo prva aproksimacija i stoga nije sasvim ispravna. Za egzaktniji prikaz značenja rečenica »Izvjесno je da P« vidi moji članak »Simple *Might*'s«, osobito osmi odjeljak (»Izvjесno je da«). Izrazi oblika »S je siguran da...«, gdje je S subjekt – izrazi *osobne* izvjesnosti, odnosno sigurnosti – su, naravno, posve druga stvar.

9 U članku »Elusive Knowledge« Lewis izričito niječe da je opravdanje nužno i za znanje. Njemu je, naravno, i dalje otvoreno da bude kontekstualist u pogledu opravdanja, ali ako pođe tim putem, taj će kontekstualizam biti neovisan o njegovom kontekstualizmu u pogledu znanja.

3. Kontekstualizam nije teza o strukturi znanja ili opravdanja

David Annis u svom utjecajnom članku »A Contextualist Theory of Epistemic Justification«,¹⁰ iznosi ono što naziva »kontekstualizam« kao alternativu i fundacionalizmu i koherentizmu kad je u pitanju struktura opravdanja. Smatram da čak ni Annisov »kontekstualizam« nije strukturalna alternativa tim dvjema teorijama, nego ga je najbolje konstruirati kao oblik fundacionalizma. No, sada je ključno pokazati da »kontekstualizam« kako ga *ja* ovdje konstruiram sigurno nije teorija o strukturi znanja ili opravdanja. Zapravo, on je konzistentan i s fundacionalizmom i s koherentizmom.

Ako ste fundacionalist, onda, čak ako ste i kontekstualist, lako je moguće da pitanje koja vjerovanja treba smatrati bazičnima (tj. pitanje koja su vjerovanja opravdana u dovoljnoj mjeri da budu znanje, neovisno o svakoj potpori drugih vjerovanja), i/ili pitanje koliko mora biti snažna potpora vjerovanju u superstrukturi da bi se ono smatralo znanjem ili opravdanim vjerovanjem, smatrate stvarima koja variraju u skladu s obilježjima konverzacijskog konteksta. A ako ste koherentist, onda, čak ako ste i kontekstualist, vjerojatno ćete smatrati da su to, u koliko snažnoj koherenciji vjerovanja moraju biti da bi ih se smatralo znanjem (ako su istinita), odnosno vjerovanjem, stvari koje variraju s kontekstom. Teorije obaju strukturalnih tabora svakako će biti obojene kontekstualizmom. No, kontekstualizam sam po sebi nije strukturalna alternativa, niti na bilo koji očit način daje prednost jednoj ili drugoj strukturalnoj alternativni.

4. Kontekstualizam »subjekta« protiv kontekstualizma »pripisivača«

Neki autori razlikuju »kontekstualizam subjekta« od »kontekstualizma pripisivača« ili koriste neznatno drukčije nazive kojima označavaju isto razlikovanje.¹¹ Tu je osnovno pitanje jesu li promjenjivi standardi, koje

¹⁰ David Annis, »A Contextualist Theory of Epistemic Justification«, *American Philosophical Quarterly* 15 (1978): 213-19.

¹¹ Dosad to nisam vidio otisnuto, iako sam čitao nekoliko članaka u rukopisima koji prave to razlikovanje, od kojih neki čak i upravo tim nazivima. (Kad se koriste ...

subjekt mora zadovoljiti da bi se smatralo da zna, relativni ovisno o kontekstu tog subjekta ili pak ovisno o kontekstu pripisivača – osobe koja opisuje subjekta kao onoga tko zna ili ne zna. Treba biti jasno da je ono što *ja* nazivam »kontekstualizam« oblik onoga što to društvo naziva »kontekstualizam pripisivača«. No, vrijedi ukratko opisati ono što oni smatraju »kontekstualizmom subjekta«, kako bi ga se razlikovalo od onoga što ja ovdje nazivam »kontekstualizam«.

Neki »kontekstualisti subjekta« ukazuju na primjere u kojima obilježja okoline tobožnjeg subjekta znanja, koja ne čini nijedan dio njegovog svjedočanstva za relevantno vjerovanje, a za koje subjekt čak ne mora znati, utječu na to da li subjekt zna. Primjerice, u primjeru Carla Ginet s lažnim sjenikom, o kojem se naveliko raspravljalo,¹² ako subjekt prolazi područjem punim lažnih sjenika, tako vjernih da bi ga zavarali da je naišao na njih, ali srećom naiđe na jedini pravi sjenik u okolici, a pouzdano vjeruje da vidi sjenik, onda većina autora smatra da subjekt ne zna da ono što vidi jest sjenik. No, pretpostavljam da bi u normalnoj situaciji, u kojoj nema lažnih sjenika, znao da je to sjenik. Čini se da prisutnost lažnih sjenika subjektu tu oduzima znanje, iako subjekt ne zna za lažne sjenike i čak nije naišao ni na jedan takav sjenik. Ja prihvaćam intuicije na koje se poziva taj primjer: ne znate onda kad je u okolici puno lažnih sjenika, ali znate u normalnoj situaciji. Pitanja znanja tako su relativna ovisno o subjektovom »kontekstu«, pri čemu se riječ »kontekst« koristi da bi se opisale takve vanevidencijske značajke subjektove situacije. Ako, dakle, prihvatiti to znači biti kontekstualist subjekta, onda me učlanite u klub. No, mislim da je bolje rezervirati oznaku »kontekstualizam« za kontroverzniju tezu opisanu u prvom odjeljku.

Drugi »kontekstualisti subjekta« naglašavaju obilježja subjektovog *konverzacijskog* konteksta: koliko je važno da strane u raspravi, u kojoj subjekt možda sudjeluje, budu u pravu u pogledu predmeta rasprave (koliko riskiraju)? Što se dogodilo u raspravi u kojoj je subjekt možda

... baš ti nazivi, njihova upotreba *može* biti izvedena iz mog razlikovanja između »subjektnih činilaca« i »pripisivačevih činilaca« u drugom dijelu DeRose, »Contextualism and Knowledge Attributions«.)

¹² Poznato pojavljivanje tog slučaja je u Alvin Goldman, »Discrimination and Perceptual Knowledge«, *The Journal of Philosophy* 73 (1976): 771-91. Na str. 252 u Stine, »Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure« navedeno je da Goldman taj primjer pripisuje Ginetu.

sudjelovao? U kojoj »zajednici« subjekt djeluje i koji su epistemički standardi prikladni za ciljeve i svrhe te zajednice? Mislim da su obilježja konverzacije na koja ukazuju ti kontekstualisti subjekta takva da utječu na to jesu li pripisivanja znanja istinita, ali mislim da su tu važna obilježja konteksta *pripisivača*. Pretpostavimo da vi i ja vodimo raspravu u kojoj primjenjujemo veoma visoke epistemičke standarde. Možda raspravljamo o nečemu vrlo važnom, što zahtijeva velik oprez, i to pokazujemo tako što smo rekli da primjenjujemo tako visoke standarde. Iako, dakle, imamo dovoljno evidencijske potpore za vjerovanje o kojem raspravljamo da bismo, u običnijem kontekstu, smatrali da je to znanje, i vi i ja nijećemo da to jest znanje. Sada pretpostavimo da ja otvorim pitanje zna li Mary, naša prijateljica koja ne prisustvuje raspravi, to o čemu raspravljamo. Pretpostavimo, nadalje, da vi znate da Mary ima potpuno istu dokaznu potporu za naše vjerovanje, ali da sve to nije važno njoj ili onima s kojima trenutno razgovara, te se nalazi u kontekstu u kojemu se primjenjuju prilično opušteni epistemički standardi. Trebamo li opisati Mary kao onu koja zna? Čini se da ako ne mislite da *mi* znamo, a Mary je u posjedu iste evidencijske potpore kao i mi, onda ni nju ne biste trebali smatrati onom koja zna. Standarde tu postavljaju obilježja pripisivačeva položaja. Naravno da ćemo u neke svrhe možda htjeti ocijeniti subjektovo vjerovanje u odnosu na standarde koje postavljaju obilježja njegova konteksta. No, ništa u pripisivačevu kontekstualizmu to ne isključuje: među mnogim standardima koje govornikovom kontekst može odabrati jesu i oni relevantni za subjektov kontekst.

5. Kratka povijest kontekstualizma

Teorije prema kojima postoje dva smisla riječi »znati« – »slab« ili »običan« smisao, i »jak« ili »filozofski« smisao, koji je mnogo zahtjevniji – mogu se smatrati graničnim slučajevima kontekstualističkih stajališta. Znamenit je po obrani toga gledišta Norman Malcolm u svom članku »Knowledge and Belief« iz 1952. godine.¹³ Suvremeni kontekstualisti ne misle, iz razloga koje ću dotaknuti u sedmom odjeljku, da samo dva skupa epistemičkih standarda upravljaju uvjetima istinitosti pripisivanja znanja, nego postavljaju mnoge različite standarde.

¹³ Norman Malcolm, »Knowledge and Belief«, *Mind* 51 (1952): 178-89.

U važnom radu o znanju i skepticizmu početkom i sredinom 1970-ih godina, koji je kulminirao u knjizi *Ignorance* iz 1975. godine,¹⁴ Peter Unger tvrdio je da, ako zaista želimo nešto znati, moramo biti u *vrlo* jakoj epistemičkoj poziciji kad je riječ o tom iskazu – štoviše, toliko jakoj da je nemoguće da itko ikad bude u boljoj poziciji u tom pogledu od one u kojoj smo mi. Iako tada ta terminologija još nije bila uspostavljena, uglavnom zato što još nije bilo kontekstualističke alternative, Unger je tamo branio *skeptički invarijantizam*. To je oblik invarijantizma jer je, kad je riječ o uvjetima istinitosti pripisivanja znanja, Unger tvrdio da pripisivanjem znanja upravlja jedan jedini skup epistemičkih standarda, neovisno o tome u kojem se kontekstu izriču. A taj je invarijantizam *skeptički* jer se u njemu smatra da su ti standardi veoma zahtjevni. (Neskeptički invarijantizam je, dakle, invarijantizam koji standarde koji upravljaju uvjetima istinitosti pripisivanja znanja drže konstantnima, ali dovoljno niskima.) Unger je izveo skeptičke zaključke koje takvo stajalište prirodno implicira. Pritom je važno da je Unger *priznao* da promjenjivi standardi znanja upravljaju našom upotrebom rečenica u obliku »S zna da P«, ali nije prihvatio kontekstualizam, jer je tvrdio da su ti promjenjivi standardi jedini standardi za sve što je *prikladno reći* da S zna; uvjeti istinitosti za tu rečenicu su, kako sam rekao, prema Ungerovu mišljenju konstantni i *veoma* zahtjevni. Skeptik je, dakle, upravo kad kaže da ne znamo, a rekli smo nešto neistinito (iako možda prikladno) i tvrdimo da to znamo, čak i u običnoj, nefilozofskoj raspravi. Ta pozicija, invarijantizam, prema uvjetima istinitosti (bio taj invarijantizam skeptički, poput Ungerova, ili neskeptički), u kombinaciji s varijabilnim standardima za zajamčeno tvrđenje, veliki je suparnik kontekstualizma. Taj »suparnik« je, međutim, bio prvi: rana kontekstualistička stajališta kasnih 1970-ih i ranih 1980-ih – kao što je ono Davida Lewisa u jednom kratkom odjeljku njegovog članka »Score-keeping in a Language Game« iz 1979. (vidi bilješku 3) i u kontekstualističkim verzijama pristupa relevantnih alternativa – razvila su se uglavnom kao odgovor na tu Ungerovu invarijantističku teoriju.

Barry Stroud kasnije je, u drugom poglavlju svoje važne knjige *The Significance of Philosophical Scepticism* iz 1984. godine,¹⁵ iako nije zagova-

¹⁴ Peter Unger, *Ignorance: A Case for Scepticism* (Oxford: Oxford University Press, 1975). U toj knjizi sadržani su, s nekim poboljšanjima, Ungerovi važni članci u časopisima iz ranih 1970-ih, a dodan je i nov materijal.

¹⁵ Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

rao skeptički invarijantizam, htio braniti to stajalište tako što se pozivao na zamisao da promjenjivi standardi koji, čini se, mogu upravljati uvjetima istinitosti pripisivanja znanja, možda zapravo upravljaju samo njihovim uvjetima zajamčenog tvrđenja.

Prema vrlo zapaženom gledištu o znanju, takozvanom pristupu »relevantnih alternativa« (RA), koje je ušlo u opticaj sredinom i krajem 1970-ih, glavni sastojak koji se mora dodati istinitom vjerovanju da bi ono postalo znanje jest da onaj tko vjeruje mora moći isključiti relevantne alternative onome u što vjeruje. Smatra se da je raspon alternativa, ili kontrarnih iskaza, za koje se vjeruje da su relevantne, osjetljiv na čitav niz činilaca. Mnoge pristaše pristupa relevantnih alternativa smatraju da pitanje koje su alternative relevantne može biti osjetljivo na konverzacijski kontekst pripisivača znanja. Time dolazimo do kontekstualističke verzije teorije relevantnih alternativa. Među najzapaženijim primjerima RA iz sredine 1970-ih, Stine je jasno zagovarao kontekstualističku verziju RA, a Alvin Goldman u svom važnom članku »Discrimination and Perceptual Knowledge«, opisujući kontekstualističku i invarijantističku verziju RA dao je prednost kontekstualističkoj verziji. Kasnije je Stewart Cohen razvio izriječom kontekstualističku verziju RA.¹⁶ Međutim, iako se kontekstualistička verzija RA najčešće zagovarala, a vjerojatno je i najbranjivija manifestacija te teorije, RA može imati i invarijantistički oblik. Ako smatrate da raspon relevantnih alternativa nije osjetljiv na konverzacijski kontekst niti na pripisivača znanja, nego samo na činioce o tobožnjem subjektu znanja i njegovoj okolini, rezultat je invarijantistički oblik RA. (Neki će takve verzije RA nazvati »kontekstualizam subjekta«, ali, kako smo primijetili u prethodnom odjeljku, ono što ja zovem »kontekstualizam« tek je ono što zagovornici tog razlikovanja zovu »kontekstualizam pripisivača«.)¹⁷

U Ungerovoj knjizi *Philosophical Relativity* iz 1984. godine nalazi se tada – a i još neko vrijeme, kad smo već kod toga – vjerojatno najpotpunije izlaganje kontekstualističkog stajališta. No, iako je u toj knjizi Unger promijenio mišljenje u odnosu na svoje skeptičke radove iz razdoblja knjige *Ignorance*, u *Philosophical Relativity* on ne zagovara kontekstualizam.

¹⁶ Vidi osobito Cohen, »How to be a Fallibilist«.

¹⁷ Više o odnosu RA-a i kontekstualizma u drugom dijelu DeRose, »Contextualism and Knowledge Attributions«, također i u DeRose, »Relevant Alternatives and the Content of Knowledge Attributions«, *Philosophy and Phenomenological Research* 56 (1996): 193-7.

Umjesto toga, on brani »relativistički« zaključak da su kontekstualizam i njegova ranija invarijantistička gledišta koja su vodila u skepticizam jednako dobre teorije, a da nikakva činjenica ne može presuditi koje je stajalište ispravno. Ungerov relativizam, koji on brani razmatranjem o paritetu, prema kojemu su prednosti i nedostaci kontekstualizma, odnosno invarijantizma, u ravnoteži, tako da nema pobjednika, opasno je braniti: svaki kontekstualist koji uspije pobijediti invarijantizam automatski pokorava i Ungerov relativizam, kao svoj korolar, a isto se događa i kod invarijantista koji iznese uspješan argument protiv kontekstualizma. No, invarijantističkog suparnika kontekstualizmu Unger tamo postavlja vrlo pažljivo, a pridružuje mu argument da je on barem ravnopravan kontekstualizmu, iako ne i nadmoćan. Svojim člankom »The Cone Model of Knowledge« iz 1986. godine (vidi bilješku 3) Unger konačno pristupa taboru kontekstualista, ali ne pobija svoje prijašnje argumente prema kojima je invarijantizam barem ravnopravan kontekstualizmu, ako ne i nadmoćan. Borba protiv invarijantističkog rivala, koju je Unger organizirao, ostaje glavnom zadaćom kontekstualista.

6. Kontekstualizam i skepticizam

Kontekstualističke teorije pripisivanja znanja gotovo su beziznimno stvarane s jednim okom uprtim prema cilju da se na neki način odgovori na filozofski skepticizam. Mnogi od najjačih skeptičkih argumenata, naime, prijete da će pokazati kako jednostavno ne znamo ono što obično mislimo da znamo. Tako oni prijete da će doći do zapanjujućeg rezultata da nikad, ili gotovo nikad, istinito ne pripisujemo znanje sebi ili drugim običnim smrtnicima.

Međutim, prema kontekstualistima, skeptik u iznošenju svog argumenta manipulira semantičkim standardima znanja, čime stvara kontekst u kojem može *istinito* reći da ne znamo ništa ili znamo vrlo malo toga. Kad se standardi na taj način podignu, mi *ispravno* osjećamo da možemo tek neistinito tvrditi da znamo takvo što, kao na primjer da imamo ruke. Što nas onda čudi? Zašto jednostavno ne prihvatimo skeptikov zaključak, i sukladno njemu odustanemo od pripisivanja takvog znanja sebi i drugima? Zato što, nastavlja kontekstualist, uviđamo i ovo: Čim se nađemo u običnijim konverzacijskim kontekstima, ne samo da će naša tvrdnja da znamo upravo ono što skeptik niječe da znamo, biti istinita, nego bismo

griješili kad bismo *nijekali* da te stvari znamo. Nije li i skeptikovo nijekanje onda jednako neistinito? Zar ne bismo jednako istinito, uz prisutnost skeptika, tvrdili da znamo?

Prema kontekstualističkom rješenju, tada ne uviđamo kako je skeptikovo nijekanje da znamo razne stvari savršeno *kompatibilno* s našim uobičajenim tvrdnjama da iste te iskaze znamo. Čim to shvatimo, vidjet ćemo kako *i* skeptikovo nijekanje znanja *i* naše uobičajeno pripisivanje znanja može biti ispravno.

Na taj se način, nadamo se, naše uobičajene tvrdnje da znamo mogu sačuvati od naizgled snažnog skeptikovog napada, a istodobno se objašnjava i uvjerljivost skeptičkog argumenta. Činjenica da skeptik može postaviti veoma visoke standarde kojima nismo dorasli, naime, ne tendira pokazati da ne zadovoljavamo opuštenije standarde koji su primjereni uobičajenim konverzacijama i raspravama.

Uspjeh takvog pristupa skepticizmu oslanja se prije svega na kontekstualistovu sposobnost da objasni kako skeptik u svom izlaganju argumenta podiže standarde znanja. Ako se takvo objašnjenje može uspješno sagraditi, takvo razrješenje skepticizma može biti vrlo privlačno i može biti snažan motiv za prihvaćanje kontekstualizma.¹⁸

7. Kontekstualistički pristup skepticizmu i onome što se događa u konverzaciji

No, iako je filozofski skepticizam privukao veliku pažnju kontekstualista, potporu kontekstualizmu valja potražiti i – možda i prvenstveno – u tome kako se riječ »zna« upotrebljava u nefilozofskoj konverzaciji. Naime, kako sam već istaknuo, izgleda da riječ »zna« doista upotrebljavamo različito u različitim kontekstima, što je fenomen koji barem površinski kao da obećava značajnu potporu kontekstualizmu. A kontekstualistovo pozivanje na promjenjive standarde znanja u njegovom razrješenju skepticizma s pravom se čini nemotiviranim i *ad hoc*, ako nemamo nezavisnog razloga misliti da dolazi do takvih pomaka u sadržaju pripisivanja znanja.

¹⁸ Više o kontekstualističkom pristupu skepticizmu u DeRose, »Solving the Skeptical Problem«.

Osim toga, ako se standardi znanja pomiču nagore samo u prisustvu skeptičkih argumenata, kontekstualistovo rješenje skeptičkih zagonetki možda je nepravedno prema utjecaju koji na nas imaju takvi argumenti. Zašto? Pa, prilično prirodna reakcija na skeptičke argumente je pretpostaviti da nas oni potiču na povisivanje spoznajnih standarda. U većini uvodnih kolegija, neovisno o njihovoj veličini, na kojima sam studentima izlagao skeptičke argumente, neki od studenata bi krenuli s takvom analizom snage tih argumenata. Obično bi predložili neku verziju teorije »dva smisla riječi 'zna'«, koju sam spomenuo u petom odjeljku. Ta dva pretpostavljena smisla studenti ponekad nazivaju »slabim« i »jakim«, ponekad »niskim« i »visokim«, a nekad »normalnim« i »visokooktanskim« smislom. Međutim, iako mnogi posumnjaju da skeptik na neki način »mijenja temu«, on to nikako ne čini nama naočigled – što se vidi iz činjenice da neki studenti na većini uvodnih kolegija odbijaju prihvatiti da se događa nešto tome slično. No, da postoji samo dva smisla riječi »zna« – jedan normalan i uobičajen, a drugi veoma snažan, koji se uvodi samo u kontekstima u kojima se raspravlja o filozofskom skepticizmu – vjerojatno bi nam bilo posve jasno da skeptik, kad počne upotrebljavati riječ »zna« u »visokooktanskom« smislu, čini nešto sasvim novo; vjerojatno bi bilo prilično očito da nama iza leđa »mijenja temu«, pa ti argumenti ne bi predstavljali prijetnju našem uobičajenom znanju. Ako pak, kako drže današnji kontekstualisti, standardi znanja variraju ovisno o kontekstu čak i u običnim, nefilozofskim konverzacijama, a skeptik se koristi mehanizmima za podizanje epistemičkih standarda koji su nam poznati iz takvih običnih konverzacija, onda izgleda mnogo vjerojatnije da će nam se skeptički argument učiniti prijetećim prema našem (obično zvanom) znanju, budući da će skeptikova upotreba riječi »zna« mnogo vjerojatnije proći kao ono što se obično događa s upotrebom tog termina. Kako piše Stine: »Bitna značajka našeg pojma znanja jest da su čvršći kriteriji prikladni u različitim kontekstima. Jedna stvar je ulični susret, druga stvar je učionica, treća sudnica – a tko će reći da četvrta ne može biti filozofska rasprava? ... Možemo istaknuti da su neki filozofi u svojim standardima veoma perverzni (prema *nekom* ekstremnom standardu, ima razloga da se misli da naposljetku ipak postoji zli demon) – ali nije opravdano ići tako daleko i reći da je njihova perverzija rastegnula pojam znanja preko granica raspoznatljivosti – oni su zapravo doprinijeli jednom bitnom obilježju toga pojma« (Stine, str. 254).

8. Prigovor zajamčenog tvrđenja

Kako je spomenuto u prvom odjeljku, pitanje koje dijeli invarijantiste i kontekstualiste nije da li u različitim konverzacijskim kontekstima posve različiti standardi upravljaju time *hoće li* obični govornici *reći* da netko nešto zna. *Naravno*, za ono što s veseljem nazivamo znanjem u nekim kontekstima (s »niskim standardima«) nijekat ćemo da je znanje u drugim kontekstima (s »visokim standardima«). Pitanje je da li ti različiti standardi za ono kad obični govornici pripisuju znanje i/ili za ono kad u nekom smislu *zajamčeno* pripisuju znanje, odražavaju promjenjive standarde za ono kad *istinito* pripisuju znanje ili bi to učinili.

Kontekstualist će se pozvati na parove slučajeva u kojima se čini da standardi znanja variraju: slučajeve s niskim standardima u kojima govornik, kako se čini, istinito pripisuje znanje subjektu, sparit će sa slučajevima s visokim standardima u kojima drugi govornik u posve različitom i zahtjevnijem kontekstu, kako se čini, istinito opisuje istog tog subjekta kao nekoga tko ne zna. Ako kontekstualist dobro odabere takav par slučajeva, stvorit će se prilično jaka intuicija da je i jedna i druga tvrdnja istinita, barem kad ih se razmatra odvojeno.

Invarijantist, naravno, ne može prihvatiti da su obje tvrdnje istinite pa mora negirati jednu prilično jaku intuiciju. No, često se tvrdi da zamisao o promjenjivim standardima pri zajamčenom tvrđenju pripisivanja znanja invarijantistu može pomoći da objasni i odbaci njemu neprijateljsku intuiciju.

Kako? Pa, u filozofiji se pokazalo općenito plodno odbacivati pojedine intuicije sredstvom koje možemo korisno nazvati *manevri zajamčenog tvrđenja* (MZT). Takvi manevri uključuju objašnjenje zašto neka intuicija može izgledati neistinito u određenim okolnostima u kojima je zapravo istinita, i to tako da se pozivaju na činjenicu da bi izjava bila neprikladna ili nerazložna u danim okolnostima. Ideja tog manevra je da to nezajamčeno tvrđenje onda pobrkamo s neistinitošću. Alternativno, ali manje uobičajeno, intuicija da je neka tvrdnja istinita može se odbaciti tako da se ustvrdi da je ta tvrdnja razložna ali neistinita, pa tu zajamčeno tvrđenje pobrkamo s istinitošću. U oba slučaja, manevar se temelji na ispravnom uvidu da su uvjeti istinitosti i uvjeti zajamčenog tvrđenja dvije posve različite stvari, ali da ih često možemo pobrkati. Prema možda najčešćem prigovoru kontekstualizmu – prigovoru o zajamčenom tvrđenju – kontekstualist

je pobrkao promjenu u uvjetima znanja kod zajamčenog tvrđenja s promjenom u njihovim uvjetima istinitosti.

Da bismo ocijenili snagu tog važnog prigovora, trebamo pokušati izraditi neke smjernice za pravilnu upotrebu MZT-ova. Prema kraju, u sljedećem odjeljku, istražiti ćemo jedan uspješan, a zatim jedan nepopravljivo neuspješan primjer takvih manevara. U desetom odjeljku ćemo zatim pokušati izvući neke opće pouke o uvjetima pod kojima takve maneuvre treba shvatiti ozbiljno. Tada ćemo, u jedanaestom odjeljku, biti u položaju u kojem ćemo moći ocijeniti snagu invarijantistove upotrebe prigovora kontekstualistima iz zajamčenog tvrđenja.

9. Manevri zajamčenog tvrđenja, dobri i loši

Kad govornik zna da P , može izgledati nekako pogrešno, a nekima i naprosto neistinito, kad bi on rekao: »Moguće je da P_{ind} «. Pretpostavimo, na primjer, da Kelly dobro zna da je neka knjiga u njezinom uredu. Pretpostavimo da Tom želi posuditi tu knjigu i upita Kelly da li je knjiga u njenom uredu. Sada se čini da bi bilo nekako pogrešno kad bi Kelly izjavila: »Moguće je da je knjiga u mom uredu.« I doista, predteorijski rečeno, postoji određena sklonost da se misli da one kaže nešto neistinito. Takve sklonosti, ako ih se ne obuzda, mogu nas dovesti u iskušenje da prihvatimo teoriju o iskazu »Moguće je da P_{ind} « koja kaže »Ne znam nijedan način« (NZNN), i prema kojoj:

NZNN: S-ova tvrdnja »Moguće je da P_{ind} « je istinita ako (1) S ne zna da je P neistinito i (2) S ne zna da je P istinito.

No, mislim da se tom iskušenju valja otrgnuti, jer ispravno objašnjenje glasi »Ne znam da vrijedi drugačije« (NVD):

NVD: S-ova tvrdnja »Moguće je da P_{ind} « je istinita ako (1) S ne zna da je P neistinito.¹⁹

¹⁹ Što je na pravom putu (putu NVD), ali nije ispravno ovako kako stoji. Vidi DeRose, »Epistemic Possibilities«, za moj najbolji pokušaj suočavanje s uvjetima istinitosti rečenica »Moguće je da P_{ind} «.

Prema NVD-u, Kelly u našem primjeru tvrdi istinu. Sklonost da se misli kako ona govori neistinu može se objasniti kako slijedi. I »P« i »Znam da P« su jače od – impliciraju ali njih ne implicira – »Moguće je da P_{ind}«, prema NVD-u. Postoji jedno veoma općenito konverzijsko pravilo koje kaže da, kad ste u takvom položaju da tvrdite jednu od dvije stvari, onda, ako je sve ostalo jednako, ako tvrdite bilo koji od njih, tvrdite onu jaču. Kad netko poput Kelly zna da P, onda je obično u takvom položaju da može tvrditi kako zna da P, a uvijek je u takvom položaju da može tvrditi samo P. Prema pravilu »Tvrditi jače« trebao bi, dakle, tvrditi jednu od te dvije stvari, a ne nepotrebno slabo »Moguće je da P_{ind}«. Reći ono slabije znači dati neprikladnu izjavu, i tu nezajamčenost tvrđenja onda brkamo s neistinitošću. U sljedećem odjeljku vidjet ćemo razloge da se misli kako je taj primjer MZT-a sasvim uvjerljiv. No, i prije nego smo dali te razloge, nadam se da ćete moći osjetiti da je taj manevar uspješniji od sljedećeg MZT-a.

Pretpostavimo da neki poludjeli filozof jezika brani stajalište prema kojemu se među uvjetima istinitosti rečenice »S je neženja« ne nalazi takav uvjet koji bi značio da je S neoženjen; umjesto toga, ta izjava je istinita akko je S muškarac. Možda mislite da to stajalište pobijaju neke činjenice, primjerice da mi, govornici svog jezika imamo jaku intuiciju da su rečenice oblika »S je neženja« neistinite kad govore o oženjenim muškarcima, i da u svom jezičkom ponašanju, za muškarca za kojeg vjerujemo da je oženjen ne kažemo da je neženja, štoviše ići ćemo tako daleko da nijećemo da je on neženja. No, našem zamišljenom filozofu, iako poludjelom, ostaje još mogućnosti. Pretpostavimo da te činjenice pokuša odbaciti kako slijedi: »Kad je S oženjen, neprikladno je ili nezajamčeno tvrditi 'S je neženja'. To nezajamčeno tvrđenje pobrkali smo s neistinitošću. To objašnjava zašto takve tvrdnje smatrano neistinitima kad ih se izreče o oženjenim muškarcima, i zašto o oženjenim muškarcima takve tvrdnje ne izričemo.«

10. Uvjeti za uspješnu upotrebu manevara zajamčenog tvrđenja

Taj drugi MZT – izveden u obranu čudačke teorije o značenju riječi »neženja« – je, nadam se da ste to osjetili, ludo neuspješan. Nema sumnje da je tome tako dijelom i zato što je ponuđen u obranu takvog teorijskog

gubitnika – teorije za koju je teško i zamisliti kakvu bi moguću pozitivnu potporu mogla imati. No, za naše je svrhe važno je uočiti jedan dublji razlog zbog kojeg taj defanzivni manevar tu nema snage. To je primjer opće sheme koja se, ako je dopustimo, može koristiti za odviše lagano odbacivanje protuprimjera *svakoj* teoriji o uvjetima istinitosti rečeničnih oblika u prirodnom jeziku. Svaki put kad se suočite s očiglednim protuprimjerom – kad vaša teorija kaže da je istinito ono što izgleda neistinito, ili kad kaže da je neistinito ono što izgleda istinito – ono što izgleda istinito (odnosno neistinito) vrlo lako možete samo pripisati zajamčenom (odnosno nezajamčenom) tvrđenju te rečenice u okolnostima koje su problematične za vašu teoriju. Ako dopustimo takve maneuvre, potpuno ćemo izgubiti sposobnost da na koristan način provjeravamo teorije primjerima. Tako lako dopustiti teorijama da se otrgnu s lanca tobožnjih primjera bilo bi katastrofalno.

Znači li to da bismo trebali posve prestati vjerovati MZT-ovima? Ne. Brojne razlike između prvog i drugog primjera za MZT iz prethodnog odjeljka uputit će nas na to, kad se takvim manevrima može dati legitimitet. Razmotrimo, dakle, sljedeće značajke prvog primjera – manevara u korist pristupa NVD rečenici »Moguće je da P_{ind} «.

Prvo, kad govornik zna da P , iako se doista čini pogrešno a nekima se može činiti i neistinito da on kaže »Moguće je da P_{ind} «, čini se jednako loše – zapravo još gore – a svakako izgleda neistinito, da on kaže: »Nemoguće je da P_{ind} « ili »Nije moguće da P_{ind} «. No, čini se posve nevjerojatno da je i »Moguće je da P_{ind} « i »Nije moguće da P_{ind} « bude neistinito, pa imamo razloga vjerovati da *nešto* ovdje nije onako kako izgleda. Morat ćemo, znači, objasniti taj privid neistinitosti nečega koji nas ovdje navodi na krivi put. Za razliku od toga, u problematičnim slučajevima sulude teorije o neženji (onima s oženjenim muškarcima), nemamo takav pritisak da objasnimo sve privid: Čini se da je pogrešno za oženjene muškarce reći da su neženje, a čini se da je istinito za njih reći da nisu neženje. Čini se, dakle, da tu nema problema. Već iz toga vidimo da je intuicija o neistinitosti, koju neki ljudi imaju o rečenici »Moguće je da P_{ind} « kad njezin govornik zna da P , bolji kandidat za objašnjenje pomoću MZT-a nego što su to intuicije o neistinitosti kad je riječ o primjeni rečenice »S je neženja« na oženjene muškarce.

Drugo, s tim usko povezano, manevar koji smo koristili u obrani NVD-a može se pozvati na stvaranje *neistinite implikature* pri objašnjenju neistinitosti. Uz pretpostavku da vrijedi pravilo »Tvrđiti jače«, tvrditi

»Moguće je da P_{ind} « stvorit će ono što se, slijedeći H. P. Gricea, počelo nazivati *implikatura*, što znači da govornik ne zna da P .²⁰ Implikatura nije dio »onog što je rečeno« tvrdnjem, da se poslužimo Griceovim omiljenim izrazom, nego nešto što se tvrdnjem prenosi. Kod rečenice »Moguće je da P_{ind} « slušatelj može, pod pretpostavkom da govornik slijedi pravilo »Tvrđiti jače«, izračunati da govornik ne zna da P , jer kad bi znao, rekao bi da zna da P , ili bi barem rekao da P , umjesto da kaže nepotrebno slabo »Moguće je da P_{ind} «. Ako, dakle, govornik prekrši to konverzacijsko pravilo i kaže »Moguće je da P_{ind} «, a zna da P , onda bi – iako ne bi rekao ništa neistinito – prenio neistinitu implikaturu da ne zna da P .

Većina očito djelotvornih MZT-a uključuju odbacivanje prividne neistinitosti tvrdnje pozivanjem da stvaranje neistinite implikature. To ne začuđuje. Kad se nešto *neistinito* doista prenosi tvrdnjom, ne čudi da to možemo pobrkati s time da je sama tvrdnja neistinita.

Što s obranom lude teorije o »neženji«? Kako stvari stoje, ona se u svom odbacivanju prividne neistinitosti ne poziva na stvaranje neistinite implikature. Ne, ona je instancija onoga što bismo mogli nazvati »manevrom jedva zajamčenog tvrdjenja« – što je MZT koji jednostavno odbacuje problematične intuicije o neistinitosti time što smatra da su relevantne tvrdnje nerazložne ili odbacuje intuicije o istinitosti tako što se poziva na zajamčeno tvrdjenje relevantnih tvrdnji, a da ne objašnjava dalje *zašto* su istinite tvrdnje nerazložne, a neistinite razložne.

No, time se samo objašnjava navedena obrana te teorije. Mogli bismo je, međutim, pojačati tako da se pozovemo na stvaranje implikatura. Pretpostavimo da naš poludjeli filozof postane još snalažljiviji i počne tvrditi sljedeće: »Postoji konverzacijsko pravilo koje kaže da ne smijete tvrditi 'S je neženja' kad je S oženjen. Kada, dakle, izreknete takvu tvrdnju, vaš slušatelj – pretpostavljajući da se držite tog pravila – shvatit će da je S neoženjen. Izricanje takve tvrdnje će, dakle, stvoriti implikaturu prema kojoj je S neoženjen. Ako je S oženjen, ta implikatura je neistinita. To objašnjava zašto takve tvrdnje smatramo neistinitima kad se odnose na oženjene muškarce: Pobrkali smo neistinitost implikature koju tvrdnja stvara s neistinitošću same tvrdnje.« Tako se ta luda teorija o »neženji« može braniti pozivanjem na implikature.

²⁰ Vidi osobito »Logic and Conversation«, u: H. P. Grice, *Studies in the Way of Words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

Međutim, s tom strategijom postoje dva problema. Prvi problem je usko povezan s našim prvim razlikovanjem između dva MZT-a. Naš poludjelji filozof ne samo da mora odbaciti intuicije o neistinitosti – za njegovu su teoriju problematične i intuicije o istinitosti. Kad za oženjenog muškarca kažemo da nije neženja, to izgleda istinito, ali je prema toj ludoj teoriji neistina. Čak i ako možete dati neko dobro objašnjenje zašto bi ta tvrdnja stvorila neku istinitu implikaturu, to, čini se, ne bi puno pomoglo. Zar ne želimo izbjeći neistinitost i u onome što impliciramo i (pogotovo!) u onome što zapravo kažemo? Tako se čini da bi bilo nezajamčeno tvrditi ono neistinito, čak i kad se time stvara istinita implikatura. Stoga nije ni čudo da većina očigledno uspješnih MZT-a uključuje odbacivanje prividne neistinitosti pozivanjem na stvaranje neistinite implikature; nije mi poznat nijedan koji bi prividno istinitu tvrdnju odbacio pozivanjem na istinite implikature.

Konačno, životno važno razlikovanje između dva MZT-a odnosi se na to *kako* oni objašnjavaju stvaranje implikatura na koje se pozivaju. Obrana NVD-a koristila se vrlo općenitim konverzacijskim pravilom – »Tvrđiti jače« – koje se primjenjuje na tvrdnje s bilo kojim sadržajem.²¹ To općenito pravilo, zajedno s NVD-ovim objašnjenjem sadržaja tvrdnje »Moguće je da P_{ind} «, stvara implikaturu da S ne zna da P. Za razliku od toga, obrana lude teorije o riječi »neženja« oslanja se na postuliranje *posebnog* pravila koje se odnosi samo na tvrdnje koje uključuju termin »neženja«. Opet, tu se pojavljuje opasnost da bude prelagano odbaciti intuicije. *Svaka* teorija koja ispušta ono što je zapravo uvjet istinitosti za neki tip tvrdnje mogla bi jednostavno uvesti uvjet koji nedostaje u izvodu, ne kao uvjet istinitosti nego kao uvjet zajamčenog tvrđenja koji stvara neko posebno pravilo koje se odnosi samo na tvrdnje koje sadrže relevantan termin, da bi zatim odbacila intuicije o neistinitosti koje će se neizbježno obrušiti na tu teoriju. Ako dopustimo takve poteze, teško je vidjeti kako bismo mogli razlučiti uvjete istinitosti od uvjeta zajamčenog tvrđenja. Međutim, implikature potrebne za zaštitu od očiglednih protuprimjera vašoj teoriji nije tako lako stvoriti pomoću *općih* konverzacijskih pravila. Ako je vaša teorija ranjiva na prividne protuprimjere u kojima se relevantne rečenice čine neistinite, iako vaša teorija kaže da su

²¹ Nemojte brkati općenitost i beziznimnost. Iako je to pravilo vrlo općenito, postoje neke okolnosti u kojima ne bi trebalo dati jaču tvrdnju, kako se ističe u drugom odjeljku u Frank Jackson, »On Assertion and Indicative Conditionals«, *Philosophical Review* 88 (1979): 565-89.

istinite, međutim ako uvjeti istinitosti koje ste predložili i opća konverzacijska pravila koja se mogu ispitati na veoma različitim rečenicama predviđaju da će se u okolnostima koji stvaraju prividne protuprimjere stvoriti neistinite implikature, čini se da to ima značajan potencijal u smanjivanju štete od prividnih protuprimjera.

Da zaključimo, ta prilično uspješna obrana NVD-a počinje s boljim kandidatom za MZT-enje: Intuicijom da je tvrdnja neistinita, a suprotna tvrdnja se također čini neistinita, što ukazuje na to da neku intuiciju treba odbaciti. Zatim se prividna neistinitost rečenice »Moguće je da P_{ind} «, kad njezin govornik zna da P , odbacuje pozivanjem na stvaranje neistinite implikature. Kako se ta implikatura stvara, objašnjava se vrlo općenitim konverzacijskim pravilom, zajedno s NVD-ovim objašnjenjem sadržaja relevantnih tvrdnju. Slaba obrana lude teorije o riječi »neženja«, za razliku od toga, počinje s lošim kandidatom za MZT-enje: Intuicijom da je tvrdnja neistinita a suprotna tvrdnja izgleda istinita, pa bi trebalo odbaciti obje naše intuicije, i onu početnu i onu njoj suprotnu. Ako se u svojim objašnjenjima poziva na stvaranje implikatura, onda mora stvoriti te implikature pomoću posebnih pravila koja se odnose samo na tvrdnje koje sadrže relevantne termine. Pa čak i tada, nailazi na problem s intuicijama o istinitosti, te se čini da tvrdi da neistinite tvrdnje mogu biti razložne ako stvaraju istinite implikature.

11. Evaluacija invarijantističkog manevra zajamčenog tvrđenja

Sada možemo dati ocjenu prigovora kontekstualizmu iz zajamčenog tvrđenja. Ako smo u dosadašnjem istraživanju uvjeta pod kojima se MZT-u može vjerovati bili na pravom tragu, onda je taj prigovor kontekstualizmu pravi primjer MZT-a kojem *ne* bismo smjeli vjerovati, jer pada na svakom testu koji smo dosad postavili.

Prvo, u kontekstima s »visokom standardima«, mi se ne suzdržavamo samo od pripisivanja znanja istim subjektima za koje rado kažemo da znaju u opuštenijim kontekstima, nego čak idemo tako daleko da u tim prilikama *nijećemo* da subjekti time znaju. U kontekstima s »niskim standardima«, čini se da je prikladno i istinito reći da određeni subjekti znaju, i čini se neprikladno i neistinito nijekati da znaju, dok se u kontekstima s »visokim standardima« čini prikladno i istinito nijekati da subjekti u

sličnom položaju znaju, a čini se neprikladno i neistinito reći da znaju. Koji god skup privida invarijantist, dakle, želi diskreditirati – bilo da kaže da griješimo o »visokim« ili »niskim« kontekstima – morat će odbaciti i privid neistinitosti i (mnogo problematičnije) privid istinitosti. Poput našeg zamišljenog filozofa koji brani ludu teoriju o uvjetima istinitosti rečenica o riječi »neženja«, naš invarijantist prema riječi »zna« pokušava primijeniti MZT na skup podataka koji ne izgleda kao dobar kandidat za MZT-enje.

Osim toga, nije jasno kako bi se invarijantist pozvao na opća pravila o tvrđenju da objasni zašto se stvaraju ti navodni prividi koji zavode na krivi put. Istini za volju, prigovor kontekstualizmu iz zajamčenog tvrđenja obično zauzima oblik *jednostavnog* prigovora iz zajamčenog tvrđenja: jednostavno se tvrdi da s kontekstom variraju uvjeti zajamčenog tvrđenja, a ne istinitosti, da bi se zatim kontekstualist optužio da je zajamčeno tvrđenje pobrkao s istinitošću. Kad invarijantisti idu dalje od tih jednostavnih manevara, s iznimkom koju ću iznijeti u sljedećem odlomku, čini se da se pozivaju na *posebna* pravila tvrđenja riječi »zna«, kao na primjer »Ako je netko u danim okolnostima dovoljno blizu tome da zna, ne reci da ne zna, nego da zna.« Naravno ako mu se dopusti da se poziva na puku mogućnost da smo zajamčeno tvrđenje pobrkali s istinitošću ili na posebna pravila o relevantnom terminu, čak i naš teoretičar riječi »neženja« može opovrgnuti dokaze protiv njegove teorije.

Iznimka koju sam spomenuo je Ungerova obrana skeptičkog invarijantizma u knjizi *Ignorance*, koja po našim kriterijima uspješnog MZT-a prolazi nešto bolje. Iako se Unger tamo ne poziva na posve općenito konverzacijsko pravilo kao što je »Tvrđiti jače«, on je pokušao tretirati riječ »zna« kao instanciju *prilično* široke grupe pojmova koje naziva »apsolutnim« terminima. Precizno izlaganje toga gdje je i kada Unger povukao liniju između apsolutnih i drugih pojmova izvan je opsega ovog kratkog članka. Za naše će potrebe biti dovoljno naznačiti da je ta skupina pojmova doista prilično široka i da sadrži i pojmove kao što su »ravno«, »suho«, »uspravno«, »prazno« i »kvadrat«. Iako je, dakle, Unger zauzeo stajalište skeptičkog invarijantista, prema kojemu, da bilo koja tvrdnja oblika »S zna da P« bude istinita, S mora biti u tako jakoj epistemičkoj poziciji prema P da je nemoguće da itko bude u boljoj poziciji prema bilo kojem iskazu nego što je S prema P, s rezultatom da nijedno ili gotovo nijedno naše pripisivanje znanja nije istinito, on time riječ »zna« nije učinio »izoliranim čudakom« u našem jeziku, kako se bio

izrazio. On je, naime, imao sličnu poziciju i prema drugim apsolutnim pojmovima kakav je primjerice »ravno«, prema kojoj su površine morale zadovoljiti vrlo stroge, apsolutne standarde ravnoće da bi rečenica koja ih opisuje kao »ravne« bila istinita. Općenito, prema njegovom gledištu, dakle, pozitivne tvrdnje koje sadrže apsolutne pojmove (kao što su »S zna da P« ili »X je ravno«) imaju nevjerojatno zahtjevne uvjete istinitosti, prema kojima je većina naših upotreba takvih tvrdnji neistinita, ali, općenito, kad osoba, predmet ili situacija koji se opisuju, u trenutnim konverzacijskim namjerama i potrebama budu *dovoljno blizu* da zadovolje zahtjevne kriterije za primjenu relevantnog apsolutnog pojma, onda je zajamčeno neistinito tvrditi da je površina ravna, da osoba zna, itd.

Na Ungeru u knjizi *Ignorance* se, dakle, ne odnosi optužba o pozivanju na posebno pravilo u zajamčenom tvrđenju kod riječi »zna«. Posljedica toga je da je Ungerova obrana invarijantizma na manje skliskom tlu od MZT-a koji se obično upućuju kontekstualizmu. Međutim, nekoliko obilježja Ungerovog starog invarijantizma zajedno ga čine neprivlačnim.

Prvo, Ungerov invarijantizam je *skeptički* invarijantizam. Mislim da većina ljudi koji odbacuju promjenjive standarde kontekstualizma ne zamišljaju da će stalni standardi što ih prihvaćaju biti tako zahtjevni da ih obični smrtnici ne mogu zadovoljiti. Međutim, najblaže rečeno, nije jasno da se opći invarijantizam u pogledu apsolutnih pojmova, kakav postavlja Unger, može koristiti u obrani umjerenog ili neskeptičkog invarijantizma, prema kojima će stalni standardi koji upravljaju uvjetima istinitosti rečenica koje sadrže apsolutne pojmove biti dovoljno niski da ih je moguće zadovoljiti, jer takva umjerenost neće moći iskoristiti Ungerovu teoriju tvrđenja u kojoj se utvrđuje da li je dano vjerovanje *dovoljno blizu* tome da bude znanje, kako bi se moglo takvim nazvati. Drugo, cijena općenitosti Ungerove teorije jest da se nemoguće zahtjevni standardi i posljedična systemska neistinitost onoga što govorimo šire na veliki dio našeg jezika. Tako na kraju dolazimo do toga da govorimo neistinu svaki put kad fizičku površinu opišemo kao »ravnu« ili kad neki od brojnih »apsolutnih« pojmova upotrijebimo onako kako smo ih navikli upotrebljavati. Prilično sam uvjeren da bi većina ljudi smatrala opći kontekstualistički pristup apsolutnim pojmovima daleko plauzibilnijim od tako bespoštedno zahtjevnog invarijantističkog pristupa. Konačno, ne primjenjujući posve općenito pravilo koja ima očito ispravne primjene, kao što je »Tvrđiti jače«, Unger u knjizi *Ignorance* gubi veliki dio poluge kojom zagovara svoje stajalište. Njegovo pravilo tvrđenja glasilo bi

otprilike ovako: »Kad je x dovoljno blizu prema trenutnim konverzacijskim namjerama i potrebama, da bi se zadovoljili semantički zahtjevi za 'F', gdje je 'F' apsolutni pojam, prikladno je opisati x kao E.« Ali na raspolaganju je i opća kontekstualistička teorija o upotrebi onoga što Unger naziva »apsolutnim« pojmovima, koja izbjegava sistemsku neistinitost pa je teško vidjeti odakle taj pritisak da se prihvati zahtjevna invarijantistička teorija. Za razliku od toga, MZT koji se koristi pravilom kakvo je »Tvrđiti jače« bit će u prednosti po tome što se temelji na pravilu koje smo motivirani prihvatiti nezavisno. Stoga ne mislim da će mnogi biti u iskušenju prihvatiti Ungerov stari pristup.

Većina ljudi, koje razmatranja poput onih ugrađenih u prigovor iz zajamčenog tvrđenja razuvjere u prihvaćanju kontekstualizma, ne smatraju da prihvaćaju nešto tako radikalno kao što je Ungerov opći pristup bespoštedne strogosti i sistemske neistinitosti za velike dijelove našeg jezika. No, koliko ja vidim, tada ih na to nije ponukalo ništa drugo nego jednostavni MZT koji jaderno pada na svim razumnim kriterijima koje smo uspjeli pronaći za uspješnost MZT-a. Naravno, poneki invarijantist možda nađe uspješniji način da se odbace činjenice koje idu u prilog kontekstualizmu, koji ja ne vidim. No do danas, koliko mi je poznato, takvog objašnjenja nema. A čak i ako se može pronaći neko opće pravilo, potrebno invarijantistu, koje bi *donekle* popravilo štetu, čini se da stvaranje implikatura obećava samo odbacivanje intuicija neistinitosti što ih invarijantist mora odbaciti, a čini se da je nemoćno protiv intuicija istinitosti koje redom idu na štetu invarijantistovoj poziciji, iz razloga koje smo naveli. Ukratko, čini se da je prigovor kontekstualizmu iz zajamčenog tvrđenja paradigmatičan slučaj nemoćnog MZT-a.

Racionalnost

Keith Lehrer

Čovjek je racionalno biće, tako barem kaže Aristotel.¹ No, što je racionalnost? Racionalnost je upotrebljavanje razuma da bi se postigla određena razina razumnosti ili nerazumnosti. Biti racionalan znači biti krajnje razuman, jednako kao što biti iracionalan znači biti krajnje nerazuman. Postoje razne vrste racionalnosti i mnoga razlikovanja vezana uz nju. Ponajprije, tu je razlikovanje između praktičke i teorijske racionalnosti. Zatim, razlikovanje između sinkroničke ili statične racionalnosti i dijakroničke ili dinamične racionalnosti. Kao treće, postoji i razlikovanje između osobne i interpersonalne racionalnosti. Kombinacije tih triju vrsta racionalnosti, daju osam vrsta racionalnosti:

Praktička, personalna, statična
Praktička, personalna, dinamična
Praktička, interpersonalna, statična
Praktička, interpersonalna, dinamična
Teorijska, personalna, statična
Teorijska, personalna, dinamična
Teorijska, interpersonalna, statična
Teorijska, interpersonalna, dinamična.

Moguća su i druga razlikovanja i podjele, no ovdje će razumijevanje navedenih osam vrsta biti dostatno. Započnimo naš prikaz razmatranjem personalne sinkronične racionalnosti. Time se ne tvrdi da je taj oblik

¹ Aristotel, *Nikomahova etika* I. 7 ff. (engl. prev. D. Ross, Oxford University Press, 1991) i *O duši* 414a ff (engl. prev. W. S. Hett, Cambridge MA: Harvard University Press, 1986).

racionalnosti, u filozofskom smislu, prvotan u odnosu na ostale, već je riječ o tradicionalnoj početnoj točki, koja mnogo toga razjašnjava.

1. Praktička racionalnost

Razmotrimo personalnu, praktičku racionalnost u datom trenutku. Tu je obično riječ o racionalnosti vezanoj uz ono što pojedinac čini, namjerava učiniti ili, jednostavno, što preferira učiniti. Praktična racionalnost ove vrste, kao i one drugih vrsta, bavi se razumskim procjenjivanjem. Procjenjivanje se temelji na nekom cilju – ostvarivanju nečeg vrijednog, izvrsnog ili jednostavno poželjnog. Postupci osobe nesposobne za razumske procjene mogu biti jednaki postupcima racionalne osobe, mogu se činiti kao da doista jesu postupci racionalne osobe, ali takva osoba ne može biti ni racionalna ni iracionalna. Racionalna osoba je ona koja slijedi razum, a uloga razuma je procjenjivanje onoga što osoba čini ili želi učiniti.

Tradicionalno stajalište o toj ulozi razuma vidi razum kao reflektivnu aktivnost. Razum razvrstava vjerovanja na racionalna i iracionalna, tek možda dozvoljavajući nekima da ostanu neutralna. Ta aktivnost razuma uključuje razmišljanje o vjerovanjima koje nadilazi prvu razinu vjerovanja, i uzdiže se na višu razinu, metarazinu, mišljenja o njima. To je stajalište koje i sam zastupam, no držim da pitanje djeluje li razum uvijek na toj metarazini ili može djelovati i samo na prvoj razini treba ostati otvoreno.² U potonjem slučaju, jedno bi nas vjerovanje navelo da preispitamo ostala, u slijedu zaključaka koji ostaju na istoj razini.

Jedno uobičajeno viđenje racionalnosti, čiji je najistaknutiji zagovaratelj bio Hume, moglo bi se nazvati instrumentalnom teorijom racionalnosti. Ona tvrdi da je razum samo sredstvo koje služi ovom ili onom cilju.³

2 Keith Lehrer, *Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge and Autonomy* (Oxford: Clarendon Press, 1997), naročito poglavlje 1. Keith Lehrer, *Metamind* (Oxford: Clarendon Press, 1990), Uvod.

3 Mnogi podržavaju instrumentalno viđenje. U *Raspravi o ljudskoj prirodi* (Oxford: Clarendon Press, 1978), David Hume nudi jednu od povijesno najvažnijih formulacija tog gledišta: »Razum je, i trebao bi biti samo rob strasti, i nikad ne bi trebao tražiti nikakve druge službe osim da im služi i sluša ih« (str. 415). Za gledište da instrumentalna racionalnost predstavlja teoriju prihvaćenu u nedostatku bolje, vidi Robert Nozick, *The Nature of Rationality* (Princeton: Princeton University Press, 1993), str. 133. Novije instrumentalističko gledište može se naći u David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 19986).

Prema instrumentalnom viđenju racionalnosti, osoba je, čineći ili preferirajući nešto, racionalna ako i samo ako ono što čini ili preferira predstavlja razumno sredstvo za ostvarenje nekog cilja, odnosno, sredstvo koje se razumski može prihvatiti za ostvarivanje nekog cilja. Takvom se stajalištu mogu uputiti dva izravna prigovora. Ponajprije, ono što se čini ili preferira može se preferirati ili činiti kao cilj, a ne kao sredstvo za ostvarenje cilja. Kao drugo, pitanje racionalnosti samog ostvarivanja cilja ostaje otvoreno. Ta su dva prigovora usko povezana. Ukoliko se nešto preferira ili čini kao cilj, to ne bi moglo biti racionalno u instrumentalnom pogledu. To, naravno, ne znači da bi bilo iracionalno jer moguće je da ono što se čini ili preferira kao cilj nije ni racionalno ni iracionalno. No, ukoliko cilj nije racionalan, čini se da iz toga proizlazi kako ni sredstvo za njegovo ostvarenje ne može biti racionalno, čak i ako je uspješno u ostvarivanju cilja.

Instrumentalna teorija racionalnosti implicira još jednu tezu što ju je zagovarao Hume; razum samo služi našim ciljevima i stoga ih ne može vrednovati. Tu ću tezu u nastavku nazivati autonomnošću ciljeva.⁴ U životu razuma ciljevi su autonomni, i nisu podložni razumskom procjenjivanju kako bi se odredilo jesu li su racionalni ili ne.

Zašto bi se filozof priklanjao tezi o autonomnosti ciljeva? Za to postoje dva razloga. Prvi bi se mogao nazvati nepotpunošću sudova o racionalnosti. U slučaju kada se na temelju postupaka neke osobe, donese sud da je ona iracionalna, prije nego takav sud prihvatimo, mogli bismo se zapitati koja je bila svrha djelovanja te osobe. Moguće je da nam se osoba čini iracionalnom dok ne znamo čemu teži, no nakon što saznamo, više nam se ne čini takvom. Ako netko puni svoje ladice omotima slatkiša, to nam se može činiti iracionalnim, ali samo dok ne saznamo da nakon što skupi deset tisuća omota može osvojiti putovanje na Havaje.

Drugi razlog za prihvaćanje autonomnosti ciljeva je argument beskonačnog regresa. Moguće je učiniti jedno da bi se ostvarilo nešto

4 Klasičnu izjavu o nemogućnosti razuma da utvrdi ciljeve ponovno nudi Hume: »Dati prednost uništenju svijeta pred ranjavanjem mog malog prsta, nije protivno razumu. Ništa više protivno razumu nije ni dati prednost svom očitom manjem dobru pred većim, pa čak ni gajiti prisnije osjećaje za njega« (*Traktat*, str. 416). Noviju izjavu nalazimo u Herbert Simon, *Reason in Human Affairs* (Stanford: Stanford University Press), pp. 7-8: »razum nam ne može reći kamo da idemo; u najboljem slučaju nam može pomoći da tamo stignemo« (citirano u Harold I. Brown, *Rationality* (London: Wetview Press), str. 78).

drugo, drugo da bi se ostvarilo treće i tako dalje, no naposljetku postaje jasno da taj slijed mora završiti u nekom cilju kojem težimo radi njega samog. Taj cilj mora biti vrijedan sam po sebi ili ćemo zapasti u *regressus in infinitum* u životu razuma. Postoje i drugi razlozi na koje bi se moglo pozvati u obrani autonomnosti ciljeva, no dva navedena su najistaknutija. Prema instrumentalnoj teoriji, racionalnost osobe zavisi o tome čemu ona teži, a krajnji cilj težnje mora biti neki cilj kojem se teži radi njega samog.⁵

Moramo li se složiti s instrumentalnom teorijom racionalnosti i autonomnošću ciljeva koju ona implicira? Valja primijetiti da nam nepotpunost sudova o racionalnosti otkriva samo to da racionalnost onoga što činimo zavisi o ciljevima kojima težimo, no ne dokazuje da osoba ne može biti iracionalna i ujedno težiti nekom cilju. Osobu koja čini nešto da bi ostvarila iracionalan cilj, ako takvi postoje, moglo bi se smatrati iracionalnom u onom što čini, čak i ako to što čini predstavlja racionalno sredstvo za ostvarivanje njezinog iracionalnog cilja. Stoga je argument nepotpunosti i sam nepotpun.

Možemo li ga podržati i održati uz pomoć argumenta beskrajnog regresa? To je već teže pitanje, no odgovor ponovno mora biti negativan. Doista jest nemoguće da za djelovanje neke osobe može postojati beskonačno mnogo razloga, no racionalnost težnje za ostvarenjem nekog cilja može biti posljedica nekog sustava preferencija koji nudi razloge za težnju k svakoj od stvari kojima ta osoba teži.

Moglo bi se smatrati da uobičajena viđenja racionalnosti po načelu maksimizacije očekivane korisnosti, kao što je Jeffreyevo, nude takav sustav.⁶ Pretpostavimo da osoba posjeduje preferencije koje su potpune i dosljedne za sve parove alternativa. To implicira da za svake dvije alternative ta osoba preferira jednu od njih ili je indiferentna. Služeći se bayesijskim metodama, iz takvih je preferencija moguće ekstrapolirati funkciju korisnosti u alternative i funkciju vjerojatnosti u pretpostavke. Prema takvom viđenju racionalna osoba je ona koja maksimizira očekivanu korisnost. Bavljenje pojedinostima takvog pristupa odvelo bi nas van granica ove studije, no intuitivna ideja je da sposobnost uspoređivanja

⁵ Brown (*Rationality*, passim) također iskazuje zabrinutost zbog mogućnosti regresa.

⁶ Richard Jeffrey, *The Logic of Decision* (New York: McGraw-Hill, 1965). Gauthier (*Morals by Agreement*, str. 22 i passim) nudi modificirano viđenje racionalnosti po načelu očekivane korisnosti.

parova omogućuje ekstrapolaciju korisnosti do razine preferencije i vjerojatnosti do razine vjerovanja. Racionalan je onaj izbor koji maksimizira očekivanja, a određuje se kao produkt korisnosti i vjerojatnosti. Na komparativnim preferencijama moguće je utemeljiti i druge, manje idealizirane matematičke prikaze. Ako preferiram neku alternativu, u odnosu na bilo koju drugu, tada je, u smislu tih preferencija, racionalno da izaberem tu alternativu. No, to nas ne vodi do nužnog prihvaćanja stajališta da je svaka preferencija utemeljena na nekom skupu po sebi vrijednih ciljeva. Dovoljno je da smo u stanju dosljedno sistematizirati svoje preferencije.

No, takvom je gledištu moguće navesti jedan prigovor. Riječ je o tome da preferencije, temeljna uspoređivanja parova, mogu po sebi biti iracionalne. Ako osoba maksimizira očekivanu korisnost u slučaju u kojem su njezine preferencije iracionalne, iako dosljedne, tada korisnost i vjerojatnost na kojima se temelji maksimiziranje očekivane korisnosti također mogu biti iracionalne, štoviše mogu biti sasvim sulude. No, važno je shvatiti da pozivanje na neke po sebi vrijedne ciljeve ne predstavlja rješenje tog problema, a razlog za to je očigledan. Ono što netko iracionalan drži vrijednim po sebi može dati koherentni skup preferencija, no i dalje biti sasvim suludo. Mogu preferirati neki cilj u odnosu na sve druge, na primjer skupljanje upotrijebljenih žvakaćih guma i njihovo lijepljenje u album, i pritom biti sasvim lud. Zaključak je da čisto instrumentalna racionalnost, bilo kao tradicionalni koncept sredstava i ciljeva, bilo u modernoj verziji, kao očekivana korisnost, sadrži određeni nedostatak glede racionalnosti onog čemu težimo, racionalnosti naših preferencija, i to je problem kojeg moramo riješiti. Pozivanje na vrijedno po sebi ne rješava ga. Problem se samo ponavlja na razini po sebi vrijednih ciljeva. Zašto su oni racionalni? Ako odgovorite: »Jednostavno jesu!«, priznajući da je nemoguće racionalno objasniti zašto je racionalno težiti onome što vrednujemo kao ciljeve, samo ste zamijenili *regressus in infinitum* iracionalnom pretpostavkom.

Razmišljanja koja slijede možda će uspjeti razjasniti zašto su filozofi bili instrumentalisti u pogledu razuma i prihvaćali doktrinu autonomnosti ciljeva. Držali su da je beznadno pokušavati zastupati racionalnost ciljeva, jer, bez obzira na to koje ciljeve pretpostavimo, baš kao što je slučaj s preferencijama, pitanje racionalnosti se postavlja iznova. Zašto je taj cilj racionalan? I kako bi se drugačije moglo odgovoriti osim pozvati se na još jedan cilj, što će samo dovesti do još jednog pitanja iste vrste. Radije nego da tragamo za ciljevima racionalnim po sebi, za koje nikad

ne možemo dokazati da su takvi, trebamo priznati da razum može služiti samo kao instrument za prihvaćanje sredstava ili, u modernoj formulaciji, za maksimizaciju očekivane korisnosti. Zašto postavljati pitanja na koja nije moguće odgovoriti? Bolje je priznati ograničenja razuma nego mu zadati nemogući zadatak.

No, postoji alternativa instrumentalizmu koju su možda odabrali oni što se često citiraju kao zagovornici instrumentalizma. Na primjer Aristotel koji je bio pobornik praktičnog silogizma kao izvora racionalnog izbora.⁷ Ta alternativa izbjegava i *regressus in infinitum* i iracionalnu pretpostavku. Aristotel je rekao da je čovjek racionalno biće. Teorija koja izbjegava i regresiju i iracionalnost, proizlazi iz te jednostavne tvrdnje, jer postavlja racionalnost osobe u središte. Započnimo s pretpostavkom da je osoba racionalna. To nam daje razlog da zaključimo da su ciljevi ili preferencije te osobe racionalni, naime da je ta osoba racionalna. Netko bi, svakako, mogao upitati zašto je osoba racionalna, a dio odgovora je, naravno, i to da su procjene osobe koja se koristi razumom racionalne. Dakle preferencije su racionalne jer je osoba racionalna, a osoba je racionalna, djelomično, jer su njezine preferencije racionalne. Krug je toliko uzak da prijeti gušenjem života razuma u svojoj omći.

No, tu omću možemo olabaviti bez muke. Racionalnost preferencija objašnjava se racionalnošću osobe.⁸ Racionalnost osobe je objašnjavajuća i čini preferencije racionalnim. Naravno, racionalna osoba mora donositi racionalne procjene, ali racionalnost osobe je ono što objašnjava racionalnost svega ostalog. Iako racionalnost preferencija potvrđuje zaključak da je osoba racionalna, a druge preferencije bi ga negirale, racionalnost osobe je ta koja objašnjava racionalnost preferencija, a ne obratno. Kao analogiju možemo uzeti činjenicu da zakon gravitacije objašnjava kretanje dvaju tijela, iako kretanje dvaju tijela potvrđuje zakon.

Razmotrimo sljedeći zaključak o racionalnosti preferencije:

1. Ja sam racionalan.
2. Preferiram A.
3. Racionalan sam u onom što preferiram. (Iz 1)

⁷ Aristotel, *Nikomahova etika*, III.iii., VI.ii., *O duši*, III.i.

⁸ Racionalnošću pojedinca bavi se i rasprava o trećoj antinomiji u Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, engl. prev. Norman Kemp Smith, New York: The Humanities Press, 1950, str. 409-15.

4. Racionalan sam u svom preferiranju A. (Iz 2 i 3)
5. Preferiram A kao sredstvo za ostvarenje cilja E.
6. Racionalan sam u svom preferiranju A kao sredstva za ostvarenje cilja E. (Iz 4)

Jasno je da premisa 1 predstavlja gornju premisu. Zaključivanje iz te premise izazivaju određena pitanja. Premisa 3, na primjer, ne predstavlja valjanu deduktivnu konsekvenciju premise 1, jer čak i ako jesam racionalan, bilo bi brzopleto zaključiti da sam racionalan u svemu što preferiram. Zaključivanje nije deduktivno, već induktivno i objašnjavajuće, no najtemeljnije pitanje je kako možemo opravdati prihvaćanje i upotrebu te premise. Je li riječ o iracionalnoj pretpostavci? Ako me netko upita zašto prihvaćam tu premisu, moram li odgovoriti: »Jednostavno je prihvaćam!«, a u suprotnom slučaju zapasti u *regressus in infinitum*? Da bismo odgovorili na ta pitanja, moramo skrenuti smjer diskusije od praktične prema teorijskoj racionalnosti, jer pitanje »Zašto je racionalno prihvatiti neku premisu?« je teorijsko.

2. Teorijska racionalnost

Pitanja vezana uz teorijsku racionalnost slična su onima vezanim uz praktičku, uz, možda, jednu razliku. Praktička racionalnost bavi se preferencijama i djelovanjem. Teorijska racionalnost bavi se zaključivanjem i prihvaćanjem. Baš kao što se pitamo o svrsi preferencija i djelovanja neke osobe, te se suzdržavamo od donošenja sudova o racionalnosti dok ne razumijemo čemu osoba svojim preferencijama i djelovanjem teži, tako se pitamo i o svrsi zaključivanja i prihvaćanja neke osobe, te se suzdržavamo od donošenja stavova o racionalnosti dok ne razumijemo čemu osoba svojim zaključivanjem i prihvaćanjem teži. Razlika je u tome što se pretpostavlja da zaključivanje i prihvaćanje imaju svrhu čak i ako se ne navodi nikakva druga, a ta je svrha doći do istine uz pomoć zaključivanja i tu istinu prihvatiti. Bilo bi svakako pogrešno pretpostaviti da prihvaćanje istine kao svrha, prihvaćanje nečega ako i samo ako je istinito, naturalizira objektivnost, jer istina je dio semantike, a ne prirodne znanosti, te je s naturalističkog stajališta jednako problematična kao i racionalnost.

Bez obzira na to, prirodno je, u smislu istine kao svrhe, podvrći racionalnost semantici. Kao posljedica, često se pretpostavlja da je istina

cilj zaključivanja i prihvaćanja, a time i teorijske racionalnosti, i to na način koji zatvara pitanje cilja teorijske racionalnosti i već na početku izbjegava *regressus in infinitum*. Štoviše, s istinom kao ciljem, razum postaje instrument ostvarenja tog cilja te se tako usvaja instrumentalno viđenje teorijske racionalnosti. No, to gledište nije osvojilo svoj prostor u filozofiji bez borbe, a ta činjenica nam otkriva tajnu skrivenu u samom srcu teorijske racionalnosti.

Neki su držali da postoje i vrjednije stvari od istine kao cilja; dva najistaknutija primjera su moć objašnjavanja i informativnost sadržaja.⁹ Zapravo, zbog tih drugih svrha, vrlo često riskiramo mogućnost da ono što prihvaćamo u znanstvenom kontekstu, sadrži pogrešku. Povijest znanstvenih teorija uči nas da su se mnoge vodeće teorije svog vremena, pa čak i one što ih je zagovarao Newton, pokazale pogrešnim, te stoga možemo zaključiti da će se i vodeće teorije našeg vremena također pokazati pogrešnim. No, priznajući da postoji velika mogućnost greške, mi ih svejedno prihvaćamo zbog njihove moći objašnjavanja i informativnosti sadržaja. Ukoliko je naš jedini cilj prihvatiti teoriju ako i samo ako je istinita, utoliko se čini da bismo, prilikom promišljanja tog aspekta cilja koji nas navodi na prihvaćanje samo onog istinitog, trebali odbaciti sposobnost zaključivanja. Taj bismo prigovor mogli pokušati izbjeći tvrdnjom da cilj o kojem je riječ sadrži dva podređena cilja: (a) prihvaćanje nečeg ako je istinito, (b) ne prihvaćanje nečeg ako nije istinito, što nas vodi u dva različita smjera. Dio (a) vodi nas do slobodnog okušavanja sreće prilikom prihvaćanja, ne bismo li dohvatili istinu, dok nas dio (b) vodi do kategoričkog neprihvaćanja da bismo izbjegli grešku, no ako želimo slijediti oba smjera, naše interese u ta dva aspekta istinitosti kao cilja moramo dovesti u ravnotežu. No, kada jednom krenemo tom stazom mišljenja, otkrivamo da ono što smo isprva pretpostavljali o cilju teorijske racionalnosti nije sve.

Naš teorijski cilj je zapravo zaključivanje i prihvaćanje onog što je vrijedno zaključivanja i prihvaćanja, ali, iako ono što je najčešće vrijedno zaključivanja i prihvaćanja jest istina, to nije sve. Ponajprije, kao što smo već primijetili, riskiranje istine radi drugih teorijskih ciljeva ne može se već na početku odbaciti kao nelegitimno. Kao drugo, i možda ključno, racionalnost nije samo prihvaćanje onog istinitog. Pretpostavimo da pri-

⁹ Gilbert Harman, *A Change in View* (Cambridge, MA: MIT Press), chs. 4-7, i Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Basic Books, 1959), pogl. 10.

hvaćamo ono istinito ali iz pogrešnih razloga, razloga koji nisu vrijedni našeg povjerenja. U tom slučaju, iako možemo biti uspješni u traženju istine, ipak ostajemo iracionalni. Ukoliko vjerujem nekome za koga znam da je glupan, a on je tek pukom srećom u tom slučaju u pravu, moglo bi se reći da sam iracionalan u svom prihvaćanju onog što mi glupan govori, iako je to u što vjerujem istinito. Štoviše, taj primjer nerazumnog prihvaćanja istinitog, možemo pojačati uz malo mašte. Zamislimo glupavog filozofskog entuzijasta po imenu Cardupe, koji čita Descartesove *Meditacije*.¹⁰ Kad Descartes, kako bi olakšao hiperboličko prikazivanje sumnje, opisuje moćnog demona, Cardupe drži da Descartes tvrdi da takav zloduh doista postoji, te, očaran Descartesom, zaključuje kako je ovaj u pravu. Odlučuje formulirati sva svoja vjerovanja u skladu s tim čudesnim uvidom te, kad se osjeti ponukan povjerovati u nešto, svom vjerovanju pažljivo dodaje demonski prefiks, 'Demon me prijevarom naveo da povjerujem...' Cardupe je savjestan u svojoj dosljednosti, ma koliko glup bio, te uvijek dodaje cardupski prefiks. Kad bi zloduh kojeg je Descartes opisao doista postojao Cardupe bi bio u pravu, a mi svi u krivu, no ipak ne bi bio racionalan bez obzira na sve svoje prefikse i pravu istinu.

Činjenica je da mi težimo zaključivanju i prihvaćanju onoga što je vrijedno zaključivanja i prihvaćanja, na način dostojan našeg povjerenja. Izrečeno u prvom licu jednine to glasi: Težim zaključivanju i prihvaćanju onoga što je vrijedno zaključivanja i prihvaćanja. U većini slučajeva, istina se podudara s onim što je vrijedno prihvaćanja. Pogrešna objašnjenja i informacije, često nisu vrijedne našeg zaključivanja i prihvaćanja, ali ne i uvijek, kao što nam to ilustrira Newtonov primjer. Primjeri koje smo razmotrili pokazuju da teorijsku racionalnost nije moguće jednostavno reducirati na zaključivanje i prihvaćanje usmjereno k istini.

Suočeni s problemima vezanim uz teorijsku racionalnost, moramo li birati između beskonačne regresije i iracionalnih pretpostavki? Odgovor je negativan, jer možemo izbjeći oboje. Ponovo ću, iz perspektive prvog lica, započeti pretpostavkom da sam racionalan. Zaključak se dalje izvodi na sljedeći način:

1. Ja sam racionalan.
2. Prihvaćam P.

¹⁰ René Descartes, *Prva meditacija*, u: J. Cottingham et al., *The Philosophical Writings of Descartes*, sv. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, str. 15.

3. Racionalan sam u onom što prihvaćam. (Iz 1)
4. Racionalan sam u svom prihvaćanju P-a. (Iz 2 i 3)
5. Prihvaćam P kao sredstvo dolaženja do istine.
6. Racionalan sam u svom prihvaćanju P-a kao sredstva za dolaženje do istine. (Iz 4)

Zaključak prvenstveno zavisi o premisi 3 koja se izvodi iz premise 1. To izvođenje, kao i izvođenje premise 4 iz premisa 2 i 3, induktivno je i objašnjavajuće, a ne deduktivno, i to iz razloga koje ću uskoro objasniti. No, jasno je da su premise 1 i 3 ključne. One su, naravno, i same prihvaćene te se postavlja pitanje je li racionalno prihvatiti ih, i ako jest, zašto. Moramo li na pitanje, zašto je racionalno prihvatiti premisu 1, odgovoriti 'Jednostavno jest!' i ostati zadovoljni neobjašnjenom iracionalnom pretpostavkom?

No, tu je pretpostavku moguće izbjeći. Zamijenimo, u navedenom zaključku, varijablu P premisom 1. Dobit ćemo ovaj slijed:

1. Ja sam racionalan.
2. Prihvaćam da sam racionalan.
3. Racionalan sam u onom što prihvaćam. (Iz 1)
4. Racionalan sam u svom prihvaćanju toga da sam racionalan. (Iz 2 i 3)
5. Prihvaćam činjenicu da sam racionalan kao sredstvo dolaženja do istine.
6. Racionalan sam u svom prihvaćanju činjenice da sam racionalan kao sredstva za dolaženje do istine. (Iz 4)

Zaključak nam pokazuje da ukoliko sam racionalan, tada je racionalno i moje prihvaćanje činjenice da sam racionalan, a moja racionalnost objašnjava i zašto je to prihvaćanje racionalno. Racionalnost mog prihvaćanja da sam racionalan objašnjena je mojom racionalnošću u onom što prihvaćam. Takvo objašnjenje doista se vrti u krugu. Krajnje objašnjenje racionalnosti mog prihvaćanja da sam racionalan jest sama moja racionalnost. Predstavlja li to ključni nedostatak u našem zaključku?

Iako je kružno, to objašnjenje izbjegava iracionalnu pretpostavku. Racionalnost mog prihvaćanja nije nešto što pretpostavljamo bez objašnjenja. Štoviše, objašnjenje mora biti regresivno, kružno ili završavati iracionalnom pretpostavkom. Izneseni zaključak pokazuje prednosti kružnog objašnjenja. Moja upotreba premise o mojoj racionalnosti u

iznesenom zaključku nužno vodi do konkluzije da je racionalno prihvatiti premisu o racionalnosti zajedno s drugim stvarima koje prihvaćam. Moja upotreba premise da sam Keith Lehrer ne vodi nužno do konkluzije da je racionalno prihvatiti tu premisu. Da bih stigao do toga potrebne su mi prva i treća premisa iz gore navedenog zaključka. Kružno objašnjenje što ga implicira premisa 1 objašnjava nam zašto je racionalno prihvatiti tu premisu. Naravno, samo kružno objašnjenje implicira i to da je neučinkovito protiv skeptika koji poriče moju racionalnost, jer kružno argumentiranje protiv skeptika predstavljalo bi izbjegavanje problema. No, ovdje želimo objasniti zašto se možemo smatrati racionalnima, a ne dokazati da skeptik nije u pravu.

Primijetili smo da u oba zaključka, u slučaju praktične i u slučaju teorijske racionalnosti, postoje izvođenja koja nisu deduktivna. Izvođenje iz

Racionalan sam

prema

Racionalan sam u onome što prihvaćam

ili

Racionalan sam u onome što prihvaćam

Nije deduktivno jer iz moje racionalnosti logički ne proizlazi da sam nužno racionalan u svemu što činim. Moja racionalnost opisuje sklonost da budem racionalan u onome što činim. Stoga se zaključci da sam racionalan u onom što činim, onome što prihvaćam i onome što preferiram, izvode induktivno a ne deduktivno iz premise koja opisuje tu sklonost. Slično tome, izvođenje iz premise

Racionalan sam u onome što preferiram

i

Preferiram da P

prema

Racionalan sam što preferiram da P

te iz premise

Racionalan sam u onome što prihvaćam

i

Prihvaćam da P

prema

Racionalan sam što prihvaćam da P

nije deduktivno iz istog razloga. Premise

Racionalan sam u onome što preferiram

i

Racionalan sam u onome što prihvaćam

opisuju sklonosti da budem racionalan u svojim preferencijama i prihvaćanjima, no iz njih logički ne slijedi da sam nužno racionalan u svemu što preferiram i prihvaćam.

3. Racionalnost zaključivanja

Takva razmišljanja ukazuju na povezanost racionalnosti i zaključivanja. Konkluzije obaju dokaza su, naravno, rezultat zaključivanja i pretpostavljaju racionalnost mog zaključivanja. To pred mene stavlja problem pokušaja objašnjenja racionalnosti zaključivanja, pri čemu se ponovno javlja isti problem biranja između regresa i iracionalne pretpostavke s kojim smo se suočili baveći se racionalnošću preferencija i prihvaćanja. Srećom, rješenje problema ponovno možemo naći u kružnom objašnjenju.

Ponovno ću započeti premisom o mojoj racionalnosti, a završit ću zaključkom o racionalnosti mog zaključivanja, uključujući i moje zaključivanje o racionalnosti premise o mojoj racionalnosti. Zaključak o racionalnosti mog zaključivanja izvodim na sljedeći način:

1. Ja sam racionalan.
2. Zaključujem P.
3. Racionalan sam u onom što zaključujem. (Iz 1)
4. Racionalan sam u svom zaključivanju da P. (Iz 2 i 3)
5. Zaključujem P kao sredstvo dolaženja do istine.
6. Racionalan sam u svom zaključivanju da P kao sredstvu za dolaženje do istine. (Iz 4)

Ako se postavlja pitanje o tome jesam li racionalan u svom zaključivanju iz premise I, što je dio mog zaključivanja, varijablu P mogu zamijeniti upravo premisom I i doći do sljedećih zaključaka

Racionalan sam u svom zaključivanju da sam racionalan

te naposljetku

Racionalan sam u svom zaključivanju da sam racionalan, kao sredstvu za dolaženje do istine.

Taj zaključak predstavlja rješenje problema indukcije, a također i problema dedukcije, jer to su problemi objašnjavanja zašto je zaključivanje racionalno.¹¹ Ono što objašnjava zašto je racionalno doći do zaključka da sam racionalan jest sama moja racionalnost. Moja racionalnost objašnjava zašto sam racionalan u onome što preferiram, prihvaćam i kako zaključujem. Naravno, racionalnost mojih pojedinih prihvaćanja, preferencija i zaključivanja potvrđuje zaključak o mojoj racionalnosti, ali moja racionalnost je ono što objašnjava racionalnost mojih preferencija, prihvaćanja i zaključivanja.

4. Dijakronička racionalnost

U dosadašnjem dijelu rasprave bavili smo se praktičkom i teorijskom racionalnošću koja je personalna i sinkronička. Čim se upitamo što osobu čini racionalnom, uviđamo potrebu za nadilaženjem te razine. Jer odmah je jasno da gore izneseni zaključci, iako vode do konkluzija o mojoj racionalnosti, ne mogu objasniti što me čini racionalnim. Navedeni zaključci vode do konkluzije da sam racionalan u onome što prihvaćam, preferiram i kako zaključujem, no takav način dokazivanja nije dovoljan da bi me učinio racionalnim. Ti zaključci, štoviše, zavise o premisi da sam racionalan. Jednako bi mogla zaključivati i osoba koja nije racionalna. Dakle, što me čini racionalnim? Odgovor nas mora odvesti s onu stranu sinkroničkog i dijakroničkog, te vodi izravno u paradoks.

Dijakronička racionalnost vezana je uz to kako mijenjamo svoje preferencije, prihvaćanja i načine zaključivanja. Štoviše, naša sinkronička

¹¹ Max Black, »Self Supporting Inductive Arguments«, *Journal of Philosophy* 55 (1958): 718-725.

racionalnost očito zavisi o našem napretku u načinu na koji činimo te stvari, a to je posljedica mijenjanja načina na koji ih činimo. Naša sposobnost da ispravljamo vlastite pogreške i učimo iz iskustva promišljajući o njemu objašnjava način na koji stječemo sposobnost da budemo racionalni u onome što sada činimo, preferiramo, prihvaćamo i kako zaključujemo. To vodi izravno do paradoksa dijakroničkog razuma. Jer svaki puta, uključujući i sadašnji, pretpostavljamo da smo racionalni, no to smo također svaki puta pretpostavljali i u prošlosti i to kao prvu premisu zaključka o našoj racionalnosti pa ipak smo promijenili našu sklonost prema onome što preferiramo, prihvaćamo i kako zaključujemo. No, ako promijenimo našu sklonost, čini se da prije nego što smo je promijenili nismo bili racionalni te je stoga prva premissa naše racionalnosti svaki puta bila pogrešna. Paradoks je u tome što se čini da pretpostavljamo da smo racionalni, kako bismo došli do zaključka da nismo.

Rješenje paradoksa zavisi o razumijevanju činjenice da naša sinkronička racionalnost zavisi o našem *pridržavanju* racionalnosti načina na koji se mijenjamo. Naša se sinkronička racionalnost djelomično sastoji od naše racionalnosti u mijenjanju onoga što preferiramo, prihvaćamo i kako zaključujemo. Naša sklonost da se na taj način mijenjamo, ključna je za našu racionalnost. Ja se, da se vratim u prvo lice, pridržavam sljedećeg načela:

Racionalan sam u načinu na koji mijenjam ono što preferiram, prihvaćam i kako zaključujem.

Sinkronička racionalnost uključuje dinamičnu racionalnost i bez nje nije moguća.

No, to nije kraj problema dijakroničnosti. Jer čim promijenim ono što preferiram, prihvaćam i kako zaključujem, mijenjam i svoju metodu promjene odnosno mijenjam način na koji se mijenjam. Stoga se trebam pridržavati jednostavnijeg i općenitijeg načela koje glasi:

Racionalan sam u načinu na koji se mijenjam.

Obratite pažnju na kružni karakter tog načela. Jer iz njega ne proizlazi samo prethodno načelo o racionalnosti promjene preferencija, prihvaćanja i načina zaključivanja, već sadrži i načelo o racionalnosti načina na koji to mijenjamo, odnosno načina na koji mijenjamo način na koji se mijenjamo. Sinkronička racionalnost zavisi o dinamičnoj i objašnjena je njome. Upravo to načelo dinamične racionalnosti izbjegava paradoks i regresiju, pomoću kružnog objašnjenja racionalnosti.

Moja se racionalnost djelomice sastoji i od sklonosti da preferiram, prihvaćam i zaključujem na posebne načine u datom trenutku, ali također, i najfundamentalnije, od sklonosti ka promjeni. Dijakronička racionalnost uključuje dinamičnu racionalnost promjene. Paradoks dijakroničke racionalnosti rješava se uključivanjem dinamične racionalnosti promjene u sinkroničku racionalnost. Racionalan sam sada, ako i samo ako sam racionalan u onom što sada činim (što preferiram, što prihvaćam, kako zaključujem) i u načinu na koji mijenjam sebe (i ono što preferiram, prihvaćam i kako zaključujem). Sinkronička racionalnost mora uključivati dijakroničku. Racionalni smo jer je racionalan način na koji se mijenjamo. Upravo racionalnost promjene je ta koja, uz pomoć samokorigiranja i usavršavanja, spašava racionalnost u datom trenutku, u prolaznoj sadašnjosti, od njenih trenutnih pogrešaka i nedostataka.¹²

5. Socijalna racionalnost

Nakon što smo se pomakli od personalne sinkroničke racionalnosti do dijakroničke racionalnosti, sada moramo otići dalje od pojedinca do društva i pronaći odgovarajuću vezu između njih. Moja racionalnost zavisi o racionalnosti drugih, jer oni oblikuju i korigiraju ono što preferiram, prihvaćam i kako zaključujem, pa čak i kako mijenjam način na koji to činim. Istovremeno, ja moram procijeniti racionalnost drugih i biti racionalan u načinu na koji to činim ili ću biti pogrešno upućen i doveden u zabludu. Stoga mi je potrebno načelo:

Racionalan sam u načinu na koji procjenjujem racionalnost drugih.

No, to načelo se tiče samo personalne racionalnosti procjene racionalnosti drugih, i ne vodi nas dalje od toga, do interpersonalne racionalnosti. Zato su nam potrebna načela:

Mi smo racionalni

i

Racionalni smo u načinu na koji se mijenjamo

da bismo došli do zaključka da smo racionalni u onome što preferiramo,

¹² David Schmitz ukazao mi je na to u razgovoru.

prihvaćamo, kako zaključujemo i kako mijenjamo način na koji to činimo. Ali koja je veza između prve personalne premise

Ja sam racionalan

i prve interpersonalne premise

Mi smo racionalni?

Čim pokušamo objasniti tu vezu, dolazimo do paradoksa interpersonalne racionalnosti. Jer, ukoliko skupina koju nazivamo *mi*, preferira, prihvaća ili zaključuje na način suprotan onome na koji ja zaključujem, a ja sam pripadnik te skupine, utoliko se čini da moja prva premisa racionalnosti biva pobijena racionalnošću skupine. Ali ako nisam pripadnik te skupine, tada mogu ostati po strani i biti ikonoklast. No, problem predstavlja riječ *mi*, jer ona uključuje i mene, ja sam dio nas. To je više od gramatičke pojedinosti. Sklonosti skupine koje ju čine racionalnom moraju biti amalgam sklonosti pojedinaca koji je sačinjavaju, u to nema sumnje. S druge strane, sklonosti pojedinaca odražavaju njihove društvene procjene i predanosti. Društveni um je agregat pojedinačnih umova, dok su pojedinačni umovi bitno društveni.

Pojedinac i društvo sačinjavaju neku vrstu dinamičnog para. Pojedinci razumski procjenjuju racionalnost jedni drugih, dok amalgam tog procesa procjenjivanja vodi do zajedničke i konsenzualne sklonosti.¹³ Stoga, u najjednostavnijem slučaju, sklonost skupine, tj. nas, predstavlja zbroj sklonosti pripadnika skupine. Personalno i interpersonalno u potpunosti se podudaraju. No, često ima slučajeva u kojima se konsenzus ne ostvaruje, proces procjenjivanja ostaje nedovršen, što dovodi do raspada sklonosti na suprotstavljene sklonosti pojedinaca. Pa ipak, racionalni smo jer možda je racionalno ne slagati se i prihvatiti naše neslaganje.

No, bez obzira na to, postoji li neki racionalni sažetak onoga što prihvaćamo ili preferiramo u slučaju raspadanja skupine u suprotstavljene sklonosti pojedinaca? Sve što je ostalo jest neko fiktivno *mi*, koje se temelji na prosjeku pripadnika skupine. Mi smo poput prosječne osobe u društvu, a isto vrijedi i za našu racionalnost. No, ipak postoje istine o nama, o toj socijalnoj fikciji, baš kao i o prosječnoj osobi, premda ne postoje istine ni o jednoj pojedinoj osobi. Nijedan pripadnik skupine ne

¹³ Adrienne Lehrer i Keith Lehrer, »Fields, Networks and Vectors«, u: F. Palmer (ur.), *Grammar and Meaning* (New York: Cambridge University Press, 1995), str. 26-47.

može odgovarati prosječnoj osobi. Nitko, na primjer, ne može imati 2,1 djeteta. Stoga postoje istine o sklonostima fiktivnog *mi*, koje konstituiraju našu racionalnost čak i kad ne uspijemo ostvariti konsenzus.¹⁴ Možda smo mi racionalniji od bilo kog od nas zasebno.

Gledano iz perspektive prvog lica u sadašnjem trenutku, nastavljam preferirati, prihvaćati i zaključivati kao što to trenutno činim, a činim to razumno, jer sam u sadašnjem trenutku racionalan. No, znam da me moja racionalnost obvezuje na dinamičnu promjenu, na korigiranje i usavršavanje onog što sada činim, kao što su i prošle promjene korigirale i usavršile ono što sam činio, da bi dale ovo što sada činim. Slično tome, znam da me moja racionalnost obvezuje na socijalnu promjenu, na korigiranje i usavršavanje onog što sada činim, kao što su i prošle socijalne promjene korigirale i usavršile ono što sam činio, da bi dale ovo što sada činim. Moj odnos s drugim pojedincima sličan je mom odnosu s budućnosti. Između prošlosti i budućnosti, personalnog i interpersonalnog, postoji stalna interakcija koja uvijek iznova stvara ono što za mene i za nas znači biti racionalan. Naposljetku, mene i nas racionalnima također čini i obaveza preferiranja, prihvaćanja i zaključivanja o našoj racionalnosti, te razotkriva povratnu spregu razuma i racionalnosti.

Govorio sam o prvoj premisi naše racionalnosti, no to nije temelj na kojem je sve izgrađeno. To je objašnjavajuća premissa koju potvrđuju druge premissa, jer racionalan sam zbog moje sklonosti k onom što preferiram, što prihvaćam, kako zaključujem, kako se mijenjam i kako procjenjujem druge. Prva premissa racionalnosti omogućuje mi da zaključim da sam čineći to racionalan, te objašnjava moju racionalnost u tom pogledu, no ono što me čini racionalnim jest karakter moje sklonosti prema navedenim radnjama. Premisa moje racionalnosti je poput zaglavnog trokutastog kamena smještenog na vrh luka. Bez njega se luk ruši, no podupiru ga drugi kameni blokovi. Prvu premisu moje racionalnosti podržava ono što preferiram, što prihvaćam, kako zaključujem, kako se mijenjam i kako procjenjujem druge. Da bih bio racionalan, moram biti dostojan svog povjerenja u svim tim radnjama, sa takvom sklonošću koja me čini pouzdanim u svakoj od njih, uključujući tu i zaključak o mojoj racionalnosti u onom što preferiram, što prihvaćam, kako zaključujem, kako se mijenjam i kako procjenjujem druge.

To je priča o mojoj i našoj racionalnosti.

¹⁴ Keith Lehrer i Carl Wagner, *Rational Consensus in Science and Society* (Dordrecht: Reidel, 1981), str. 65-72.

Treći dio

Vrste spoznaje

Opazajna spoznaja

William Alston

i

Ovaj se rad bavi epistemološkim problemima vezanim uz opažanje. Ti se problemi ukratko mogu naznačiti pitanjem: »Na koji način, ako uopće, opažanje predstavlja izvor spoznaje ili opravdanog vjerovanja?« Radi zadržavanja rasprave o tom vrlo složenom predmetu unutar propisanih granica uglavnom ću se usredotočiti na onaj dio gore navedene podjele koji se tiče »opravdanog vjerovanja«, uvodeći u raspravu opazajnu *spoznaju* samo prilikom bavljenja pozicijom posebice vezanom uz spoznaju. No, prije nego počnemo, moramo raščistiti neka temeljna pitanja.

(1) Kao prvo iznijet ću nekoliko tvrdnji vezanih uz epistemičku opravdanost. (a) Opravdanje se javlja u stupnjevima. Moja pretpostavka da će Boris Jeljcin podnijeti ostavku na mjesto predsjednika može biti manje ili više opravdana, što zavisi o jačini mojih razloga za tu pretpostavku. Epistemološka literatura se prema »opravdanosti« uglavnom odnosi kao prema apsolutnom pojmu. Razlog tome je vjerojatno taj što se neka minimalna razina opravdanja pretpostavlja unaprijed. I sam ću slijediti takvu praksu. (b) Ono što obično određujemo kao opravdavajuće, za većinu naših vjerovanja, uključujući i opazajna, daje nam samo *prima facie* opravdanje koje se može pobijati. U skladu s tim način na koji određeni objekt meni izgleda *prima facie* opravdava vjerovanje da je riječ o slonu. Drugim riječima vjerovanje će biti opravdano ako se, uzevši u obzir sve mogućnosti, ne javi ni jedan dovoljno snažan dokaz koji bi oborio to *prima facie* opravdanje, na primjer: čvrsti razlozi koji nam govore da na tom mjestu ne može biti slona ili razlozi za vjerovanje da moj organ vida ne funkcionira ispravno. U ovom ću radu promišljati opravdanje *prima facie*.

(2) Koje vrste vjerovanja možemo smatrati kandidatima za to da budu opravdana opažanjem? Naravno riječ je o opažajnim vjerovanjima tj. vjerovanjima uzrokovanim opažanjem. No postoji važna razlika između dvije vrste vjerovanja koja zadovoljavaju taj uvjet.

- A. Vjerovanja o onom što navodno opažamo – *Drvo ispred mene je javor.*
- B. Vjerovanja da mi nešto opažamo – *Vidim javorovo drvo* ili *Vidim da je drvo ispred mene javor.*

Vjerovanja prve vrste predstavljaju samo središte epistemologije opažanja, jer tvore najtemeljnije doksastičke opažajne izlazne podatke – najtemeljnije na dva načina. Čak i najmanje složeni kognitivni subjekti – niži oblici životinja i vrlo mala djeca koja još ne govore – primaju podatke o okolini uz pomoć opažaja. No potrebna je veća kognitivna složenost da bi se oblikovale pretpostavke o tome da sama osoba nešto opaža. Kao drugo čini se kako je prvotna funkcija opažanja opskrbljivanje subjekta informacijama o njegovoj okolini, a ne informacijama o subjektovoj opažajnoj aktivnosti i njezinoj uspješnosti. Stoga će se ovaj esej baviti pitanjima vezanim uz to na koji način opažanje služi kao izvor opravdanosti vjerovanja o onome što navodno opažamo.

(3) Ovdje je, kao i drugdje u epistemologiji, važno razlikovati dvije vrste nastojanja. (a) Možemo radikalno dovesti u pitanje pretpostavku da uopće posjedujemo neki oblik znanja (opravdanog vjerovanja) na području o kojem je riječ. To vodi do odlučivanja o tome kako reagirati na određenu vrstu skepticizma. (b) Pretpostavljajući da posjedujemo znanje (opravdana vjerovanja) relevantne vrste, možemo pokušati to razumjeti – odrediti pod kojim uvjetima neka osoba može posjedovati znanje (opravdano vjerovanje) na tom području, praviti potrebna razlikovanja unutar samog područja, razjasniti temeljne koncepte vezane uz obavljanje tih zadataka i tako dalje. Kroz povijest epistemologije uvelike je prevladavao pristup (a). Mnogi filozofi govore kao da bavljenje skepticizmom iscrpljuje temu, naročito kada je riječ o opažanju. No ponovo radi zadržavanja ovog eseja u razumnim granicama, ostavit ću se borbe sa skepticizmom, čemu je ionako posvećen zaseban esej u ovom zborniku, i usredotočiti se na pristup (b). [*Bilješka urednika*: skepticizmom vezanim uz opažajnu spoznaju bavi se Williamsov esej sadržan u ovom zborniku.]

(4) Filozofi su se bavili i epistemologijom opažajnog vjerovanja i samom prirodom opažanja. U potonjem slučaju možemo razlikovati dva glavna međusobno povezana problema, (a) što znači opažati objekt (dogadaž,

situaciju, stanje stvari), i (b) koja je priroda i struktura opažajnog iskustva (svijesti). Stajališta koja se zauzimaju s obzirom na ta pitanja (naročito ovo potonje) bitno su povezana s epistemološkim pitanjima. Čini se očitim da opažajno iskustvo igra važnu ulogu u određivanju epistemičkog statusa vjerovanja koja se temelje na njemu. No uloga koju to iskustvo igra zavisi o tome kakvo je ono. Ukoliko opažajno iskustvo shvaćamo kao čisto unutarnje, kao subjektivno stanje onog koji opaža, utoliko će se njegova epistemička uloga glede vjerovanja o okolini razlikovati od one koju igra ako uključuje neku vrstu izravne svijesti o izvanjskoj stvarnosti. Ponovo, ako je opažajno iskustvo, kao što je to danas pomodno misliti, u svojoj biti propozicionalno strukturirano, moguće je da ono već sadrži opažajna vjerovanja takve vrste kakvima se ovdje bavimo; u tom slučaju iskustvu je potrebna epistemička podrška umjesto da, ili uz to što, ono predstavlja krajnji izvor iste.

(5) Očito je da općenita epistemološka orijentacija neke osobe ima važan utjecaj na njezinu epistemologiju opažanja. Ta će se relevantnost nametati kroz čitav esej. No, ovdje ću ostaviti po strani onu granu glavne podjele u epistemologiji koja se bavi pitanjem je li vjerovanje moguće opravdati na neki drugi način osim njegovom povezanošću s drugim vjerovanjima. Većina onih koji na to pitanje odgovaraju niječno, prihvaćaju neku vrstu koherentizma, stajališta prema kojem opravdanost pojedinih vjerovanja zavisi o tome uklapaju li se ona u neki ukupni sustav vjerovanja ili ne te o tome u kojoj je mjeri taj sustav koherentan. Koherentist nema nikakve koristi od ideje da se opažajna vjerovanja mogu potvrditi iskustvom dok oni koji usvajaju više »lokalno« gledište o opravdanju slobodno to mogu dopustiti. To razlikovanje u općoj epistemologiji vrlo je važno za epistemologiju opažanja. Čini se neospornim da koherentizam ne može biti ispravan način pristupanja problemu opažanja. Ukoliko pogledam kroz prozor i vidim da tlo prekriva snijeg, a sve drugo se odvija na uobičajen način, utoliko imam više nego dovoljno opravdanje da povjerujem kako je tlo doista prekriveno snijegom, čak i ako to ne pristaje koherentno u moj sveukupni sustav vjerovanja te čak i ako taj sustav ispoljava vrlo nisku razinu koherentnosti. Stoga ću koherentističke pristupe isključiti iz daljnjeg razmatranja.¹ [*Bilješka urednika*: koherentizmom se bavi Bonjour's esej, sadržan u ovom zborniku.]

¹ Za zanimljiv koherentistički pokušaj bavljenja opažajnim vjerovanjem, vidi Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), pogl. 6. Za opsežnu kritiku koherentizma, vidi John W. Bender (ur.), *The Current State of the Coherence Theory* (Boston: Kluwer, 1989).

ii

(6) Još jedna uvodna točka koja zahtijeva nešto opširniji osvrt, jest razlika između sljedeća dva pitanja. (1) Na koji su način, ako uopće, opažajna vjerovanja opažatelja (ponekad opravdana? (2) Na koji je način, ako uopće, *moгуće* opravdati opažajna vjerovanja? Pitanje pod (1) je usmjereno na (tipične ili česte) situacije iz života stvarnih opažatelja. Njime se pokušava odrediti što, ako uopće išta, u stvarnim situacijama opravdava opažajna vjerovanja. Pod (2) nalazimo pitanje o tome koje razloge možemo navesti za eventualnu opravdanost opažajnih vjerovanja, bez obzira na to jesu li to razlozi koje opažatelji obično, ili uopće, navode ili su ih svjesni. Stoga bismo na pitanje pod (2) mogli odgovoriti iznošenjem nekih razrađenih filozofskih dokaza koji su toliko složeni da mogu biti od koristi samo malobrojnim odabranima. No pitanje pod (1) ograničava se na širom rasprostranjene opravdavajuće čimbenike iako većina opažatelja ne mora u potpunosti biti svjesna njih ili njihovog značaja. U pitanju pod (2) riječ je o nastojanju kojeg se često naziva »dokazivanje postojanja izvanjskog svijeta«.

Jedan od razloga zašto je to razlikovanje važno jest i taj što ćemo, ako ga nismo svjesni kao što to filozofi često nisu, završiti prepirući se. Stoga Price, Broad i ostali, prigovaraju »kauzalnoj teoriji opažanja« to što opažatelji prilikom oblikovanja opažajnih vjerovanja rijetko kad izvedu kauzalni zaključak od opažajnog iskustva do vanjskog uzroka. No, kada Locke ili Descartes ili Russell ili Lovejoy ili, u skorije vrijeme, Moser brane epistemičku vjerodostojnost opažajnih vjerovanja pozivajući se na argumente kauzalnosti, valja ih interpretirati kao da se bave pitanjem (2), a ne pitanjem (1).

Kao što smo već naznačili čak i kad bi na pitanje (2) mogli uspješno odgovoriti, pitanje (1) bi ostalo bez zadovoljavajućeg odgovora pod uvjetom da taj uspjeh zavisi o argumentaciji koje rijetki opažatelji, ako ih uopće ima, mogu biti svjesni. No (2) nije u potpunosti irelevantno za (1). Pretpostavimo da odgovorimo na (2) pokazavši kako svaki put kada neka osoba doživi opažajno iskustvo određene vrste u izvanjskom svijetu postoji određena vrsta činjenice. To bi nam pokazalo da doživljavanje iskustva takve vrste prenosi pozitivni epistemički status (potvrdu ili spoznaju) na vjerovanje da ta činjenica proizlazi iz tog iskustva. Vrijedilo bi to barem što se tiče eksternalističkog stava o potvrdi ili

spoznaji.² Nekim eksternalističkim stajalištima pozabavit ćemo se u odjeljku iv.

Dijelom zbog te relevantnosti, a dijelom i zbog unutarnje zanimljivosti samog problema, vrijedi se osvrnuti na neke pokušaje odgovaranja na pitanje (2). Njih se iz praktičnih razloga dijeli na apriorna i empirijska dokazivanja. U prvom se slučaju pokušava dokazati da je logički ili konceptualno nemoguće da opažajna vjerovanja često ne budu istinita. Primjer toga je tvrdnja da se koncepti zamjetljivih vrsta i svojstava sastoje od »kriterija« (Wittgenstein) ili »uvjeta opravdanja« (Pollock) u smislu osjetilnog iskustva, tako da je konceptualno nužno da doživjevi određenu vrstu osjetilnog iskustva osoba *prima facie* opravdano pretpostavlja da postoji objekt ili objekti što posjeduju svojstva, za koja to iskustvo predstavlja »uvjet potvrde«. ³ Ja ću se pak usredotočiti na empirijska dokazivanja.

Ona obično započinju pretpostavkom da je nepobitna činjenica da su opažatelji upoznati s prirodom svojih vlastitih opažajnih iskustava. Nakon toga traži se neki način da se iz te spoznaje izvedu uvjerljivi zaključci o istinosnom sadržaju tipičnih opažajnih vjerovanja (na primjer *u mom dvorištu je crvendać*). No ispitivanje takvog načina dokazivanja pokazuje da izgledi za uspjeh nisu veliki.⁴ Obratite najprije pažnju na sljedeći jednostavan primjer. Mogli bismo pokušati konstruirati generalizirajuću indukciju iz odnosa vrsta iskustva i izvanjskih činjenica. Ako je iskustvo vrste *e* u mnogim slučajevima združeno s izvanjskom navodno zamjetljivom činjenicom *f*, iz toga možemo izvesti zaključak da su oni općenito povezani te stoga opravdano iz *e* možemo izvesti *f*. Ali, kao što je primijetio Hume i mnogi drugi, takav pristup zapada u sljedeću poteškoću. Da bismo dobili saznanje o pojedinim slučajevima takvih uparivanja, trebali bismo već posjedovati opažajnu spoznaju o izvanjskim zamijećenim objektima, a upravo to je upitno.

Nesto složeniji primjer predstavlja tzv. dokaz do najboljeg objašnjenja. Tvrdi se da postoje razna svojstva našeg iskustva koja se najbolje mogu objasniti uobičajenom pretpostavkom da jedan od uzroka tog iskustva

² Za objašnjenje razlike između eksternalizma i internalizma u epistemologiji, vidi odjeljak iv i Sosin esej u ovom zborniku.

³ Ovim se argumentom ukratko bavim pred kraj odjeljka v.

⁴ Za opširnu kritiku apriornih i empirijskih argumenata, vidi William Alston, *The Reliability of Sense Perception* (Ithaca: Cornell University Press, 1993).

predstavljaju fizički objekti za koje pretpostavljamo da ih svojim iskustvom opažamo. Takva se razmatranja mogu naći u radovima C. D. Broada.⁵ Svojstva o kojima je riječ mogu se ilustrirati na sljedeći način.⁶ (1) Često se događa da svaki puta kada pogledam u određenom smjeru doživljam osjetilno iskustvo gotovo iste vrste. To se objašnjava pretpostavkom da postoje fizičke stvari onakve vrste kakvu vjerujem da opažam koje ostaju na tom mjestu i doprinose stvaranju sličnih iskustava. Kada pak doživim značajno različita iskustva gledajući u tom smjeru, to se vjerodostojno objašnjava fizičkim promjenama na tom mjestu. (2) Ako se pomaknem s jednog mjesta na drugo, moje iskustvo prolazi kroz karakterističnu kontinuiranu promjenu koja, ponovo, ostaje otprilike iste vrste kroz značajno vremensko razdoblje, a to se najbolje objašnjava pretpostavkom da objekti za koje mi se čini da ih zamjećujem dok se krećem, ostaju relativno stabilni u tom vremenskom razdoblju. I ponovo, kada je slijed zamjedbi drugačiji nego ranije, to se vjerodostojno može objasniti razlikama u fizičkim objektima na tom putu. Objašnjavajući dokazi poput tih nailaze na dvije poteškoće. (a) Nitko nikad nije uspio na prihvatljiv način dokazati superiornost tog »standardnog« objašnjenja nad drugim objašnjenjima, kao što su samogeneriranje osjetilnih iskustava ili njihovo izravno stvaranje od strane nekog demona, kao kod Descartesa, ili od strane Boga, kao kod Berkeleya. (b) Još ključnije, obrasci u iskustvu koji se navode kao *explananda* uključuju i pretpostavke o tjelesnom okruženju koje možemo spoznati samo putem opažanja, čime dokaz postaje kružan. U tim slučajevima te pretpostavke uključuju i moja ponovljena pogledavanja u određenom (fizičkom) smjeru i moje fizičko kretanje od jednog do drugog mjesta. Kad bismo *explanadum* učinili čisto fenomenološkim, ne bismo mogli pronaći obrasce koje možemo vjerodostojno objasniti u smislu navodno opažanih izvanjskih objekata, kao što sam dokazao u svom radu *Pouzdanost osjetilnog opažanja*.⁷

5 C. D. Broad, *Scientific Thought* (London: Routledge & Kegan Paul, 1923), pogl. 9 i 10, te *The Mind and Its Place in Nature* (London: Routledge & Kegan Paul, 1925), pogl. 4.

6 Broad, *The Mind and Its Place in Nature*, str. 196-8.

7 William Alston, *The Reliability of Sense Perception* (Ithaca: Cornell University Press, 1993).

iii

Nakon što smo riješili ta uvodna pitanja možemo se upustiti u istraživanje različitih načina na koje su filozofi pokušavali razumjeti uvjete za opravdanost opažajnih vjerovanja. Dobru početnu točku predstavlja intuitivno uvjerljiva ideja da kada oblikujem vizualno vjerovanje da se u mom dvorištu nalazi crvendać, to vjerovanje, ako uopće, postaje opravdano mojim trenutnim vizualnim iskustvom. To iskustvo koje, mogli bismo reći, ostavlja dojam da u svom dvorištu vidim crvendaća, daje povod vjerovanju i time ga čini opravdanim. Vjerodostojno je pretpostaviti da iskustvo posjeduje tu epistemičku učinkovitost zbog toga što sadrži ili uključuje izravnu svijest o crvendaću i njegovom položaju u dvorištu. Moje vizualno iskustvo opravdava vjerovanje jer ovo potonje predstavlja samo konceptualno kodiranje zbilje koja je izravno dostupna mojoj svijesti putem vizualnog iskustva. To je tzv. »naivni« izravni realizam koji predstavlja jedan od trajnih odgovora na naše središnje pitanje o tome kako opravdati opažajna vjerovanja. Ja ću zastupati tvrdnju da je to, u svojim bitnim elementima, ispravan odgovor, iako ćemo, da bismo ga učinili adekvatnim, morati izići izvan granica te grube formulacije.

Moramo razlikovati dva načina na koja opažajno iskustvo može biti upleteno u opravdanost opažajnih vjerovanja. (a) Vjerovanje može biti opravdano samim iskustvom ili činjenicom da proizlazi iz iskustva, kao što je sugerirano u prethodnom odlomku. (b) Vjerovanje može biti opravdano *spoznajom* (opravdanim vjerovanjem) subjekta da doživljava iskustvo te vrste. Već sam naznačio razloge za odbacivanje stajališta pod (b) kao prikaza svakodnevnog opravdavanja opažajnih vjerovanja. Kao prvo, opažatelji obično nemaju nikakve spoznaje o naravi svojih iskustava. Čak i kad bi u svakom pojedinom slučaju mogli steći takvu spoznaju razmatranjem vlastitih iskustava, rijetko to čine. Njihova je pažnja gotovo uvijek usmjerena prema izvanjskoj sceni koju (navodno) opažaju, a ne prema iskustvu uz pomoć kojeg je opažaju. Kao drugo, kad bi i posjedovali takvu spoznaju ona bi tu ulogu igrala funkcionirajući kao adekvatan razlog za opažajno vjerovanje. A to bi, s druge strane, zahtijevalo uspješno izvođenje opažajnog vjerovanja iz činjenice da iskustvo pripada nekoj određenoj vrsti ili barem mogućnosti takvog izvođenja. Ali, kao što sam već sugerirao (što naravno ne znači da sam i dokazao),

čini se da takvo izvođenje nije moguće. Iz tog je razloga pristup pod (b) osuđen na neuspjeh.⁸

Prije nego što ga u potpunosti napustimo, spomenut ću i jedan smjer promišljanja zbog kojeg se taj pristup činio privlačnim pa čak i izuzetnim. Tradicionalni fundacionalizam u epistemologiji (q.v.) pretpostavljao je da svaka spoznaja (opravdano vjerovanje) mora počivati na apsolutno sigurnim temeljima. Čini se da ako postoje takvi temelji empirijskog znanja, onda se oni sastoje od spoznaje pojedinca o stanjima vlastite svijesti. Te stoga, gledano iz te perspektive, moramo pokazati da je svaka empirijska spoznaja pojedinca o drugim pitanjima izvedena iz njegove spoznaje o stanjima vlastite svijesti. No, poteškoće u koje su zapali svi pokušaji da se razvije takva vrsta fundacionalizma, slabe svaku podršku što ga on daje stajalištu navedenom pod (b).

Okrećući se pristupu pod (a), prije nego što razmotrimo kako, ako uopće, opažajna vjerovanja mogu biti opravdana iskustvom na kojem se temelje, moramo razmotriti ideju da čak i ako to jest dio priče, zasigurno ne predstavlja čitavu priču, barem ne uvijek. Čini se da svoj doprinos ponekad daju i druge subjektive spoznaje. Pretpostavimo da tražim kuću svoje prijateljice Bernice. Bio sam kod nje već nekoliko puta i kuću prepoznajem po izgledu. Ako se ravnám samo po izgledu kuće, onda se moje vjerovanje da je kuća ispred koje stojim njezina temelji samo na prirodi vizualne predstave. No je li tome tako? Jer, koliko znam, postoje mnoge kuće koje jednako izgledaju, s obzirom na udaljenost s koje je promatram, kut gledanja i osvjetljenje. Razložno je pomisliti da također uzimam u obzir i mjesto na kojem se trenutno nalazim – u određenom dijelu određene ulice ili barem u određenoj četvrti određenog grada – bez obzira imam li to eksplicitno na umu ili ne. U tom slučaju, moje bi vjerovanje djelomično bilo opravdano prirodom vizualne predstave a dijelom mojom spoznajom o tome gdje se trenutno nalazim.

Neki filozofi drže da svi slučajevi opažajnog prepoznavanja ispoljavaju takvu mješovitu prirodu. Ako je tome tako, doksastički će uvjeti često morati biti skriveniji od svijesti subjekta nego što je to vjerovanje

⁸ U najmanju ruku njegov drugi razlog sadrži internalistički prikaz opravdanosti, prema kojem subjekt mora imati neki uvid u to da i kako je razlog adekvatan, da bi vjerovanje za koje to jest razlog bilo opravdano. Eksternalistički prikaz opravdanosti ili spoznaje je u potpunosti različit, kao što ću uskoro i iznijeti. No, prvo razmatranje, tipično odsustvo spoznaje o prirodi vlastitog osjetilnog iskustva, primjenjivo je čak i za eksternalizam.

o položaju u gore navedenom primjeru. Jedan od kandidata za to je i nešto što bismo mogli nazvati »uvjetima adekvatnosti«. Mogli bismo pomisliti da svaki puta kada, na temelju određene opažajne pojave, opažajno prepoznam x kao P , vjerovanje da takva pojava adekvatno ukazuje na P također predstavlja dio onoga što opravdava vjerovanje. No problem je taj što nas to vodi u *regressus in infinitum*. Ako za bilo koju osnovu vjerovanja, O_1 postoji druga osnova O_2 , koja se sastoji od vjerovanja da je O_1 adekvatna osnova, tada isto načelo vrijedi i za O_2 i tako u beskraj. U nekom trenutku moramo se zadovoljiti prihvaćanjem toga da osnova *jest* adekvatna, a da ne zahtijevamo da i vjera subjekta u to bude opravdana. Još jedan kandidat za sveprisutnu doksastičku osnovu je opravdano vjerovanje da opažajni aparat opažatelja funkcionira normalno. No relevantnost takvog razmatranja možemo prepoznati i bez pretpostavke da se opravdano vjerovanje u normalnost nužno javlja kao dio opravdanosti opažajnog vjerovanja. Umjesto toga možemo reći da je iskustvo dovoljno za opravdanje *ako nema nikakvih dovoljnih razloga za sumnju u abnormalnost*. Drugim riječima, razmatranja normalnosti mogu se javiti kao mogući razlozi odbacivanja opravdanja *prima facie*, a ne kao dio onoga što ga prenosi.

Ako je generaliziranje na temelju odbacivanja ovih dvaju kandidata moguće, ne moramo brinuti oko mogućnosti da opažajna vjerovanja svoje opravdanje *uvijek*, barem djelomično, crpe iz drugih opravdanih vjerovanja. No ipak postoje snažni dokazi u korist teze da je to nerijetko slučaj, kao što to naznačava moj primjer prepoznavanja određene kuće. Stoga u svakoj opsežnoj epistemologiji opažajnih vjerovanja i doksastički elementi doprinose njihovoj opravdanosti. No, u nastavku ovog eseja, usredotočit ću se na iskustvene elemente koji zaslužuju da ih se nazove samim središtem stvari jer su svojstveni opažajnom opravdavanju i uvijek uključeni u njega.

iv

Kada počnemo razmišljati o tome kako odrediti uvjete pod kojima iskustvo pruža podršku opažajnim vjerovanjima, postaju relevantne druge dvije opreke opće epistemologije. (U nastavku rasprave koristit ću pojam »dokaz« u širokom smislu, označavajući njime sve što posjeduje mogućnost povećanja opravdanosti vjerovanja, bilo da je riječ o razlozima, drugim

stvarima koje subjekt zna ili opravdano vjeruje [»dokazi« u užem smislu], ili iskustvu.) Ponajprije se susrećemo s pitanjem je li za opravdanost dovoljno da pojedinac *posjeduje* dokaz ili je potrebno da se vjerovanje *temelji* na tom dokazu. Iako će odgovor na to pitanje znatno utjecati na oblik što će ga poprimiti prikaz epistemičke opravdanosti, to nije od presudne važnosti za našu trenutnu temu jer je vjerodostojno ograničiti opažajna vjerovanja na ona koja se *temelje na* opažajnom iskustvu, bez obzira na pitanja o njihovoj opravdanosti.

Stoga je mogućnost da se opažajno vjerovanje ne temelji na iskustvu, koje tvori dokaz za njega, vrlo malena ili nikakva.⁹

Druga prepreka je ona između internalizma i eksternalizma u epistemologiji (vidi poglavlje 5). Ovi se pojmovi koriste na različite načine no moje shvaćanje je sljedeće. Internalizam ograničava čimbenike vezane uz epistemički status na one kojima subjekt ima kognitivni pristup visoke kakvoće, a obično ih se označava kao spoznatljive samo mišljenjem. Eksternalizam, s druge strane, ne nameće nikakvo ograničenje, iako ne isključuje takve čimbenike. Najvažnija razlika između tih orijentacija tiče se određenih uvjeta koji vode do istine, a za koje se od subjekta ne može očekivati da ih utvrdi isključivo mišljenjem. Sljedeća dva uvjeta su bila najistaknutija u epistemologiji opažanja – formiranje vjerovanja mora biti pouzdano i iskustvo na kojem se temelji vjerovanje mora ukazivati na istinu. Eksternalistički prikazi epistemologije opažajnih vjerovanja mogu uključivati jedan ili drugi od tih uvjeta. Započet ću s prikazom Freda Dretskea, koji pripada zadnjoj skupini.¹⁰ On se naročito tiče znanja; Dretske namjerno ignorira opravdanost.

Kao prvo, Dretskeova epistemologija opažajnog vjerovanja temelji se na izravnom realizmu opažanja objekta. On tvrdi, i to uspješno po mom mišljenju, da u središtu opažanja leži svijest o objektima koja ni u kojem slučaju ne uključuje vjerovanje (zaključivanje). On to naziva »ne-epistemičkim viđenjem« i obilježava ga kraticom »vidjeti_n«. ¹¹ Ovo su uvjeti koje on postavlja za djelić vizualne spoznaje (»S vidi da *b* jest *P*«).

⁹ Doduše, čak i ako se opažajno vjerovanje mora temeljiti na nekakvom iskustvu, može postojati iskustvo koje je prikladno da bude dokaz za vjerovanje koje se ne temelji na njemu. No ta kombinacija nije dovoljno vjerojatna da bismo se njome dalje bavili.

¹⁰ Fred Dretske, *Seeing and Knowing* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969).

¹¹ Ibid., pogl. 2.

- (i) b je P . (uvjet istinitosti)
- (ii) S vidi_n b .
- (iii) Uvjeti pod kojima S vidi_n b su takvi da b ne bi izgledalo kao L , onako kako sada izgleda S -u, kad ne bi bilo P .
- (iv) S , vjerujući da su uvjeti onakvi kakvim ih opisuje (iii), prihvaća da b jest P .¹²

(Dretske objašnjava kako vjerovanje da uvjet pod (iii) vrijedi, koje je potrebno za uvjet (iv), može biti više ili manje implicitno.) To znači da kada istinito vjerovanje da b jest P utemeljim na tome kako b izgleda, to vjerovanje možemo smatrati spoznajom pod uvjetom da izgled predstavlja adekvatnu naznaku da b jest P . A riječ je o adekvatnoj naznaci ako b ne bi izgledalo tako da nije P . Moje vizualno vjerovanje da je drvo javor, koje se temelji na određenom izgledu tog drveta, može se smatrati spoznajom ako (u tim okolnostima) drvo ne bi tako izgledalo kad ne bi bilo javor.

Taj prikaz je eksternalistički, ne samo zbog istinosnog uvjeta pod (i), već i, što je još značajnije, zbog toga što istinitost ključne protučinjenice pod (iii), nije od takve vrste da bi se mogla ustvrditi isključivo mišljenjem. Dretske, kao i većina eksternalista, uvjetom navedenim pod (iv) zahtijeva da vjerovanje mora biti *utemeljeno na* relevantnim dokazima kako bi ostvarilo pozitivan epistemički status o kojem je riječ.

Držim da je Dretskeovo viđenje, kao prikaz opažajne spoznaje,¹³ vrlo privlačno, iako, kao što ću uskoro iznijeti, ono, ili barem njegovi odgovarajući dijelovi, nisu toliko obećavajući kao prikaz opravdanosti. Sada ću reći nekoliko riječi o *reliabilističkom* pristupu. Temeljna ideja reliabilističkog pristupa spoznaji ili opravdanosti jest ta da vjerovanje zadobiva neki pozitivan epistemički status time što se formira na način koji je općenito pouzdan, način koji je, u prikladnom broju različitih slučajeva u uvjetima u kojima se obično nalazimo, davao najistinitija vjerovanja.¹⁴ Povezanost toga s Dretskeovim prikazom »adekvatnog ukazivanja« zavisi o tome kako shvaćamo izraz »formira se«. Ako ga tumačimo u smislu načina na koji se vjerovanje temelji na svojstvima iskustva (npr. izgledu),

¹² Ibid., str. 79-88.

¹³ Kao i obično, postoje problemi vezani uz tu protučinjenicu. Dretske iznosi oštroumna zapažanja o tome kako ih valja interpretirati, ali u to ovdje ne mogu ulaziti.

¹⁴ Vidi Alvin Goodman, »What is Justified Belief?«, *Journal of Philosophy*, 73 (1979), te *Epistemology and Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).

izraz nam se pokazuje kao druga formulacija iste temeljne ideje. Jer ako se takav izgled u istim uvjetima ne bi pojavio kad vjerovanje ne bi bilo istinito, kao što Dretske zahtijeva, tada bi formiranje vjerovanja na temelju tog izgleda bilo pouzdani način formiranja. Ali ako, poput Goldmana i mnogih drugih reliabilista, ne želimo ograničiti formiranje opažajnog vjerovanja ni na jednu takvu formulu, tada reliabilistički pristup postaje mnogo šire primjenjiv. U svakom slučaju reliabilizam je eksternalistički iz istih razloga kao i Dretskeov prikaz: za općenitu pouzdanost ovdje oprimjerenog modusa formiranja vjerovanja ne možemo očekivati da bi se mogla ustvrditi isključivo mišljenjem.

Prihvatljivo je pretpostavljati da ukoliko možemo uspješno rukovati Dretskeovim protučinjenicama te ukoliko posebne procese formiranja vjerovanja možemo pridružiti općim »načinima formiranja vjerovanja«, čiju pouzdanost možemo ocijeniti na epistemički upotrebljiv način, utoliko oba eksternalistička pristupa identificiraju važno epistemički pozitivno svojstvo vjerovanja za koje se, kao i za istinu, čini vjerojatnim da predstavlja dovoljan uvjet spoznaje. Glavni uzrok nezadovoljstva takvim prikazima jest to što nam ne daju nikakvu naznaku o tome kako možemo odrediti jesu li u nekom pojedinom slučaju njihovi uvjeti zadovoljeni. Ako nas zanima ne samo razumijevanje *koncepta* opažajne spoznaje već i to kada možemo smatrati da je posjedujemo, a kada ne, lako se možemo osjetiti iznevjerenima. To ne znači da uopće ne posjedujemo sposobnosti određivanja kada je neka protučinjenica, od one vrste koje iznosi Dretske, istinita ili kada je određeni način formiranja opažajnog vjerovanja pouzdan. No očito bi bilo poželjno imati općenitiju metodu za postizanje toga, a eksternalistički epistemolozi po tom pitanju ne obećavaju mnogo. Oni se izrazito trude (ispravno) ustvrditi da spoznaja (opravdano vjerovanje) da *b* jest *P*, na temelju opažaja, ne zahtijeva i sposobnost da znamo ili pokažemo da postojimo. No biti sposoban razlučiti postojimo li ili ne, očito predstavlja kognitivnu potrebu. Štoviše, kao što dokazujem u *Pouzdanosti osjetilnog opažanja*, mi ne možemo konstruirati uspješan necirkularni dokaz da ono što obično prihvaćamo kao iskustveni temelj opažajnih vjerovanja daje uglavnom istinita vjerovanja, što predstavlja ozbiljan problem za eksternaliste jer prema njihovom viđenju pojedinac posjeduje opažajnu spoznaju samo ako se opažajno vjerovanje o kojem je riječ temelji na iskustvu i to na način koji općenito daje istinita vjerovanja. Vrijedno je primijetiti da to njima ni najmanje ne smeta. Budući da obično prihvaćaju neskeptički pristup epistemologiji, u kojem je smi-

slu napisan i ovaj esej, osjećaju se opravdanim u svojim pretpostavkama da naši uobičajeni načini formiranja opažajnih (i drugih) vjerovanja vode do istine, dok mi u pojedinim slučajevima imamo razloga odbaciti tu pretpostavku.

v

Ne bi bilo bezrazložno prikloniti se stajalištu da čak ako eksternalistički prikazi, poput ovih, jesu adekvatni prikazi opažajne spoznaje (ne u smislu opravdanosti) oni ipak ostaju manjkavi kao prikazi opravdanosti opažajnog vjerovanja.¹⁵ Razlog tome je internalističko ograničenje koje je doduše prihvatljivo primijeniti na opravdanost, ali ne i na spoznaju, naime, da bi nešto moglo opravdati vjerovanje subjekt mora imati neku mogućnost uvida u način na koji ono to čini. To je slabiji uvjet od onog koji zahtijeva sposobnost utvrđivanja opravdavajuće učinkovitosti isključivo putem mišljenja. Jasno je da slučaj formiranja opažajnih vjerovanja može zadovoljiti Dretskeove uvjete i a da subjekt nema nikakav uvid u to. To vjerojatno vrijedi za niže oblike životinja i malu djecu, a također bi moglo vrijediti i za mnoge jednostavne normalne odrasle. Sada ću istražiti načine na koje se opravdanost opažajnih vjerovanja može tumačiti iz te vrste internalističke perspektive.

No najprije bih trebao spomenuti rašireno stajalište novijeg datuma prema kojem ideja o opravdanosti vjerovanja uz pomoć iskustva predstavlja zabludu. Tako Davidson, nakon što je izrazio svoje mišljenje da »ništa ne može predstavljati razlog za prihvaćanje nekog vjerovanja osim drugog vjerovanja«, priznaje da jedinu ozbiljnu alternativu predstavljaju pokušaji da se vjerovanja utemelje na iskustvu. No to neće biti dovoljno, kaže on. »Odnos osjeta i vjerovanja ne može biti logički, jer osjeti nisu vjerovanja ili neki drugi propozicijski stavovi. Kakav je onda taj odnos?

¹⁵ Nije potrebno naglašavati da će paralelni pristup opravdanosti biti privlačniji od svih drugih pristupa spoznaji svakome tko je u potpunosti uvjeren da je opravdanost vjerovanja nužna za spoznaju, jer drži da se spoznaji mora pristupiti kroz opravdanost. Također valja primijetiti da iako Goldman drži kako je pouzdanost ono što prenosi opravdanost na vjerovanja, izneseni Dretskeov prikaz opažajnog znanja ne može se pretvoriti u prikaz opravdanosti bez određene doze »nasilja« nad njim. Naravno, treba odbaciti istinosni zahtjev pod (I), a budući da uvjet pod (iii), onako kako je iznesen, to implicira, on mora biti oslabljen, tako da ga se, na primjer, pretvori u zahtjev za visokom vjerojatnošću.

...odnos je kauzalan. Osjeti uzrokuju neka vjerovanja i u *tom* smislu predstavljaju temelj ili osnovu tih vjerovanja. No kauzalno objašnjenje vjerovanja ne govori nam zašto je to vjerovanje opravdano.«¹⁶ Dakako Davidson taj argument iznosi kao podršku koherentizmu, a ja sam već isključio koherentizam iz razmatranja. Bez obzira na to želim reći zašto držim da taj argument ne može biti uspješan. Jednom riječju suviše je strog. On neutemeljeno pretpostavlja da samo *logički* odnosi mogu imati opravdavajuću snagu. Štoviše on, ne praveći razliku, drži da se uzrokovanost i opravdanost međusobno isključuju. No, prije nego što se time pozabavimo, valja se osvrnuti i na to da postoje različiti uzroci. To, može li takva vrsta uzroka, kao što je vizualno iskustvo, prenijeti opravdanost na takvu vrstu posljedice kao što je opažajno vjerovanje, zavisi o tome kakvi su ti uzroci i posljedice te o drugim činjenicama vezanim uz njihov odnos. (*Naravno* apstraktna činjenica da *x* uzrokuje *y* nema nikakvih implikacija po učinkovitost opravdanosti.) Drugim riječima to zavisi o rezultatu takve vrste istraživanja u kakvo ću se upravo upustiti.

Kad pokušamo dati internalistički prikaz načina na koji opažajno iskustvo prenosi opravdanje na opažajna vjerovanja, prisiljeni smo pozabaviti se razlikama u tumačenjima tog iskustva. Te razlike nisu toliko važne za eksternalističke prikaze budući da se oni ne bave povezanošću između unutrašnje prirode iskustava i sadržaja vjerovanja. Sve dok se iskustvo ne formira u tim okolnostima, a vjerovanje ne bude istinito, ili sve dok vjerovanje proizlazi iz iskustva na način koji je općenito pouzdan, nije važno na koji način je iskustvo konstituirano. Time bismo se, bez sumnje, morali pozabaviti kad bismo pokušali *objasniti* istinu protučinjenice ili objasniti pouzdanost; no nijedno takvo objašnjenje ne mora biti uvršteno u eksternalistički prikaz toga što znači nešto opažajno spoznati (opravdano vjerovati). No budući da internalistički pristup od nas zahtijeva da pronađemo način na koji subjektu može biti jasno kako iskustvo čini vjerovanje opravdanim, čini se da za tim treba tragati samo u povezanosti unutrašnje prirode opažajne svijesti pojedinca i sadržaja vjerovanja. A vrsta njihove povezanosti zavisi o oba kraja te veze.

Okrećući se sada glavnim mogućnostima za karakterizaciju unutrašnje prirode opažajnog iskustva, pretpostavljam da se ovdje, čak i ako je to

¹⁶ Donald Davidson, »A Coherence Theory of Truth and Knowledge«, u: Ernest LePore (ur.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Oxford: Blackwell, 1986), str. 310.

iskustvo po samoj svojoj prirodi konceptualno, propozicionalno ili rasudno strukturirano (premda ništa od toga ne prihvaćam), bavimo onim aspektom iskustva koji ga čini izrazito opažajnim, a za taj aspekt pretpostavljamo da je ne-konceptualan i ne-propozicionalan. Stoga možemo ignorirati pitanje je li konceptualizacija bitno uključena. Krećući od tih osnova ugrubo možemo razlučiti četiri glavna pristupa.

1. *Izravni realizam*. Prema ovom pristupu opažajna svijest se, u najtemeljnijem smislu, sastoji od jednog ili više objekata koji se subjektu *pokazuju* kao *takvi i takvi*, na primjer kao (ograničimo se na vid) okrugli, naduti, plavi, nazubljeni itd. Drugim riječima *prezentiraju* se subjektu kao takvi i takvi. Iz te se perspektive opažajna svijest shvaća kao nesvodivo relacijska po prirodi. Stoga kad netko doista opaža objekte, situacije i događaje u izvanjskoj okolini, to se shvaća kao odnos na čijem drugom kraju se nalazi izvanjski objekt. Takvo shvaćanje razlikuje ovaj pristup od svih ostalih koji opažajno iskustvo drže nečim što se (bitno) odvija isključivo unutar uma.

2. *Teorija osjetilne datosti*. Ovaj se pristup slaže s prethodnim u tome što drži da se opažajna svijest sastoji od *svjesnosti* o objektima, da ima strukturu »čin – objekt«. No objekti o kojima je riječ nikada nisu poznati stanovnicima fizičkog svijeta već naročiti ne-fizički objekti izrazito zasebne prirode. Oni imaju naročitu ulogu kao nositelji kvaliteta za koje se osjetilno čini da pripadaju izvanjskim, navodno opaženim objektima.

3. *Adverbijalna teorija*. Opažajna svijest je jednostavno *način* bivanja svjesnim; ona ne odaje nikakvu strukturu »čin – objekt«. Kao modus svijesti i ništa više ona ni na koji način ne predstavlja spoznaju objekata.

4. *Teorija pojavne kakoće*. Za to stajalište držim da je vrlo rašireno, ali nije tako sustavno razrađeno kao prethodna tri. Slaže se s pristupom navedenim pod 2. u tome što opažajno iskustvo shvaća kao izravnu svijest o nečem »mentalnom«, nečem privatnom, ali se razlikuje u tome što te privatne objekte tumači kao kvalitete mentalnih stanja, a ne kao postojeće ne-fizičke pojedinosti.¹⁷

Izravni realizam se od ostalih pristupa razlikuje svojim inzistiranjem na tome da je opažajna svijest, u svojoj biti, *svijest o* objektima, koji su, u normalnim okolnostima, *fizički objekti u okolini*. Za razliku od drugih gledišta on ne drži da je opažajno iskustvo, u normalnim okolnostima,

¹⁷ Moj kolega, Jonathan Bennett, prisilio me (racionalnim argumentima, a ne prijetnjama) da priznam pristup naveden pod 4. kao ozbiljnu mogućnost.

isključivo »u glavi«. ¹⁸ Kada držim da vidim crvenu jabuku, izravni realista će reći da sam izravno svjestan nečega (jabuke, ako je sve u redu) što mi izgleda crveno i oblikovano poput jabuke. Prema teoriji osjetilne datosti ja sam izravno svjestan crvenog osjetilnog podatka oblikovanog poput jabuke, to jest naročite nefizičke pojedinosti koja postoji samo kao nositelj osjetilnih kvaliteta kao što su boja i oblik. Prema teoriji pojavnosti kakvoće izravno sam svjestan osjetilnih svojstava (nekog od svojih) trenutnih mentalnih stanja, kao što je na primjer crvenilo. Prema adverbijalnoj teoriji ja osjećam na crveni *način* oblikovan poput jabuke.

Da bismo izbjegli zabune, dozvolite mi da razjasnim da izravni realizam, kako ga ja tumačim, *ne* drži da predstavljeni objekti uvijek jesu onakvi kakvima se predstavljaju. Spojiv je s priznavanjem značajnog broja varivih pojava. *X* može izgledati poput krave, a zapravo biti automobil. Kula u daljini se može činiti okruglom, a zapravo biti četverokutna. I tako dalje. Kad bi opažajne pojave uvijek ili u većini slučajeva bile varave, one bi zasigurno bile mnogo manje epistemički vrijedne nego što držim da jesu. No ne moraju biti nepogrešive da bi bile vrijedne.

Razmatrajući relevantnost ovih različitih pristupa s obzirom na opažajnu epistemologiju, teško je ne ostati zapanjen prividnom nadmoći izravnog realizma. Gledano iz te perspektive samo opažajno iskustvo, u normalnim okolnostima, sadrži kognitivnu vezu s vanjskim objektima koji su predmet opažajnih vjerovanja. Stoga se čini očitim na koji način iskustvo može biti izvor spoznaje (opravdanog vjerovanja) o takvim objektima. Ako mi list izgleda žut ili mi se neka kuća vizualno predstavlja kao da ima dva prednja prozora, to je očita osnova pretpostavke da list jest žut i da kuća ima dva prednja prozora (riječ je, naravno, o *prima facie*, opozivoj osnovi). No ostala tumačenja, prema kojima iskustvo ne uključuje nikakvu bitnu kognitivnu vezu s izvanjskim svijetom, nemaju takvu intuitivnu opravdavajuću snagu. Opažajno iskustvo je čisto subjektivna stvar te kao takvo ne posjeduje nikakve (pa čak ni prividne) informacije o izvanjskoj okolini. Zašto bismo pretpostavljali da bi nam osjećanje na neki određeni način, odnosno bivanje svjesnim nekog nefizičkog osjetilnog podatka ili pojavnosti kakvoće mentalnog stanja, trebalo išta reći o tome što se nalazi u neposrednoj blizini opažatelja te kakvo

¹⁸ To, naravno, postavlja pitanje kako se izravni realizam nosi s primjerima kompletnih halucinacija, u koje nije uključena nikakva izravna svijest o izvanjskom objektu. Do toga ću doći kasnije.

je to? Naravno moglo bi biti *eksternalističkih* veza kakve, na primjer, razmatraju protučinjenični ili reliabilistički pristupi. Moguće je da »osjećati na određen način« predstavlja pouzdanu naznaku prisutnosti javorovog drveta ili da je način na koji određeno »osjećanje« uzrokuje vjerovanje da ulicom prolazi auto pouzdan. No mi trenutno istražujemo mogućnost više internalističke opažajne epistemologije prema kojoj je opažajno vjerovanje opravdano samo ako opažatelj ima, ili bi mogao imati, neki uvid u način na koji njegovo iskustvo čini opravdanim vjerovanje o izvanjskoj okolini, kojeg ujedno i uzrokuje. A čini se da nam izravni realizam to nudi na način na koji to drugi pristupi ne čine. Pretpostavka da to što list izgleda žut podržava vjerovanje da list jest žut jednako je jasna kao i uvjerljivost pretpostavke da, općenito i u odsutnosti dovoljnih razloga za suprotno mišljenje, opažajne stvari doista jesu onakve kakvima se opažajno čine. Nasuprot tome iz drugih je navedenih perspektiva teško vidjeti kako opažajno iskustvo može pružiti bilo kakvu vjerodostojnost *prima facie*. Kasnije ćemo vidjeti da stvari nisu tako ružičaste po izravni realizam kao što nam to ova uvodna tvrdnja sugerira. No za sada bih želio istražiti što se događa kada se zagovornici drugih viđenja opažajnog iskustva pozabave epistemološkim problemom. Budući da pristup naveden pod 4. nije značajnije zastupljen u literaturi, ograničit ću raspravu na pobornike teorije osjetilne datosti i adverbijalne teorije.

Predstavnici teorije osjetilne datosti bit će Broad, Price, Moore, Russell i C. I. Lewis, dok će adverbijalnu teoriju predstavljati Chisholm. Ponajprije valja primijetiti da se svi oni slažu sa mnom oko toga da izgradnja intuitivno uvjerljivog mosta između opažajnog iskustva, kako ga oni vide, i navodno opaženih činjenica o izvanjskoj okolini, predstavlja velik problem. Svi oni odbacuju jednostavne induktivne dokaze u korist općenitih odnosa između iskustva i izvanjske činjenice i to iz razloga koje sam naveo u odjeljku ii. No kada pokušaju pokazati na koji način iskustvo daje osnovu za vjerovanja o izvanjskom svijetu, vezano uz pitanje ispravnog tumačenja tih vjerovanja, dijele se u dvije skupine. Neki od njih, a tu spadaju Broad, Moore, Price i Chisholm, po tom pitanju su *realisti*. Oni prihvaćaju zdravorazumsko stajalište da je fizički svijet, za kojeg smatramo da ga opažamo, radikalno drukčije ontološke prirode od samog osjetilnog iskustva te jest ono što jest, nezavisno od našeg iskustva. *Fenomenalisti*, poput C. I. Lewisa i Russella (u određenoj fazi) zagovaraju tumačenje fizičkih objekata u smislu onih osjetilnih iskustava koje bi subjekt u određenim okolnostima imao. Kad kažemo da je na stolu tanjur,

govorimo o vizualnim, taktilnim i drugim iskustvima koje bi subjekt imao u određenim okolnostima *i to je sve*. To je ono što sačinjava tanjur na stolu. Fizički su objekti, da upotrijebim omiljeni Russelov izraz, »logičke konstrukcije« izvedene iz osjetilnih podataka (ili osjetilnih iskustava).¹⁹

Pogledajmo najprije kako realisti, zagovornici teorije osjetilnog podatka, prilaze epistemologiji opažajnog vjerovanja. Broad i Price, kao što smo vidjeli ranije, raspravljaju o različitim načinima na koje se osjetilni podaci oblikuju, načinima koji sugeriraju objašnjenje u smislu utjecaja objekta za kojeg pretpostavljamo da ga opažamo.²⁰ No, oni odbacuju tvrdnju da sve vezano uz navodno opaženi svijet može biti potvrđeno na taj način. Broad ide toliko daleko da tvrdi da kad bi hipoteza »izvanjskog svijeta« imala konačnu početnu vjerojatnost, njezino bi objašnjenje tih činjenica tu vjerojatnost povećalo, iako uopće ne vidi osnovu za takvu početnu vjerojatnost. Price ide još i dalje nego Broad u razabiranjima cirkularnosti tog dokaza, načina na koje su navodno čiste početne točke zapravo zagađene svim vrstama pretpostavki o fizičkom svijetu, npr. da se subjekt kreće ili ne kreće u određenom smjeru. Obojica se slažu da je, iz premisa koje se tiču osjetilnih podataka ili naših iskustava, nemoguće uspješno dokazati navodno opažene činjenice. Chisholm, predstavnik adverbijalne teorije, se također slaže s tim.²¹

Pa kakve pozitivne stavove ti filozofi imaju o epistemičkom statusu opažajnih vjerovanja? Stav kojem su skloni Price i Moore, a povremeno i Chisholm, sastoji se od svojevrsnog izbjegavanja odgovornosti.²² Napustivši svaku nadu u pronalaženje bilo kakvog razloga za pretpostavku da određena vrsta iskustva naznačava istinitost određene vrste opažajnog vjerovanja o izvanjskom svijetu, oni jednostavno ustvrđuju da opažajna

¹⁹ Vidi »The ultimate Constituents of Matter« i »The relations of Sense-Dana to Physics«, u: Bertrand Russell *Our Knowledge of the External World as a field of Scientific Method in Philosophy* (Chicago: Open Court, 1914). (Počevši u 1920-im godinama, Russell je sve više usvajao realističan pristup fizičkom svijetu.) Za fenomenalizam C. I. Lewisa vidi njegov rad *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, IL: Open Court, 1946), pogl. 7-9.

²⁰ Broad, *The Minds and Its Place in Nature*, pogl. 4, i H. H. Price, *Perception* (London: Methuen, 1932), pogl. 4.

²¹ Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 3rd ed. 1989). Usp. G. E. Moore, *Philosophical Studies* (London: Routledge & Kegan Paul, 1922), pogl. 2, 5, 7; i *Some Main Problems of Philosophy* (London: Allen & Unwin, 1953), pogl. 2, 5, 7.

²² Čini se da je Broad zadovoljan natuknutom pozicijom »povećao bi početnu vjerojatnost kad bi je imao«.

vjerovanja treba shvaćati kao *prima facie* pouzdana samim time što su formirana. Ona su, mogli bismo reći, *prima facie samoopravdana* samim time što su opažajna vjerovanja. Citirajući Chisholma, »ako pojedinac vjeruje da je ispred njega drvo, tada... taj intencionalni stav, to vjerovanje, naginje tome da pretpostavku kako to vjerovanje ima zbiljski objekt učini vjerojatnom«. ²³ Price pak kaže: »postojanje pojedinog vizualnog ili taktilnog osjetilnog podatka je *prima facie* dokaz (1) u korist postojanja materijalne stvari kojoj taj osjetilni podatak pripada, (2) u korist pretpostavke da ta stvar posjeduje prednju površinu općenite naravi.« ²⁴ To nazivam izbjegavanjem odgovornosti jer odustaje od pokušaja da pronade bilo koju vrstu shvatljive veze između prirode iskustva i sadržaja opažajnog vjerovanja formiranog na osnovu njega koja bi nam omogućila da razumijemo način na koji iskustvo može podržati takvo vjerovanje. Ta je pozicija jednako neutralna s obzirom na ustrojstvo iskustva, kao i ekstermalistička pozicija kojom smo se bavili ranije.

Što je temelj tog načela *samoopravdanosti prima facie*, ako ga uopće ima? U tom se pogledu stavovi razlikuju. Chisholm ponekad drži da ga se izravno spoznaje *a priori*, ponekad da ono svoj status duguje činjenici što je dio sustava načela koji najbolje obuhvaća pojedine intuitivne spoznaje pojedinih slučajeva opravdanosti, ponekad opet da je to jedini način izbjegavanja skepticizma. Price se, nakon istraživanja različitih mogućnosti, priklanja gledištu da je »opažajna svijest *krajnji* oblik svijesti nesvodiv na nijedan drugi; te nadalje *autonomni* ili samokorigirajući oblik svijesti«. Drugim riječima, tom načelu nije potrebna nikakva izvanjska podrška iako ono nije samorazumljivo. Jasno je kako spomenuti teoretičari pristaju na manje od onoga čemu su se nadali i prvotno stremili te pokušavaju pronaći način kako da se zadovolje onim što su našli.

Što se tiče fenomenalista oni nisu suočeni s ontološkim jazom između iskustva i tjelesnog svijeta, no to ne znači da su uspjeli riješiti epistemološko pitanje. Čak i ako fizičke stvari ili činjenice nisu ništa više do osjetilna iskustva koja bi se pojavila pod određenim okolnostima, i dalje smo suočeni s problemom na koji način spoznajemo nešto o neograničenom broju takvih mogućnosti iz pojedinog osjetilnog podatka ili osjeta ili nekom ograničenom broju istih. Fenomenalisti općenito tvrde da je to pitanje indukcije, modusa zaključivanja koji je ključan u

²³ Chisholm, *Theory of Knowledge*, str. 47.

²⁴ Price *Perception*, str. 185.

mnogim drugim sferama misli unatoč tome što nije neproblematičan. Stoga drže da su pokazali barem to da nema nikakvih posebnih epistemoloških problema vezanih uz opažanje. No ozbiljnija poteškoća s kojom se njihovo stajalište mora suočiti tiče se njihovog fenomenalističkog viđenja fizičkih objekata. Chisholm je u svom klasičnom radu pokazao da je nemoguće započeti s formulacijom skupa propozicija koje se tiču uvjeta pod kojima subjekt *S* doživljava iskustvo vrste *I*, skupa čija bi ekvivalentnost s određenom fizičkom činjenicom bila imalo prihvatljiva, a da antecedensi uvjetnih propozicija ne sadrže fizičke činjenice.²⁵ Stoga se projekt reduciranja propozicija o fizičkim objektima na propozicije vezane isključivo uz iskustva ne može provesti.

Poteškoće na koje nailaze Price, Broad i njima slični prilikom konstruiranja prihvatljivog gledišta o tome na koji način opažajno iskustvo može *opravdati* vjerovanja o izvanjskom svijetu, uvjetovane su između ostalog i time što oni smatraju da epistemička opravdanost sama po sebi vodi do istine. To znači da koncept epistemičke opravdanosti uključuje i ideju prema kojoj je vjerovanje vjerojatno istinito, ako posjeduje visoku razinu opravdanosti. Kao što su mnogi epistemolozi uvjerljivo tvrdili, ako epistemičku opravdanost ne shvaćamo na taj način, zašto bismo toliko brinuli o tome jesu li naša vjerovanja opravdana ili ne?²⁶ Kombiniranje tog uvjerenja s vlastitim tumačenjem opažajnog iskustva iz perspektive osjetilnog podatka te realizmom u pogledu fizičkih objekata, jest ono što ih tjera prema onome što sam nazvao »izbjegavanje odgovornosti«. No druga moguća reakcija na taj problem je napuštanje ideje da opravdanost vodi do istine i oslobađanje opravdanosti od tih ograničenja. Na to nailazimo kod Chisholma. On smatra da mi posjedujemo intuitivnu ideju o tome je li vjerovanje više ili manje opravdano, ideju koja je konceptualno nezavisna od istine ili vjerojatnosti istine. Također smatra da u mnogim slučajevima intuitivno, *a priori*, znamo posjeduje li dano vjerovanje određenu razinu opravdanosti ili ne te da od tih slučajeva možemo induktivno generalizirati do načela koja postavljaju uvjete opravdanosti.²⁷

25 Roderick Chisholm, »The problem of Empiricism«, *Journal of Philosophy* XLV (1948).

26 Pronicljiva formulacija tog argumenta može se naći u BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge*, pogl. 1.

27 Iako prioritet posebnih slučajeva dominira njegovim napisima, on ponekad sugerira, kao što smo već primjetili, da se općenita načela opravdanosti izravno spoznaju a priori.

Stoga, iako smatra da posjedovati opravdana vjerovanja predstavlja najbolji način dolaženja do istine, on ostaje uvjeren da može reći je li neko vjerovanje opravdano, a da ne pokaže da je ono vjerojatno istinito.

Još jedan način razdvajanja opravdanosti od nužnosti da ona vodi do istine jest vitgenštajnovska ideja da naši koncepti sadrže *kriterije* njihovog ispravnog korištenja.

Zbog fluktuacija između kriterija i simptoma u gramatici, čini se kao da nema ničeg osim simptoma. Tako na primjer kažemo: »Iskustvo nas uči da kiša pada kad se živa u barometru spusti, ali nas također uči da kiša pada i kada imamo određene osjete mokrog i hladnog ili određene vizualne impresije.« U obranu toga neki kažu da nas takve osjetilne impresije mogu prevariti. No oni ne uzimaju u obzir to da se činjenica da je lažno iskustvo o kojem je riječ upravo iskustvo kiše temelji na definiciji.²⁸

Tu je ideju unutar svog gledišta razvio John Pollock te je, prema njegovom gledištu, značenje mnogih naših koncepata, uključujući i koncepte zamjetljivim objektima, dato »uvjetima opravdanosti«, a ne »uvjetima istinitosti«.²⁹ Stoga je dio našeg poimanja ptice i to da određena vizualna iskustva opravdavaju vjerovanje da vidimo pticu. Ako taj pristup možemo uspješno provesti, on nam očito daje uvid u to kako i zašto one vrste iskustva za koje obično smatramo da opravdavaju opažajna vjerovanja određenog sadržaja to doista i čine. No postoje i problemi vezani uz taj pristup. Na primjer čini se da on zahtijeva da koncept epistemičke opravdanosti pripišemo svim opažateljima ili barem svim onima koji imaju opravdana opažajna vjerovanja, a to se čini upitnim. No ono što u tom kontekstu želim najviše istaknuti jest činjenica da budući da i Chisholm i Pollock odvajaju koncept opravdanosti od istine, on se mora suočiti s pitanjem zašto bismo se toliko brinuli oko toga jesu li naša vjerovanja opravdana.

²⁸ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, engl. prev. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1953), no. 354.

²⁹ John Pollock, *Knowledge and Justification* (Princeton: Princeton University Press, 1974).

vi

Stoga teorija osjetilne datosti i adverbijalna teorija, koje opažajno iskustvo tumače kao čisto intramentalno, nailaze na poteškoće prilikom oblikovanja prikaza opravdanosti opažajnih vjerovanja pomoću iskustva koji bi nam trebao dati uvid u to kako i zašto ona funkcionira. Vjerujem da će gledište pojavne kakvoće naići na slične probleme u slučajevima kada se kombinira s realizmom u pogledu fizičkog svijeta i koncepcijom prema kojoj opravdanost vodi do istine. No prije nego priznamo premoć izravnog realizma, moramo savladati još dvije prepreke.

Ponajprije se moramo suočiti s razmatranjima za koja se većini filozofa modernog doba činilo da uvjerljivo pokazuju kako opažajno iskustvo bitno ne može uključivati nikakvu kognitivnu vezu s objektima izvan uma. Ovdje će nam biti korisno upoznati se s povijesnom pozadinom. Aristotelijanski oblik izravnog realizma bio je dominantan u kasnom Srednjem vijeku, no općenito je napušten početkom moderne ere zbog svoje povezanosti s aristotelijanskom fizikom. Prema tom pristupu »sekundarne« kvalitete, kao što su boja, toplo i hladno, grubo i glatko, smatrane su objektivno stvarnim te u nekim slučajevima čak i fizikalno djelotvornim. Stoga su aristotelijanci smatrali da je opravdano pretpostavljati da nam se fizička svojstva predstavljaju opažajnim putem kad nam nešto izgleda crveno ili se čini hladno na dodir.

No s usponom nove matematičke fizike sekundarne kvalitete su protjerane iz fizičkog svijeta jer se na njih ne može primijeniti matematički pristup. A budući da nam se opažajno ništa ne javlja kao da posjeduje samo »primarna« svojstva koja se mogu prikazati matematički, kao što su veličina, oblik i kretanje, mislioci su odbacili gledište da smo, opažajući, izravno svjesni fizičke stvarnosti. Opažajno iskustvo, prepuno sekundarnih kvaliteta, moralo se tumačiti kao isključivo intramentalno odnosno kao, suvremenim žargonom, svijest o »idejama«.

Postoje razmatranja koja su nezavisna od trenutnog stanja fizikalne znanosti i koja uvjeravaju većinu suvremenih filozofa da se opažajno iskustvo ne sastoji ni od kakve kognitivne veze s objektima izvan uma. Ono što je tu ključno jest činjenica da postoje halucinacijska iskustva u kojima pretpostavljeni izvanjski objekt opažanja ne postoji, a ona se introspekcijom ne mogu razlikovati od vjerodostojnog opažanja. Studije o duševnim bolesnicima daju nam mnoštvo primjera. Drži se da takva

iskustva predstavljaju podršku snažnijem ili slabijem prigovoru izravnom realizmu. Snažniji prigovor je taj da opažajno iskustvo nikada ne uključuje izravnu svijest o zbiljskim izvanjskim objektima. Smatra se da to pokazuje bitna nemogućnost da se razlikuju halucinacije i stvarnost. Ne treba pretpostavljati da ih se nikada ne može fenomenološki razlikovati jer to je očito pogrešno. Činjenica da je to ponekad nemoguće dovoljna je. Tvrdi se da, budući da je vjerodostojno opažajno iskustvo iste vrste, u iskustvenom smislu, kao i (neke) halucinacije te budući da halucinacije ne uključuju svijest o izvanjskom objektu, isto vrijedi i za opažajno iskustvo. Tako smo natjerani na neku vrstu čisto subjektivnog tumačenja cjelokupnog opažajnog iskustva.

Ahilova peta ovog dokaza je pretpostavka da je ontološka struktura iskustva u potpunosti otvorena za introspekciju. Otkud ta pretpostavka? Zašto bismo pretpostavljali da nema razlika u ontološkoj strukturi koje nisu otkrivene subjektovoj izravnoj svijesti? Zašto iskustvo, kroz koje se objekt doista predstavlja opažatelju, fenomenološki ne bi bilo jednako onom za koje to ne vrijedi? Nakon što postavimo ta pitanja, vidimo da navedeni dokaz počiva na predrasudama bez temelja. Ako to zahtijevaju potrebe teorije, slobodno možemo pretpostaviti da se stanja stvari koja se fenomenološki ne mogu razlikovati ontološki značajno razlikuju. Štoviše ne moramo se ograničiti na pozivanje na apstraktne mogućnosti. Trajne rasprave oko naravi opažajnog iskustva rječito su svjedočanstvo o činjenici da naša izravna svijest o našem iskustvu nije dovoljna da bi riješila to pitanje. Ako opažajno iskustvo otvoreno pokazuje svoju ontološku strukturu, zašto su toliki filozofi uvjereni da se ono sastoji od svijesti o ne-fizičkim osjetilnim podacima, a mnogi drugi su uvjereni u suprotno? Rafinirana ontološka struktura opažajnog iskustva je pitanje teorije, a ne uobičajenog iskustva pojedinca o njegovim vlastitim svjesnim stanjima.

No čak i ako halucinacije ne dokazuju da opažajno iskustvo nikad nije izravna svijest o izvanjskim objektima, zasigurno dokazuju da ona to nije uvijek. A to je dovoljno da bi pokazali da izravni realizam, kako je prikazan dosad, ne može predstavljati prihvatljiv prikaz opažajnog iskustva. Možemo ga prihvatiti kao ispravan prikaz vjerodostojnog opažajnog iskustva, no postoje jaki razlozi da pokušamo pronaći jedinstvenu teoriju. Najbolja strategija za pobornika izravnog realizma bila bi pronaći neku drugu vrstu bića koje se subjektovoj svijesti predstavlja izravno kao takvo i takvo kad nikakav fizički objekt nije u blizini. U

nekim slučajevima to bi mogao biti zrak ili prostor u određenim predjelima okoline. No moguću alternativu za koju se čini da obuhvaća i sve halucinacije (a također i snove, ako ih treba svrstati među opažajna iskustva), predstavlja naročito jasna mentalna slika. Takav pristup ne bi bio baš privlačan materijalistima i mnogim drugim suvremenim filozofima. No doista postoje značajni psihološki dokazi da se mentalne slike opažaju na vrlo sličan način kao i izvanjski objekti. Tim se pitanjem ovdje možemo baviti samo toliko da ustvrdimo kako je neki takav smjer razvoja nužan da bi se izravnom realizmu omogućilo da se pozabavi halucinacijama.

Više vezano uz našu temu postojanje halucinacija komplicira primjenu izravnog realizma na pitanje na koji način iskustvo može opravdati opažajno vjerovanje. Prema onome kako sam to izložio, teorija izravnog realizma nam u pogledu opažajnog iskustva daje istinski uvid u to kako iskustvo može opravdati opažajno vjerovanje i to na sljedeći način. Budući da iskustvo *jest* stvar objekta, *o*, koji se iskustvu opažatelja predstavlja kao *P*, što prenosi opravdanost *prima facie* na vjerovanje da *o* jest *P*, na temelju izrazito uvjerljivog načela da je *prima facie* pouzdano pretpostavljati da stvari jesu onakve kakvim se iskustveno pokazuju. No sad smo primorani suočiti se s činjenicom da u slučaju nekih iskustava *nije* riječ o objektu onakve vrste kakvom se čini da ga opažaji prikazuju, koji se predstavlja kao takav i takav. Pretpostavimo da imam halucinaciju računala koje se, koliko mogu reći na temelju tog iskustva, vizualno predstavlja kao računalo na čijem zaslonu je ispisana riječ »eksternalizam«? Opravdava li to iskustvo vjerovanje *prima facie* da se ispred mene nalazi računalo na čijem je zaslonu ispisana riječ »eksternalizam«? S jedne strane izgleda da moram smatrati da iskustvo to i čini sve dok nema načina da ustvrdim kako ono čega sam svjestan nije zbiljsko računalo. No tada moram napustiti jednostavnu epistemološku primjenu izravnog realizma za koju sam ga preporučivao. Opravdanost opažajnih vjerovanja pomoću iskustva više ne bi bilo ograničeno na slučajeve u kojima se objekt na koji se vjerovanje odnosi izravno javlja subjektu kao takav i takav. Doista se čini kako izravni realizam po tom pitanju nije u ništa boljoj poziciji od svojih rivala. Jer i mi smo ovdje u poziciji u kojoj moramo pokazati na koji način čisto intramentalno iskustvo može prenijeti opravdanost na vjerovanje o nečem ekstramentalnom.

Po tom pitanju izravni realizam može zauzeti dvije pozicije, jednu više eksternalističku i jednu više internalističku. U prvom slučaju držimo

se izvorne, neublažene pozicije. Opažajno iskustvo opravdava vjerovanja samo o onom čega je subjekt po tom iskustvu izravno svjestan. Ako se u navedenom slučaju halucinacije vizualne slike pokazuju subjektu kao takve i takve, iskustvo opravdava *prima facie* lažno vjerovanje da se riječi (doista) pojavljuju na (zbiljskom) računalnom zaslonu. Budući da subjekt nema nikakav izravni kognitivni pristup halucinacijskoj prirodi tog iskustva, on ne shvaća da je njegovo vjerovanje vezano uz mentalnu sliku; no to je ono više eksternalističko u toj poziciji. U potonjem slučaju, više internalističkoj poziciji, naše tumačenje opravdavajućeg iskustva ograničavamo na ono što je izravno dostupno subjektu. Budući da ne možemo izravno spoznati je li iskustvo vjerodostojno ili halucinacijsko, specifikaciju onoga što opravdava iskustvo ograničavamo na neutralno »područje« između te dvije pozicije – mogli bismo to formulirati na sljedeći način: *u ovom slučaju kao da mi se (u iskustvenom smislu) računalo predstavlja s riječju »eksternalizam« ispisano na zaslonu*. A sam taj opis određuje nam za što smijemo smatrati da jest *prima facie* opravdano iskustvom, naime, za vjerovanje da se ispred opažatelja nalazi zbiljsko računalo na čijem je zaslonu ispisano »eksternalizam«. ³⁰ Ta će opravdanost *prima facie* biti odbačena ako subjekt spozna ili opravdano vjeruje da je riječ o halucinaciji. Valja primijetiti da su obje ove pozicije internalističke u ograničavanju onoga što opravdava samo na iskustva koja su izravno dostupna subjektu. Razlikuju se u tome što prva pozicija smatra kako ta opravdanost vodi do vjerovanja o onome što se doista javlja subjektu, dok druga smatra da ona vodi do vjerovanja o onome za što se čini da se javlja subjektu.

Valja primijetiti i to da obje pozicije uživaju prednost koju sam pripisao izravnom realizmu u pogledu epistemologije opažajnog vjerovanja. Jer obje se čvrsto temelje na ideji da činjenica da se *X* javlja *S*-u kao *P* nudi *prima facie* opravdanje za vjerovanje da *X* jest *P*. Više eksternalistička pozicija čuva tu ideju neizmijenjenu po cijenu onemogućavanja subjekta da sa sigurnošću, iznutra, odredi koje je vjerovanje na taj način

³⁰ Radije ne bih rekao da je opravdano pojedino vjerovanje opažatelja o pojedinom objektu, budući da se opažatelju u tom slučaju ne javlja nikakav objekt te vrste za kakvu on vjeruje da je izravno opaža. Budući da je riječ o pogrešci u referenci, nikakva pojedina propozicija ne oblikuje sadržaj bilo kojeg od opažateljevih vjerovanja, stoga ne dolazi do pitanja je li vjerovanje s takvim sadržajem opravdano i zašto. No, egzistencijalno kvantificirano vjerovanje *ispred mene se nalazi računalo na čijem je zaslonu ispisana riječ »eksternalizam«*, i dalje može biti opravdano *prima facie*.

opravdano. Više internalistička pozicija širi raspon opravdavajućih vjerovanja uključujući u njih i iskustva koja introspekcijski ne možemo razlikovati od vjerodostojnih, no njihova karakterizacija ostaje parazit karakterizacije zbiljskog predmeta. Stoga izvorna ideja – da činjenica što X izgleda S -u kao \emptyset , *prima facie* opravdava S -ovo vjerovanje da X jest \emptyset – i dalje ostaje u samom središtu prikaza.

A priori

George Bealer

U povijesti epistemologije rasprave o spoznaji *a priori* bile su povezane s raspravama o nužnosti i analitičnosti, često na zbudjujuće načine. Raščišćavanje te zbrke je ključni korak u bavljenju spoznajom *a priori*. To će biti cilj mojih uvodnih primjedbi. U ostatku eseja pokušat ću razviti jedinstveni prikaz spoznaje *a priori*, baveći se pojmovima intuicije i dokaza *a priori*, pitanjem zašto se intuicija smatra dokazom te pitanjem na koji način ona može biti pouzdan vodič do istine u pitanjima vezanim uz spoznaju *a priori*.

Tri tradicionalna razlikovanja

Razlikovanje između spoznaje *a priori* i spoznaje *a posteriori* je epistemološko, dok se za razlikovanja između nužnog i kontingentnog te analitičkog i sintetičkog može reći da su logička (ili možda lingvistička, odnosno metafizička). Unatoč tome u prvoj polovici 20. stoljeća mnogi su filozofi (naročito iz redova logičkih pozitivista) tretirali ta tri razlikovanja kao ekvivalentna. Smatrali su sljedeće: (1) p je nužno ako i samo ako je p analitičko; (2) p je spoznatljivo *a priori* ako i samo ako je p analitičko; (3) p je nužno ako i samo ako je p spoznatljivo *a priori*.¹ No svaka od tih implikacija, s lijeva na desno, na uvjerljiv je način dovedena u pitanje: (1) Neke nužne istine nisu ujedno i analitičke. Na primjer, razna načela superveniencije i tranzitivnosti su nužna, ali ne i analitička.² (2) Neke

1 Pažljivi branitelji tih ekvivalencija ograničavaju p na *spoznatljive* propozicije. I ja ću ih shvaćati na taj način.

2 Na primjer, tranzitivnost odnosa dijela i cjeline na čitav raspon područja nužna je ali ne i analitička. Evo još jedne vrste protuprimjera: za arbitrarne kontingentne propozicije p, činjenica da je p kontingentno i sama je nužna, ali nije analitička.

stvari spoznatljive *a priori* nisu ujedno i analitičke. Na primjer, već navedena načela supervenijencije i tranzitivnosti su spoznatljiva *a priori*, ali nisu analitička. (3) Neke nužne istine nisu ujedno i spoznatljive *a priori*. Znanstveni esencijalizam nas na primjer uči da je nužno da voda bude H₂O, no ta je nužnost spoznatljiva samo uz pomoć empirijske znanosti.³

Preostale tri implikacije (one s desna na lijevo) također su dovedene u pitanje: (1) Neki tvrde da neke analitičke istine nisu ujedno i nužne; na primjer određene indeksikalne rečenice, kao što je rečenica »Ja sam ovdje«, navodno su analitičke, ali slučajne.⁴ (2) Ukoliko pretpostavimo da su definicije analitičke te da znanstvene definicije jesu definicije, utoliko neke analitičke istine ne bi bile spoznatljive *a priori*. Znanstvene definicije (npr. voda =_{def} H₂O) bile bi iznimke. (3) Neki tvrde da nije sve *a priori* spoznatljivo ujedno i nužno. Na primjer, tvrdi se da je čovjek koji je uveo izraz »metar« kao naziv za duljinu standardne poluge od jednog metra *a priori* znao da je duljina te poluge jedan metar, no činjenica što duljina te poluge jest jedan metar slučajna je.⁵ Iako je uspješnost ovih triju izazova nešto manje jasna,⁶ prethodne tri primjedbe su vrlo uvjerljive. A to je dovoljno da bismo pokazali da su sve tri ekvivalencije pogrešne.

Quineov napad

Sredinom dvadesetog stoljeća W. V. Quine je izveo svoj poznati napad na razlikovanje između analitičkog i sintetičkog. Poprilično u duhu Berkeleyevog skepticizma glede smislenosti »supstancije« i Humeovog skepticizma glede smislenosti »nužne povezanosti« (»u svim tim izrazima, *tako primijenjenim*, zaista nemamo jasnog značenja i imamo koristi samo od običnih riječi, bez nekih jasnih i određenih ideja«), Quine drži da izrazi »analitičko« i »sintetičko« nemaju smisla. Quineov dokaz je

3 Saul Kripke, »Naming and Necessity«, u: *Semantics of Natural Language*, Davidson i Harman (ur.), Cambridge, Mass.: Harvard, 1980. Hilary Putnam, »The Meaning of 'Meaning'«, u: *Language, Mind, and Knowledge*, Minnesota studies in the Philosophy of Science, svezak 8, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975, str. 131-91.

4 David Kaplan, »On the Logic of Demonstratives«, *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1979): 401-14.

5 Kripke, *Naming and Necessity*.

6 Na mene osobno, najveći dojam ostavlja druga primjedba.

entimem otprilike sljedećeg oblika: nema necirkularnog, čisto *empirijskog* objašnjenja tog razlikovanja te stoga to razlikovanje niti ne postoji: »Da takvo razlikovanje treba praviti neempirijska je dogma empirista, metafizičko vjersko uvjerenje.«⁷

Quine u svom napadu nije stao na analitičnosti. Prisjećajući se filozofa koji su držali da su tri tradicionalna razlikovanja ekvivalentna, Quine je čini se pretpostavljao da bi, *ako postoje takva razlikovanja*, razlikovanje između analitičkog i sintetičkog bilo jednako razlikovanju između nužnog i kontingentnog koje bi pak bilo jednako razlikovanju između spoznaje *a priori* i spoznaje *a posteriori*. Tako za Quinea, budući da nema razlikovanja između analitičkog i sintetičkog, nema ni razlikovanja između nužnog i kontingentnog, a također ni između spoznaje *a priori* i *a posteriori*. No kako ta razlikovanja nisu ekvivalentna, takvo daljnje izvođenje zaključaka ne bi bilo valjano čak ni da Quine jest u pravu po pitanju razlikovanja između analitičkog i sintetičkog.

Iako je bilo mnogo sljedbenika Quineovog napada na razlikovanje između sintetičkog i analitičkog, njegov napad na razlikovanje između nužnog i kontingentnog imao je mnogo manje utjecaja. Većina filozofa prihvaća to razlikovanje i poziva se na njega u svojim radovima; modalna logika i modalna metafizika područja su koja se razvijaju. Možemo li necirkularno opisati narav naših modalnih pojmova? Iako su neki načini sugerirani,⁸ ne bi bilo nerazložno smatrati da je riječ o primitivnim pojmovima.⁹ No kakve dokaze (ili razloge) imamo za naše pozitivne modalne *tvrdnje* (tvrdnje da je ovo ili ono nužno, moguće ili kontingentno)? Nema sumnje da je Quine bio u pravu rekavši da takve tvrdnje ne možemo braniti isključivo uz pomoć empirijskih dokaza: kada primijenimo sve domišljate quineovske tehnike sistematizacije, najjednostavnija teorija utemeljena isključivo na empirijskim dokazima neće moći potvrditi nijednu pozitivnu modalnu tvrdnju; ona ih jednostavno izostavlja. Za dokaze (razloge) dostatne za obranu takvih tvrdnji moramo se okrenuti spoznaji *a priori*, prije svega našoj intuiciji. Korištenje intuicije kao

7 P. 37, W. V. Quine »Two Dogmas of Empiricism«, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard, 1953, str. 20-46.

8 Alonzo Church, »A Formulation of the Logic of Sense and Denotation«, u: *Structure, Method, and Meaning: Essays in Honor of Henry M. Scheffér*, P. Henle, H. H. Kallen, S. K. Langer (ur.), New York: Liberal Arts Press, 1951, str. 3-24. George Bealer, »Necessity«, *Quality and Concept*, Oxford: Clarendon, 1982.

9 A. N. Prior i Kit Fine, *Worlds, Times and Selves*, London: Duckworth, 1977.

dokaza uobičajena je praksa u logici, matematici i filozofiji (i sam Quine to čini u svom bavljenju logikom i teorijom skupova). Obrana legitimnosti korištenja intuicije kao dokaza, bit će temeljni cilj odjeljka I. Nakon toga ćemo moći iznijeti otvorenu obranu distinkcije između nužnog i kontingentnog: posjedujemo vrlo širok raspon snažnih modalnih intuicija (npr. intuicija da je slučajno što je broj planeta veći od sedam, moglo bi ih biti i manje od sedam); kada takve intuicije smatramo dokazima, najjednostavnija je ona teorija koja doslovno prihvaća razlikovanje između nužnog i kontingentnog. Naravno nakon što obranimo to razlikovanje na taj način, moći ćemo ga koristiti u našem pozitivnom teorijskom prikazu spoznaje *a priori*.

No što je s razlikovanjem između analitičkog i sintetičkog? Postoje razlozi za prihvaćanje mišljenja kako nijedan pojam ne može igrati sve teorijske uloge – logičku, lingvističku, metafizičku, epistemološku – a to se, tradicionalno, tražilo od pojma »analitičko«. ¹⁰ Moglo bi biti istina da nema dobrog načina da se unese reda u raznolike uporabe tog pojma te da bi ga se, radi jasnoće, trebalo jednostavno kloniti. Čak i ako je tako, nema dobrog razloga za odbacivanje našeg relativno predteorijskog pojma *definicije*. Učiniti to značilo bi ići nasuprot uobičajene prakse u matematici, znanosti i filozofiji. Ponovo, nakon što utvrdimo da intuicija može predstavljati dokaz, moći ćemo otvoreno braniti razne definicijske tvrdnje i uključiti ih u naš završni pozitivni prikaz spoznaje *a priori*.

Iako je moguće da modalne pojmove i pojam definicije doista nije moguće necirkularno okarakterizirati, lako je iznijeti necirkularnu karakterizaciju naših pojmova spoznaje *a priori* i *a posteriori*, barem kada se javljaju vezano uz temu dokaza: dokaz *a posteriori* je onaj do kojeg dolazimo iskustvom; dokaz *a priori* je onaj do kojeg ne dolazimo iskustvom već intuicijom. ¹¹ Jedan od razloga zbog kojih su Quineovi sljedbenici sumnjali u spoznaju *a priori* je to što su pogrešno pretpostavljali da bi dokaz *a priori* (kad bi postojao) morao biti shvaćen kao nepogrešiv i nepodložan reviziji. No i nepogrešivost i nepodložnost reviziji su pogrešne pretpostavke (kao što ću objasniti kasnije). Jedan od glavnih tradicionalnih smjerova misli o spoznaji *a priori* – od Platona do Gödela – priznaje da dokaz *a priori* (intuicija) može biti pogrešan te da je podložan

¹⁰ Vidi moj rad »Analyticity«, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

¹¹ Ne tvrdim da je ovo dobra definicija, već samo da služi razjašnjavanju tog pojma na necirkularan način.

reviziji, kao i to da su zaključci koji se na njemu temelje holistički i oslanjaju se na dijalektiku ili prethodnu konstrukciju teorije. Stajališta koja ću razvijati u ovom eseju trebaju biti shvaćena kao nastavak te tradicije.

Znanje i dokaz

Počeli smo razmatranjem triju navodnih ekvivalencija, (1)-(3), i razloga za njihovo odbacivanje. Postoje i dvije druge navodne ekvivalencije koje su bile istaknutije u povijesti epistemologije: (a) x posjeduje spoznaju p ako i samo ako x posjeduje opravdano istinito vjerovanje p ; (b) x posjeduje opravdano vjerovanje p ako i samo ako x ima dobre dokaze za p . Ako je to točno, te bi dvije ekvivalencije doista blisko povezale spoznaju i dokaz. No u suvremenoj epistemologiji ta bliska povezanost je dovedena u pitanje. Pomoću Gettierovih primjera uvjerljivo je pokazivano da dobri dokazi i istinita vjerovanja nisu dovoljni za spoznaju.¹² Razni *reliabilisti* i koherentisti dovodili su u pitanje i to je li dobar dokaz uopće potreban za znanje. Iako se rasprava o tom izazovu nastavlja, postoje značajna slaganja oko toga da je dobar dokaz potreban za visoku razinu teorijskog znanja potrebnu u znanosti, matematici i filozofiji. Zasigurno je potreban za kritičko razumijevanje.

Naša strategija

Te primjedbe sugeriraju da pristup spoznaji *a priori* putem teme o *dokazu a priori* mnogo obećava.¹³ Taj plan ću i sam slijediti. Esaj će biti podijeljen u tri dijela. Ponajprije kratka rasprava o našem uobičajenom postupku opravdavanja vjerovanja i fenomenologiji intuicije, nakon koje slijedi obrana teze da intuicije doista jesu dokazi. Kao drugo, objašnjenje *zašto* intuicije predstavljaju dokaze. Objašnjenje nam daje *modalni reliabilizam* – doktrina prema kojoj postoji određena vrsta oslabljene modalne veze između intuicija i istine.¹⁴ Kao treće, objašnjenje zbog čega bi takva

¹² Edmund Gettier, »Predstavlja li opravdano istinito vjerovanje spoznaju?«, *Analysis*, 23 (1963): 121-3. *Urednikova bilješka*: vidi također i esej Zagzebske, u ovom zborniku.

¹³ U ovom eseju neću imati vremena za raspravu o temi pojmova *a priori* (nasuprot empirijskih pojmova), iako bi se i tom temom bilo vrijedno pozabaviti.

¹⁴ Čak i ako su reliabilisti u pravu kada govore da dokaz nije nužan uvjet spoznaje, reliabilistički zahtjev da spoznaja treba imati pouzdanu vezu s istinom bit će zadovoljen u slučajevima u kojima se spoznaja temelji na *a priori* intuitivnim poimanjima.

veza između intuicija i istine trebala postojati. Prema tom objašnjenju ta veza nema nikakav tajnoviti ili nadnaravni izvor (kao što ga možda ima u Gödelovoj teoriji matematičke intuicije¹⁵) već jednostavno predstavlja posljedicu onoga što, po definiciji, razumijemo kao posjedovanje – razumijevanje – pojmova koji su dio naših intuicija. Uzmemo li se zajedno, ta tri dijela formiraju temelj jedinstvenog općeg prikaza spoznaje *a priori*, prikaza koji obećava razjašnjenje odnosa između disciplina koje se bave spoznajom *a priori* – logike, matematike i filozofije – te empirijskih znanosti.¹⁶

1. Intuicija i dokaz

Naš uobičajeni postupak opravdavanja vjerovanja

Početi ću s pregledom nekih očitih istina o postupku kojeg obično koristimo za opravdavanje naših vjerovanja i teorija. Prva činjenica je da nam kao dokazi obično služe različite stvari – na primjer pojavna iskustva, opservacije, svjedočanstva. Kao što smo već naznačili, nekoć je većina ljudi prihvaćala doktrinu da je spoznaja opravdano istinito vjerovanje, no pomoću Gettierovih primjera možemo pokazati da je to bilo pogrešno. Posebice, intuitivno nam je očito da bi se mogle javiti situacije poput onih koje su opisane u Gettierovim primjerima, a također nam je intuitivno očito da u nekoj od takvih situacija osoba ne bi mogla spoznati stvar o kojoj je riječ premda bi imala opravdano istinito vjerovanje. Te intuicije – da su takve situacije moguće te da u njima osoba ne može spoznavati – naš su dokaz (razlog za vjerovanje) da je tradicionalna teorija pogrešna. Takva vrsta korištenja intuicija kao dokaza sveprisutna je u filozofiji; prisjetimo se samo nekoliko primjera: Chisholmovo opažajno-relativističko pobijanje fenomenalizma, Chisholmovo, Geachovo i Putnamovo pobijanje bihevizma, Putnamovi primjeri sa Zemljinom

¹⁵ Kurt Gödel, »What is Cantor's Continuum Problem?«, *Collected Works*, vol. II, Solomon Feferman i dr. (ur.), New York: Oxford, 1990, str. 254-70 i »Some Basic Theorems on the Foundations of Mathematics and Their Implications«, *Collected Works*, vol. III, 1995, str. 304-323.

¹⁶ Stajališta predstavljena u ovom radu, detaljnije se razvijaju i brane u mojoj knjizi *Philosophical Limits of Science* (New York: Oxford u tisku) i u raznim radovima navedenim u nas-tavku i u odabranoj bibliografiji na kraju ovog zbornika.

planetom blizankom, Burgesov primjer s artritismom, višestruka shvatljivost itd. Korištenje intuicija prevladava u logici, aritmetici, teoriji skupova, itd. Jasno je da korištenje intuicija kao dokaza (ili razloga) *jest* dio našeg standardnog postupka opravdavanja vjerovanja. To naravno ne povlači za sobom da intuicije *jesu* dokazi; to ćemo pokazati kasnije.

Fenomenologija intuicija

Pod intuicijom ne podrazumijevamo nikakvu magičnu moć ili unutrašnji glas ili tajnovitu »spodobnost«, niti bilo što takvo. Da biste intuitivno pojмили da A, dovoljno je da vam se *čini* da A. Riječ »čini se« ovdje se ne koristi kao izraz opreznosti ili ograđivanja, već kao izraz za autentičnu vrstu svjesnog događaja. Na primjer kada prvi put uzmete u razmatranje jedan od de Morganovih zakona, često se čini da nije niti istinit niti lažan; no nakon kratkog razmišljanja dešava se nešto novo: zakon se iznenada *čini* točnim. Naravno »činiti se« u ovom slučaju predstavlja *intelektualni* fenomen, a ne osjetilni ili introspektivni (ili imaginativni). Iz tog razloga intuicije se ubrajaju među »podatke razuma«, a ne »podatke iskustva«.

U našem kontekstu, kad govorimo o intuiciji, pritom mislimo na »racionalnu intuiciju«. Ona se razlikuje od onoga što fizičari nazivaju »fizikalnom intuicijom«. Posjedujemo fizikalnu intuiciju da će se kuća srušiti ako su joj temelji trošni. To se ne smatra racionalnom intuicijom, jer se ne predstavlja kao nužno: ne čini se da kuća trošnih temelja *mora* pasti; jednostavno je *moгуće* da ona ostane na istom mjestu ili čak da se uzdigne. S druge strane, kad posjedujemo racionalnu intuiciju, primjerice, »ako P onda ne ne-P«, ona nam se predstavlja kao nužnost: čini se kao da to ne može biti drugačije, mora biti istinito da »ako P onda ne ne-P«. ¹⁷

Intuicija se također mora razlikovati od vjerovanja: vjerovanje nije situacija u kojoj nam se nešto čini, dok intuicija jest. Na primjer postoje mnogi matematički teoremi u koje vjerujem (jer sam vidio njihove dokaze), no za njih mi se ne *čini* da su istiniti, niti mi se *čini* da nisu istiniti; ni u jednom od tih slučajeva intuicija mi ništa ne govori o njima.

¹⁷ Uzgred, Kripke, kao što je već naznačeno, vjeruje da postoji neka vrsta a priori spoznaje o određenim kontingentnim činjenicama (npr., dužina standardne šipke od jednog metra) povezana s uvođenjem imena putem odredbe. Ako je to istina te doista postoje racionalne intuitivne spoznaje povezane s ovom vrstom a priori spoznaje, ove bi primjedbe trebalo dotjerati.

Nasuprot tome intuicija mi govori – odnosno i dalje mi se *čini* – da shema naivne istine vrijedi, no vjerujem da ne vrijedi (budući da znam za paradoks »lažljivca«).¹⁸ Sličan fenomen javlja se i u situaciji u kojoj nam se nešto čini na temelju osjetilnosti (kao suprotno od intelekta). U slučaju Müller-Lyerove iluzije i dalje mi se čini da je jedna strelica duža od druge, iako ne vjerujem da tome jest tako (budući da sam ih izmjerio). U oba pogleda (osjetilnom i intelektualnom), ono što nam se činilo činit će nam se i dalje, unatoč vjerovanju u suprotno. Na ovom mjestu valja primijetiti da postojanje paradoksa pokazuje da je infalibilistička teorija intuicije pogrešna: paradoks »lažljivca«, na primjer, pokazuje nam da pogrešna mora biti ili naša intuicija sheme naivne istine ili pak jedna ili više intuicija o klasičnoj logici.

To nas dovodi do još jedne blisko povezane razlike između vjerovanja i intuicije. Vjerovanje je izrazito plastično, odnosno podložno utjecajima. Pozivajući se (lažno) na autoritet i tome slično, nekoga možete navesti da barem nakratko povjeruje u bilo što. Za intuiciju to ne vrijedi. Iako postoje neslaganja o razini plastičnosti intuicija (neki vjeruju da je ona poprilično visoka; ja ne), jasno je da su intuicije, *skupno*, bitno otpornije na takve utjecaje nego što su to vjerovanja.

Slična fenomenološka razmatranja jasno pokazuju da se intuicije jednako tako razlikuju i od sudova, nagađanja, predosjećaja i zdravog razuma. Moje gledište je jednostavno to da intuicija, odnosno sposobnost da nam se nešto čini na temelju intelekta, predstavlja samo još jedan od primitivnih propozicijskih stavova, baš kao što je slučaj i sa sposobnošću da nam se nešto čini na temelju osjetilnosti. Na kraju bih trebao primijetiti i to da nam radovi kognitivnih psihologa kao što Wason, Johnson-Laird, Nisbett, Kahneman i Tversky govore malo o intuiciji, u onom smislu u kojem ja ovdje koristim taj izraz, oni se njome jednostavno nisu bavili.

Dokazivanje iz epistemičkih normi

Dosad smo vidjeli što intuicija jest kao i to da je doista *koristimo* kao dokaz. No činjenica da nešto koristimo kao dokaz ne znači da to doista

¹⁸ Srodan primjer (načelo razumijevanja naivne teorije skupova) i tvrdnju koja se njime potkrjepljuje, naime da je moguće posjedovati intuitivna poimanja bez njima pripadajućih vjerovanja, dugujem Georgeu Myrou, koji ga je upotrijebio u razgovoru 1986.

jest dokaz; na primjer, korištenje astroloških karti kao dokaza za nešto što će se desiti teško da je dovoljno da one doista postanu dokazom da će se nešto desiti.

Jedan od načina na koje možemo pokazati da intuicija doista jest dokaz jest i taj da se prisjetimo raznih intuicija koja to impliciraju. Iako je taj izravni put u potpunosti ispravan, on neće uvjeriti skeptika. Da bismo u tome uspjeli potreban nam je poseban oblik dokaza čija je namjena uvjeravanje onih čija su gledišta u sukobu s učinkovitošću uobičajenih, izravnih dokaza i to u skladu s njihovim uvjetima. Samopobijajući dokazi spadaju u tu kategoriju. U radu »Nedosljednost empirizma«¹⁹ iznosim tri jasna samopobijajuća dokaza kojima pokazujem da se radikalni empiristi, koji odbacuju intuiciju kao dokaz, suočavaju sa samopobijajućom epistemologijom. Kako bih pobliže predočio ovu vrstu dokazivanja, ukratko ću ocrtati jedan od tih dokaza protiv radikalnog empirizma, stajališta prema kojem *samo* fenomenalna iskustva i/ili opažanja mogu imati dokaznu vrijednost.²⁰

Zamislimo apsurdno stajalište pod nazivom *vizualizam* – gledište prema kojem bi od svih naših fenomenalnih iskustava samo vizualna iskustva predstavljala dokaz, pri čemu bi se arbitrarno isključivala nevizualna iskustva (taktilna, auditivna, itd.). Na koji se relevantan način radikalni empirizam razlikuje od vizualizma? Da bi izbjegli prihvaćanje nedokazanog kao dokazanog, radikalni empiristi moraju odgovoriti s pozicije *unutar* granica uobičajenog postupka opravdavanja. Pitanje je sljedeće: biva li intuicija – za razliku od nevizualnog iskustva – isključena kao izvor dokaza i prilikom primjene samokritičnosti, kao dijela uobičajenog postupka opravdavanja?

S obzirom na tri temeljna načela – *dosljednost*, *potkrjepljivanje* i *potvrdu* – intuicija se značajno razlikuje od sumnjivih izvora dokaza kao što su astrološke karte, listovi čaja, tarot, proročanstva, ptice i tome slično. Kao prvo, intuicije neke osobe u konkretnim slučajevima u velikoj su

¹⁹ *The Aristotelian Society, Supplementary Volume* 56 (1992): 99-138. Ponovo tiskanu u: *Rationality and Naturalism*, Steven J. Wagner i Richard Warner (ur.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993.

²⁰ Za razliku od radikalnog empirizma, Humeov umjereniji empirizam shvaća intuitivna poimanja povezanosti među idejama kao dokaze. Akademsko je pitanje uključuju li Humeovi odnosi između ideja neke od analitičnosti. Ako je tome tako, njegovo je gledište također samopobijajuće (ali iz ponešto drugačijih razloga). Ako tome pak nije tako, ono podsjeća na neku vrstu umjerenog racionalizma koju ovdje branim.

većini slučajeva međusobno konzistentne. (Ograničavamo se na intuicije u konkretnim slučajevima jer upravo njima uobičajeni postupak opravdanja pridaje primarnu dokaznu vrijednost.) Istina je da se intuicije pojedine osobe ponekad mogu činiti nekonzistentnim, no isto vrijedi i za naše opservacije pa čak i za fenomenalna iskustva. No to ne znači da ćemo odbaciti i opservacije i iskustva kao izvore dokaza. Štoviše za svaki od tih izvora – uključujući i intuiciju – najočitiji sukobi mogu se izmiriti uobičajenim tehnikama ponovnog opisivanja. Kao drugo, iako različiti ljudi s vremena na vrijeme mogu imati suprotstavljene intuicije, temeljne logičke, matematičke, konceptualne i modalne intuicije svakog pojedinca, potvrđuju svi ostali i to na impresivan način.²¹ Slično je i s opažanjima: različiti ljudi s vremena na vrijeme mogu imati suprotstavljena opažanja, no to ne znači da ćemo odbaciti opažanja kao dokaze. Kao treće, iskustva i opažanja vrlo rijetko, ako ikad, pobijaju intuiciju, što ne vrijedi za astrološke karte. Osnovni razlog za to je činjenica što je sadržaj naših intuicija – bilo konceptualni, logički, matematički ili modalni – uglavnom nezavisan o sadržaju naših opažanja i iskustava. Moguću iznimku predstavlja modalna intuicija, no tu zapravo i ne dolazi do sukoba jer naše intuicije o tome koja su iskustva i opažanja (metafizički) moguća vrlo su slobodne.

21 Često se tvrdi da postoje rasprostranjeni sukobi između moralnih intuicija a također i između estetičkih intuicija. Ovdje su potrebna dva komentara. Prvo, ljudi koji to tvrde obično se ne trude razlikovati prave intuitivne spoznaje od vjerovanja i osjećaja. Iako posjedujemo prava vrijednosna intuitivna poimanja glede raznih općenitih implikacija (npr. ako bi uzevši sve u obzir netko trebao učiniti p, tada ne vrijedi da uzevši sve u obzir taj netko ne bi trebao učiniti p), manje je jasno da ih posjedujemo za konkretne slučajeve. A ti se pretpostavljeni sukobi obično tiču konkretnih slučajeva. Kao drugo, pretpostavimo da ipak postoje takvi sukobi. To ne bi općenito dovelo u pitanje dokazni status intuitivnih poimanja općenito, jer nema rasprostranjenog sukoba među ne-vrijednosnim intuitivnim poimanjima. U najgorem slučaju naša bi vrijednosna poimanja za konkretne slučajeve izgubila svoj dokazni status. Naravno, bilo bi dobro objasniti zašto su ta intuitivna poimanja u sukobu. Jedno od objašnjenja je da ih osjećaji i želje kvare svojim utjecajem; ako je tako, možda bi kognitivni uvjeti bolji od naših bili dovoljni da se ti sukobi nađu. Ali možda ni to ne bi bilo dovoljno; možda postoji i neki daljnji uzrok sukoba. Na pamet mi padaju dva takva uzroka. (1) poput pojma »biti velik«, možda ni vrijednosni pojmovi nisu pravi pojmovi. (2) Možda svoje vrijednosne pojmove ne posjedujemo precizno (vidi teoriju posjedovanja pojmova iznesenu u nastavku); možda razumijevanje uvijek samo kruži oko oblaka što ga sačinjavaju relevantni pojmovi, nikad se ne smirujući ni na jednom od njih. (Analogija: postoje određena sukobljena intuitivna poimanja u temeljima teorije skupova; jedno prihvatljivo objašnjenje jest i to da izrazom »je element od« ne izražavamo pojedini precizni pojam.)

Postoji druga vrsta sukoba, naime sukob između određenih *teorija* i određenih intuicija (npr. intuicije o istovremenosti i euklidska geometrija). Obezvrjeđuju li takvi sukobi intuiciju kao izvor dokaza? Ne jer postoje analogni sukobi između određenih teorija i određenih opažanja (npr. opažanja da je Sunce otprilike iste veličine kao i Mjesec te da se kreće nebom). Slično tome fenomenalna iskustva, sjećanja, i svjedočanstva dolaze u sukob s određenim teorijama. No ti sukobi nisu dovoljan razlog za odbacivanje tih izvora dokaza. Zapravo činjenica je da većina naših temeljnih konceptualnih, logičkih i numeričkih intuicija nije u sukobu s empirijskim teorijama već ih potvrđuje. Što se tiče modalnih i viših matematičkih intuicija, iako ih čisto empirijske teorije ne potvrđuju, one u glavnom nisu nespojive s njima. Štoviše naša najjednostavnija opća teorija, koja se temelji na *svim* uobičajenim izvorima dokaza *uključujući intuiciju*, potvrđuje većinu naših modalnih i viših matematičkih intuicija. To ne iznenađuje jer ona započinje ubrajanjem intuicije među izvore dokaza.

Ako radikalni empiristi žele pokušati odbaciti intuiciju kao izvor dokaza, uz pomoć samokritičnosti kao mehanizma uobičajenog postupka opravdavanja, ostaje im samo još jedna mogućnost, a riječ je o sljedećem. Ponajprije im valja formulirati svoju najjednostavniju opću teoriju na temelju uobičajenih izvora dokaza koje ne dovode u pitanje. Tada, ako dobivena teorija ne smatra pouzdanim isključene izvore dokaza, oni biva ju odbačeni. Ta je metoda u nekim slučajevima primjerena, na primjer dovođenje u pitanje dotad nekritički prihvaćanih proglašenja učvršćene političke vlasti kao izvora dokaza (što podsjeća na *Čarobnjaka iz Oza*). No postoje i slučajevi u kojima ta metoda ne funkcionira. Na primjer, ne mogu je upotrijebiti naši zamišljeni pobornici vizualizma da bi doveli u pitanje druge moduse fenomenalnog iskustva (taktilne, auditivne itd.) kao izvore dokaza. Nijednom od njih, da bi predstavljao izvor dokaza, nije potrebna potvrda najjednostavnije opće teorije koja se temelji na drugim izvorima dokaza.

Razlika između slučaja političke vlasti i slučaja vizualizma je jasna. Politička vlast *intuitivno* ne predstavlja *jednako temeljne* izvore dokaza kao što su to izvori dokaza uz pomoć kojih je dovodimo u pitanje (tj. iskustvo, opažanje itd.). Nasuprot tome vid i dodir su, *intuitivno, jednako temeljni* izvori dokaza. Uobičajeni postupak opravdavanja dozvoljava nam da tu metodu primijenimo protiv trenutno prihvaćenih izvora dokaza ako, i samo ako intuitivno poimamo da taj izvor nije jednako

temeljan kao oni izvori dokaza koje koristimo da bismo je doveli u pitanje.²²

Stoga bi uobičajeni postupak opravdavanja, u slučaju pokušaja radikalnog empirista da eliminiira intuiciju kao izvor dokaza, opravdao taj potez samo ako intuitivno poimamo da je intuicija manje temeljan izvor dokaza od iskustva i/ili opažanja kojem je potrebna dodatna podrška od strane najbolje opće teorije koja se temelji isključivo na drugim izvorima dokaza.²³ No nakon što razmotrimo relevantne slučajeve uviđamo da takvih intuitivnih nemamo. Na primjer pretpostavimo da osoba intuitivno poima da, recimo, ako P onda ne ne-P; ili (u poznatom Gettierovom primjeru) da osoba, o kojoj je riječ, ne bi mogla spoznavati; ili da teorija mora uzeti u obzir *sve* dokaze i tako dalje. Nije potrebno ništa više od toga. Intuitivno te su intuicije dokazno jednako temeljne kao i bilo koja druga vrsta dokaza. Intuitivno one su jednako temeljne kao i iskustva, baš kao što ni vizualna iskustva nisu ništa više temeljna od taktilnih. Kao posljedica toga, metoda dovodenja u pitanje izvora dokaza o kojoj je riječ ne može biti upotrijebljena protiv intuicije ništa više nego protiv, recimo, dodira ili vida.

Netko bi kao odgovor na to mogao zastupati stajalište da je intuitivna temeljnost nužno svojstvo mogućeg izvora dokaza, ali ne i dovoljno za odupiranje kritici. Da bi to ostvario potrebno je još nešto, naime da naše najbolje *objašnjenje* tog mogućeg izvora dokaza uključuje i to da su sudovi do kojih pomoću njega dolazimo na odgovarajući način povezani s istinom. Uz pomoć takve ideje radikalni empiristi mogli bi tvrditi da, iako najbolje objašnjenje naših iskustava i/ili opažanja (odnosno naših tvrdnji o njima) uključuje i to da su ona na odgovarajući način povezana s iskustvima, to ne vrijedi za intuiciju te se ona stoga ne može obraniti od kritike. No takav odgovor pretpostavlja ono što želi dokazati. Branitelji intuicije mogli bi uzvratiti da najbolje objašnjenje intuicije mora uklju-

22 Vidi bilješku 24 za detaljnije bavljenje pojmom temeljnih izvora iskustva. Uzgred, netko bi mogao pomisliti da bi, umjesto da po pitanju relativne temeljnosti konzultira intuiciju, trebao konzultirati najjednostavniju sveobuhvatnu teoriju koja kao dokaze uzima sudove do kojih neka osoba dolazi pomoću svih svojih trenutno prihvaćenih izvora dokaza. No, taj pristup daje pogrešne rezultate. Na primjer, uz manja dotjerivanja, spomenuti slučaj s političkom vlašću i dalje bi predstavljao protuprimjer.

23 Primijetimo da se intuitivna poimanja ovdje ne koriste kao dokazi već prije kao dio mehanizma standardnog postupka opravdavanja za kritičko procjenjivanje kandidata za izvor dokaza.

čivati i analizu toga što je potrebno da bismo mogli posjedovati jasne pojmove (vidi odjeljak 3), a prema toj analizi povezanost intuicije s istinom na odgovarajući način predstavlja dio posjedovanja jasnih pojmova. Zašto bismo prihvatili to objašnjenje? Pa ako (određena snažna) intuicije prihvatimo kao dokaz, možemo pokazati njegovu superiornost nad drugim objašnjenjima. S obzirom na tu mogućnost radikalni empiristi bi odbacivanjem ovog objašnjenja u korist svog kandidata za objašnjenje pretpostavili ono što žele dokazati: njihovog bi se kandidata moglo braniti jedino uz pomoć zanemarivanja značajnog broja dokaza (odnosno onog što se, prema našem uobičajenom postupku, smatra dokazom). Svojeg kandidata bi mogli braniti jedino tako da su već *prethodno* (tj. nezavisno od svog kandidata za objašnjenje) pokazali kako se intuicija ne može smatrati izvorom iskustva. No kao što smo pokazali, oni to nisu u stanju učiniti. Budući da nema razloga da odustanemo od svog uobičajenog postupka, imamo pravo – štoviše dužni smo – nastaviti se koristiti intuicijom kao izvorom dokaza.

Rezultat je taj da intuicija ostaje autentičan izvor dokaza i nakon što se na nju primijeni samokritičnost kao mehanizam uobičajenog postupka opravdavanja. Nismo uspjeli naći relevantnu razliku između radikalnog empirizma koji odbacuje intuiciju kao izvor iskustva i raznih besmislenih teorija (npr. vizualizma) koje arbitrarno isključuju ostale standardne izvore dokaza (npr. dodir). No te besmislene teorije zasigurno nisu opravdane. Jednako tako nije opravdan ni radikalni empirizam.

Postoji način da osnažimo taj dokaz. Pretpostavimo da se tijekom postupka opravdavanja arbitrarno odmaknemo od epistemičkih normi. U tom bi slučaju imali razloga da sumnjamo u opravdanost teorija koje bismo formulirali tim nestandardnim postupkom. Budući da se radikalni empiristi arbitrarno odmiču od epistemičkih normi, što mogu učiniti da tu opravdanu sumnju prevladaju? Našli su se u fatalnoj dilemi. S jedne strane mogli bi se pozvati na teorije do kojih se došlo uz pomoć standardnog postupka opravdavanja koji uključuje i intuiciju kao izvor dokaza. No prema vlastitim standardima radikalnih empirista, takve teorije nisu opravdane. Taj pristup im je dakle beskoristan. S druge strane mogli bi se pozvati na teorije do kojih se došlo uz pomoć njihovog radikalno-empirističkog postupka. No ni to im ne bi pomoglo. Jer kao što smo upravo primijetili, postoji opravdana sumnja u to da uz pomoć takvog postupka možemo doći do opravdanih teorija. Da bi savladali tu sumnju ne mogu se pozvati na teorije vezano uz koje već postoji opravdana sumnja. To bi bilo

pretpostavljanje onog što se želi dokazati. Stoga radikalni empiristi ni na jedan od ta dva načina ne mogu savladati opravdanu sumnju u to da njihov postupak vodi do opravdanih teorija. Stoga opravdana sumnja ostaje.

U tom je smislu naša epistemička situacija »hermeneutička«: kad se arbitrarno odmaknemo od nje, generiraju se opravdane sumnje, a u načelu nema načina da ih savladamo. To je sudbina radikalnog empirizma. Samo se standardni postupak opravdavanja ne suočava s tim problemom: budući da zadovoljava – i zapravo, sačinjava – epistemičku normu nema razloga da sumnjamo u opravdanost teorija koje uz njegovu pomoć dobivamo; i tako se problem niti ne javlja.

2. Modalni reliabilizam: Zašto su intuicije dokazi

Što objašnjava zašto intuicije predstavljaju dokaze? U svom radu »Philosophical Limits of Scientific Essentialism« (Filozofske granice znanstvenog esencijalizma) tvrdim da jedina valjana vrsta objašnjenja jest objašnjenje koje se na neki način temelji na istini (tj. reliabilističko objašnjenje). U *Philosophical Limits of Science* (Filozofske granice znanosti) tu tvrdnju dokazujem detaljnije, razmatrajući i razna druga moguća objašnjenja – pragmatističko, koherentističko, konvencionalističko, kontekstualističko te ono koje se temelji na pravilima (odnosno praksi). U ovom kontekstu pretpostavit ću da su ta dokazivanja uspješna i da se moramo okrenuti objašnjenju koje se temelji na istini. Ta će pretpostavka mnogim čitateljima djelovati prihvatljivo nezavisno od spomenutih dokaza.

Reliabilizam je povezivan s analizama spoznaje i opravdavanja, analizama koje većina današnjih filozofa odbacuje. No naša tema nije ni spoznaja ni opravdavanje već dokazi. Ta je razlika korisna jer u tom smislu reliabilizam više obećava. Ipak ne kao *opća* teorija dokaza: izvori dokaza koji se tradicionalno svrstavaju među *netemeljne* (ili *izvedene*) dokaze podložni su protuprimjerima sličnim onima koji se koriste protiv reliabilističkih teorija opravdavanja. Na primjer osobi koja je bila izložena sustavnim neotkrivenim lažima svjedočanstvo bi i dalje služilo kao izvor dokaza (razloga za vjerovanje). Stoga pouzdanost nije nužan uvjet da bi se nešto smatralo izvorom dokaza. Pouzdanost također nije niti dovoljan uvjet da bi se nešto smatralo izvorom dokaza: kao i u slučaju opravdavanja, slučajevi kao što su nomološki pouzdana vidovitost itd. predstavljaju *prima facie* protuprimjere.

Prirodni odgovor na te protuprimjere je ograničavanje našeg zahtjeva za vjerodostojnošću samo na *temeljne* izvore dokaza: nešto predstavlja temeljni izvor dokaza ako i samo ako posjeduje odgovarajuću vrstu pouzdane veze s istinom. U tom bismo slučaju bili slobodni prihvatiti neki drugi pristup netemeljnim izvorima; na primjer, nešto predstavlja netemeljni izvor dokaza vezanih uz dani predmet ako i samo ako se prema najboljoj općoj teoriji zasnovanoj na temeljnim dokazima, vezanim uz dati predmet, za to može (možda i nepouzđano) smatrati da posjeduje pouzdanu vezu s istinom.²⁴ Ako prihvatimo tradicionalnu tezu da fenomenalna iskustva i intuicija predstavljaju naše temeljne izvore dokaza, dok su svi drugi izvori netemeljni,²⁵ tada se navedenim protuprimjerima ne bi moglo pobijati tu analizu netemeljnih izvora dokaza. U slučaju

²⁴ Možda je taj prikaz netemeljnih izvora samo idealizacija. Vidi Christopher Peacocke («Rationality Requirements, Knowledge and Content», u: *Thoughts: An Essay on Content*, Oxford: Blackwell, 1986) za sugestivnu raspravu o tome kako idealizacije možda funkcioniraju i u epistemologiji. Primjetimo i to da ne moram nužno slijediti prikaz temeljnih izvora dat u ovom tekstu. Za alternativni prikaz, vidi bilješku 25 u mom radu »On the Possibility of Philosophical knowledge«, *Philosophical Perspectives* 10 (1996): 1-34. Ono što je važno za trenutnu raspravu jest to da postoje neki prikazi konzistentni s reliabilističkim prikazom temeljnih izvora.

Taj pojam temeljnog izvora dokaza intuitivni je pojam, kojeg možemo shvatiti uz pomoć primjera i grubih općenitih načela. Sljedi nekoliko tipičnih primjera. Zavisno o epistemičkoj situaciji pojedinca, kalkulatori mogu služiti kao izvor dokaza u aritmetičkim pitanjima; godovi na drvetu kao dokaz starosti drveta; itd. Prirodno je reći da ti izvori nisu jednako temeljni kao i fenomenalno iskustvo, intuicija, opažanje i svjedočanstvo. Jednako je tako prirodno reći da svjedočanstvo nije jednako temeljni dokaz kao i opažanje, te da opažanje nije jednako temeljni dokaz kao fenomenalno iskustvo. No, temeljniji od fenomenalnog iskustva dokazi ne mogu biti. Evo i nekoliko grubih načela. Izvor je temeljan ako i samo ako svoj status izvora dokaza bitno posjeduje, a ne zbog svoje povezanosti s drugim izvorima dokaza. Izvor je temeljan ako i samo ako nijedan drugi izvor dokaza nema veći autoritet. Izvor dokaza je temeljan ako i samo ako njegovi iskazi sprečavaju zapadanje u *regressus in infinitum*. Iako takvi primjeri i načela služe za učvršćivanje naše pažnje na istaknuti intuitivni pojam, oni ne čine definiciju. Definicija je naš cilj u tekstu.

²⁵ Bi li intuicija mogla biti netemeljni izvor? Ne. Kao prvo, u odjeljku 1 smo već iznijeli na vidjelo intuitivna poimanja u konkretnim slučajevima koja podržavaju tezu da je intuicija jednako temeljna kao i iskustvo (ili bilo koji drugi izvor iskustva). Kao drugo, kao što nam je Quine pokazao, naša najbolja sveobuhvatna čisto empirijska teorija ne potvrđuje da naša modalna intuitivna poimanja posjeduju pouzdanu vezu s istinom te, stoga, ona ne uspijeva objasniti dokazni status tih intuitivnih poimanja. Tako, unutar trenutne objašnjavačke strategije, nemamo druge alternative već identificirati intuiciju kao temeljni izvor iskustva. Ta se ideja detaljnije razrađuje u 6 odjeljku mog rada »Philosophical Limits of Scientific Essentialism«, *Philosophical Perspectives* 1 (1987): 289-365.

neotkrivenih laži svjedočanstvo bi se, sada s pravom, ubrajalo među izvore dokaza jer se prema najboljoj općoj teoriji zasnovanoj na temeljnim izvorima te osobe (iskustvu i intuiciji) smatralo da posjeduje pouzdanu vezu s istinom (čak i ako, zbog neotkrivenih laži, tome nije tako). U slučaju sumnjivih netemeljnih izvora (pouzdana vidovitost, itd.); ukoliko njihova pouzdanost nije potvrđena pomoću najbolje opće teorije, zasnovane na pojedinčevim temeljnim izvorima, utoliko sudove, do kojih dolazimo pomoću njih, opravdano ne možemo smatrati dokazima.

Složimo se dakle oko toga da reliabilizam treba ograničiti na temeljne izvore dokaza: nešto predstavlja temeljni izvor dokaza ako posjeduje odgovarajuću vrstu pouzdane veze s istinom. Temeljno pitanje se tada tiče naravi te veze. Je li riječ o kontingentnoj (nomološkoj ili kauzalnoj) vezi? Ili pak o nužnoj?

Kontingentni reliabilizam

Prema tom prikazu nešto ubrajamo u temeljne izvore dokaza ako postoji kontingentna nomološka veza između sudova do kojih dolazimo uz njegovu pomoć i istine. No, taj je prikaz podlozan protuprimjerima iste vrste kao i oni koji su ukazali na nedostatke izvornog, gore navedenog uvjeta dovoljnosti (nomološki pouzdana vidovitost, itd.). Zamislimo biće koje posjeduje sposobnost pouzdanog pogađanja na temelju telepatije. Fenomenološki ta su pogađanja slična onima u eksperimentima s »vidom naslijepo«. Pogađanja o kojima je riječ tiču se vrlo složenih nužnih istina. Te su istine poznate bićima s udaljenog planeta koja su do njih došla uobičajenim putovima *a priori* (teorijskom sistematizacijom intuicija, dokazivanjem njihovih posljedica i sl.). Ta bića posjeduju mnogo razvijeniju inteligenciju od našeg zamišljenog bića ili bilo kojeg drugog bića koje nastanjuje njegovu planetu. Zapravo niti naše zamišljeno biće niti ostali stanovnici njegove planete nikad neće biti u stanju nepobitno dokazati niti jednu od tih nužnih istina (čak niti utvrditi njihovu konzistentnost) uz pomoć uobičajenih sredstava *a priori*. Štoviše nijedno od tih bića ne posjeduje nikakvo vjerovanje vezano uz viša bića i njihova intelektualna postignuća. Naposljetku pretpostavite da kao posljedica nomološke nužnosti važi sljedeće: biće pogađa da je p istinito ako i samo ako je p jedna od tih nužnih istina i viša bića ga telepatiski navedu da pogodi da je p istinito svaki puta kada se to pitanje javlja. No, očigledno, pogađanje se ne bi moglo ubrojiti u temeljne izvore dokaza za to biće, što je suprot-

no kontingentnom reliabilizmu.²⁶ Biste li rekli da, pogađajući da je posljednji Fermatov teorem istinit, to biće posjeduje dokaz (razlog za vjerovanje) da on jest istinit?

Modalni reliabilizam

Ako prihvatimo da je kontingentni reliabilizam promašen, ostaje nam modalni reliabilizam prema kojem se nešto ubraja u temeljne izvore dokaza ako između sudova do kojih dolazimo pomoću njega i istine postoji odgovarajuća vrsta modalne veze. Ta nam formula daje općenitu shemu za analiziranje onoga što je potrebno da bi se neki izvor dokaza uvrstio u temeljne. Nije riječ o analizi samoj po sebi: njena svrha nije pokazati da je *bilo koja* snažna modalna veza nužna i dovoljna da bi neki izvor dokaza učinila temeljnim. Riječ je prije o *pozivu* na pronalaženje najslabije modalne veze koja u tome može uspjeti – to jest, najslabiju modalnu vezu koja uključuje ispravne izvore dokaza, a isključuje pogrešne.²⁷ Objašnjenje zašto intuicija predstavlja temeljni izvor dokaza, nastavlja se na sljedeći način. Prema definiciji izvor dokaza je temeljan ako posjeduje *tu* vrstu modalne veze; intuicija doista posjeduje tu vrstu modalne veze; stoga intuicija jest temeljni izvor dokaza. Isto vrijedi i za fenomenalno iskustvo: i ono posjeduje tu vrstu modalne veze te i ono također predstavlja temeljni izvor dokaza. A također imamo i objašnjenje zašto drugi izvori dokaza nisu temeljni: ne posjeduju tu vrstu modalne veze.

²⁶ Analogni protuprimjer možemo konstruirati oko »urođenih« dispoziција za pogađanje. Jedan od mogućih pokušaja isključivanja tih protuprimjera bio bi dodavanje još jednog zahtjeva kontingentnom reliabilizmu, zahtjeva koji bi uključivao *evolucijsku psihologiju*: tijekom evolucije vrsta, činjenica što kognitivni mehanizam posjeduje kontingentnu vezu s istinom, mora da je bila korisnija za preživljavanje vrste nego što bi to bili drugi izvori koji nemaju vezu s istinom. No, taj dodatni zahtjev ne pomaže. Svaki od tih primjera može se tako preinačiti da posluži kao protuprimjer toj revidiranoj analizi. Posebice, primjere trebamo davati samo vezano uz hipotetsku vrstu kod čijih su pripadnika vanredne moći za točno pogađanje imale pozitivnu (ali nikad otkrivenu) ulogu u evoluciji te vrste.

²⁷ Ovdje se podrazumijeva da nešto može biti temeljni izvor samo ako predstavlja prirodni propozicijski stav (tj. neakademski). Na primjer, intuicija, izgled, vjerovanje, želja, pogađanje, čudenje, itd. Taj zahtjev služi za blokiranje različitih *ad hoc* kontra-primjera, npr. odnos između x i p takav da x vjeruje p , a p je propozicija da ne postoji najveći prosti broj. Jasno je kako taj odnos ne predstavlja prirodni propozicijski stav.

Dakle pozvani smo da pronademo najslabiju modalnu vezu koja u tome može uspjeti. Jedan od kandidata je i vrsta modalne veze koju postuliraju tradicionalni infalibilisti. Rezultat je sljedeća analiza: izvor dokaza je temeljan ako i samo ako su svi njegovi iskazi nužno istiniti. Ali to ne zadovoljava iz dva razloga. Kao prvo, imamo dobre razloge za odbacivanje infalibilizma i u slučaju intuicije (npr. logički paradoksi) i u slučaju fenomenalnog iskustva (npr. Russellov lokalno jednolik spektar boja), tako da bi infalibilistička analiza bila u krivu kad bi isključila intuiciju i fenomenalno iskustvo kao temeljne izvore dokaza. Kao drugo, postoje, kao što ćemo vidjeti, i slabije modalne veze koje u tome mogu uspjeti.

Jedan od kandidata je i infalibilistička veza relativizirana na idealne kognitivne uvjete. Prema toj analizi izvor dokaza je temeljan ako bi njegovi iskazi za svakog u idealnim uvjetima nužno bili istiniti. U skladu s tim temeljni izvori pružaju svakom tko se nalazi u idealnim kognitivnim uvjetima sigurni put do istine, vezano uz sudove do kojih dolazimo pomoću tog izvora. Naravno, mi ljudi ne nalazimo se u *idealnim* kognitivnim uvjetima, tako da ne možemo biti sigurni da su iskazi *naših* temeljnih izvora uvijek istiniti. No ukoliko se ograničimo na primjereno elementarne propozicije, utoliko vezano uz njih možemo *približno* odrediti idealne kognitivne uvjete. Za primjereno elementarne propozicije iskazi naših temeljnih izvora stoga bi na približan način pružali onakvu vrstu puta do istine kakvu bi općenito posjedovali u idealnim uvjetima. Za one među nama koji su sposobni zaista teoretizirati – odnosno subjekte čiji su kognitivni uvjeti (inteligencija, pamćenje, pažnja, postojanost, itd.) dovoljno dobri da im omoguće teorijsku obradu iskaza njihovih temeljnih izvora – veličina klase relevantno elementarnih propozicija ne bi bila nevažna.²⁸

Iako ta relativizirana infalibilistička analiza predstavlja napredak, čak i ona postulira vrlo snažnu modalnu vezu. No naša općenitija analitička strategija poziva nas samo na postuliranje najslabije modalne veze koja može biti uspješna, a takva veza doista postoji. Ta je veza po naravi holistička i ne vrijedi doduše apsolutno i univerzalno, ali, kako bi Aristotel rekao, *u najvećem broju slučajeva*. Razumu je neki izvor dokaza temeljan

²⁸ Za onu vrstu teoretičara koji su u stanju baviti se samoodobravajućim teoretiziranjem završne faze, ti bi kognitivni uvjeti vjerojatno trebali biti još i veći, te bi stoga i klasa relevantno elementarnih propozicija bila veća. Naravno, nejasno je što se može smatrati »elementarnim« i »približnim«. Čak i ako su linije nejasne, općenitiji objašnjavački zaključak i dalje vrijedi.

ako i samo ako u kognitivnim uvjetima neke primjereno visoke kvalitete, u kojima bi netko teorijski obradio sudove do kojih dolazimo pomoću tog izvora, ishodišna teorija nužno daje ispravnu procjenu o istinitosti ili lažnosti većine tih iskaza. Dok je prethodna analiza zahtijevala da sudovi do kojih dolazimo pomoću temeljnog izvora i sami budu istiniti, ova slabija analiza zahtjeva samo to da većina teorijskih procjena o istinitosti ili lažnosti tih sudova bude istinita.²⁹ Prethodne primjedbe o približnim određenjima u tom se slučaju prenose *mutatis mutandis*. Subjektima, sposobnim za teorijsku obradu svojih temeljnih izvora dokaza (kakvi smo i sami), rezultat te obrade bi, za elementarne sudove do kojih pomoću tog izvora dolazimo, na približan način osigurao onakav put do istine kakav bi općenito pružio i u naznačenim kognitivnim uvjetima visoke kvalitete, put čija se pouzdanost povećava što su ti sudovi elementarniji.

Ta analiza je uspješna. Ona nam na naravan i *ne-ad-hoc* način govori što spada u tradicionalne temeljne izvore dokaza – intuicija i fenomenalno iskustvo.³⁰ A govori nam i što nedostaje ostalim kandidatima za izvore – onima koji nisu temeljni i onima koji uopće nisu izbori dokaza, bilo temeljni bilo netemeljni. Štoviše, ne mogu se sjetiti nijedne slabije modalne veze koja bi bila uspješna. Naposljetku, iako možda postoje slabije modalne veze koje su uspješne, prihvatljivo je pretpostaviti da bi one barem bile slične navedenoj.

²⁹ Dopuštam mogućnost da mnogi posebni sudovi do kojih dolazimo pomoću temeljnog izvora mogu biti pogrešni. Izvor temeljnim ne čini istinitost pojedinih sudova do kojih dolazimo pomoću njega, već to da, uzeti zajedno, ti sudovi nude put do istine. Koliko pojedinih sudova može biti pogrešno a da kolektivno i dalje čuvaju tu naznačenu stazu do istine? Na to pitanje ne moramo dati točan odgovor, ali sigurno ih ne smije biti previše.

Primjetimo također i to da mi je potrebno da samo *većina* naznačenih procjena što ih dobivamo pomoću te a priori teorije bude istinita. Ne kažem *sve*, jer ne želim isključiti mogućnost u načelu nerazrješivih logičkih i filozofskih antinomija. Niti želim isključiti mogućnost da nepotpuna razumijevanja nalik Burgeovim, mogu onečistiti odabrana intuitivna poimanja. Isključuje se mogućnost da bi takvi slučajevi mogli predstavljati normu.

³⁰ Slično tome, netko bi mogao analizom objasniti zašto temeljni izvori dokaza posjeduju neformalna svojstva navedena u bilješci 24, kako bi lakše izdvojio intuitivni pojam temeljnog izvora dokaza.

Uzgred, revizija naše općenitije dijalektičke strategije jasno će pokazati da naša obrana pouzdanosti definicije ne zapada u tako pogubnu vrstu epistemičke cirkularnosti koju Alston pridaje pokušajima obrane pouzdanosti opažanja. Vidi njegov rad *Perceiving God*, Ithaca: Cornell, 1991.

Pregled

Nedostatak tradicionalnog empirizma bio je to što nije nudio nikakvo objašnjenje o tome zašto fenomenalno iskustvo predstavlja temeljan izvor dokaza; to je bila neobjašnjena dogma. Na sličan način tradicionalni racionalisti (a također i umjereni empiristi koji su, poput Humea, prihvaćali intuiciju kao temeljni izvor dokaza) nisu mogli uspješno objasniti zašto je intuicija temeljni izvor dokaza. Modalni reliabilizam nam daje prirodno objašnjenje što popunjava te dvije praznine koje su tradicionalne teorije ostavile. Objašnjenje je dano u smislu naznačene modalne veze između tih izvora i istine. No zašto bi trebala postojati takva veza s istinom? Ni tradicionalni empirizam ni tradicionalni racionalizam nisu ponudili zadovoljavajuće objašnjenje. Teorija posjedovanja koncepata obećava da bi mogla ispuniti i tu prazninu.

3. Posjedovanje koncepata

Naša teorija pretpostavlja tri oblika realizma: realizam o modalitetima (mogućnost, nužnost, kontingencija), realizam o konceptima i propozicijama te realizam o propozicijskim stavovima – uključujući, naročito, i intuicije. Na način koji smo ocrtili u uvodu modalne intuicije pružaju jednostavnu obranu prvog od tih oblika realizama. Ostale intuicije pružaju srodne obrane drugih dvaju oblika realizama.

Počet ćemo izolirajući dva različita, ali srodna načina na koja se za subjekt može reći da posjeduje neki pojam. Prvi način je posjedovanje koncepata u nominalnom smislu, dok je drugi posjedovanje koncepata u punom, jakom smislu. Prvi možemo analizirati ovako:

Subjekt posjeduje dani koncept barem nominalno ako i samo ako subjekt posjeduje naravne propozicijske stavove (vjera, želja itd.) prema propozicijama koji taj koncept posjeduju kao svoj konceptualni sadržaj.³¹

³¹ Ovaj pojam konceptualnog sadržaja definiran je u radu *Philosophical Limits of Science*. U pojednostavljenom okružju u kojem sve propozicije posjeduju izrazito finu strukturu, imali bismo posla sa sljedećom poznatijom analizom: x posjeduje dani pojam barem nominalno ako i samo ako x posjeduje naravne propozicijske stavove (vjeru, želje, etc.) prema propozicijama u čijoj se logičkoj analizi pojmovi javlja. Uzgred, ako se pitate postoji li doista taj slabi, nominalni način posjedovanja pojmovi, ...

Posjedovanje koncepata u tom nominalnom smislu spojivo je s onim što Tyler Burge zove pogrešnim i nepotpunim shvaćanjem koncepata.³² Na primjer, u Burgeovom primjeru artritisa, subjekt pogrešno razumije pojam artritisa te krivo vjeruje da je moguće imati artritis u bedru. U njegovom primjeru usmenog ugovora subjekt nepotpuno razumije pojam ugovora, ne znajući moraju li ugovori biti pismeni ili ne. (U nastavku ću koristiti izraz »pogrešno shvaćanje« za slučajeve u kojima postoji pogreška u subjektivom shvaćanju koncepata, a »nepotpuno shvaćanje« za slučajeve u kojima postoje praznine – »neznanja« – u subjektivom shvaćanju koncepata.) Posjedovati pojam u nominalnom smislu spojivo je također s posjedovanjem propozicijskih stavova isključivo putem standardne prakse atribucije od strane trećih osoba, interpreta. Na primjer obično životinjama, djeci i pripadnicima drugih kultura pripisujemo različita vjerovanja koja uključuju koncepte koji su važni u našem vlastitom mišljenju. Činimo to ne obvezujući se na postojanje kauzalno djelotvornog psihološkog stanja koje posjeduje pridani sadržaj, koji igra ulogu u »metodološki solipsističkom« psihološkom objašnjenju. Bez obzira na to, zbog naše standardne prakse atribucije, mi bismo i dalje držali da su takva pridavanja primjerena. Pobornici tog gledišta drže kako nam ta praksa atribucije otkriva bitna svojstva našeg koncepta vjerovanja (te da bi ga čak mogla i sačinjavati). Svi bi se trebali barem složiti da ljudi mogu koristiti riječ »vjerovati« koja izražava pojam s tim svojstvima. Teorija koju ću u nastavku predložiti oblikovana je s nakanom da bude spojiva s tim gledištem koje se temelji na praksi, ali ne i da ga pretpostavlja. To su dakle neki slabiji načini na koje osoba može posjedovati neki pojam. A moglo bi biti i drugih koju spadaju u tu klasu naravne sličnosti. To je također nešto što će naša teorija obuhvaćati, ali ne i pretpostavljati.

Imajući na umu te slabe načine posjedovanja koncepata u poziciji smo da ponudimo neformalnu karakterizaciju posjedovanja koncepata u punom, jakom smislu:

Subjekt posjeduje pojam u punom smislu ako i samo ako (i) subjekt barem nominalno posjeduje pojam i (ii) subjekt to *ne* čini shvaćajući taj

... upravo iznesenu analizu mogli biste smatrati odredbenom definicijom tehničkog izraza. To neće imati nikakvog utjecaja na općenitiji projekt.

32 Tyler Burge, »Individualism and the Mental«, *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1979): 73-122.

pojam na pogrešan ili nepotpun način ili samo na način koji zadovoljava naše prakse atribucije ili bilo koji drugi slab način.

Kada u svakodnevnom govoru koristimo izraz »shvaćanje koncepta«, pritom mislimo na posjedovanje koncepta u punom smislu. U nastavku će nam taj idiom iz običnog jezika poslužiti kao uporište u našem istraživanju te ću ga koristiti kad god je to prikladno.³³ Tehnički izraz »precizno posjedovanje koncepta« također će biti od pomoći, a to je samo još jedan način da se izrazi razumijevanje koncepta (tj. posjedovanje koncepta u punom smislu).

Baš kao što se za osobu može reći da razumije pojam (da je posjeduje u punom smislu), za nju se također može reći i da taj pojam razumije pogrešno ili nepotpuno i tako dalje. Slično se za osobu može reći da razumije propoziciju ili da je pogrešno odnosno nepotpuno razumije, itd.

Precizno posjedovanje karakterizirali smo neformalno – negativno i uz pomoć primjera – a jasno je da za taj pojam posjedujemo i idiom iz svakodnevnog jezika. Lako je vidjeti što taj pojam predstavlja, a on se čini i teorijski važnim. Pozitivna općenita analiza tog koncepta bi stoga predstavljala legitimno filozofsko nastojanje. Ona je doista nužno potrebna.

Moja strategija je sljedeća: započet ću s nizom intuitivnih primjera koji će poslužiti za izoliranje nekih ideja koje će pak kasnije igrati ulogu u eventualnoj analizi. Prva dva primjera osmišljena su tako da nijedno svojstvo drugih ljudi niti širi socijalni ili lingvistički konteksti nisu relevantni. Također nisu relevantna niti svojstva okoline, niti svojstva kao što su istaknutost, prirodnost ili metafizička temeljnost.

Primjer multigona

Pretpostavimo da iskrena, u cijelosti normalna, pažljiva osoba *upotrebom* (a ne *odredbom*) uvede u jezik novi izraz »multigon«.³⁴ Tim izrazom označava različite geometrijske likove s više strana (pentagone, oktagone, hilijagone, itd.). Pretpostavimo da njezin izraz izražava neki određeni pojam – pojam »biti multigon« – te da ona precizno posjeduje taj pojam. To je zasigurno moguće. No, slučajno, ta osoba nikad nije upotrijebila

³³ Za naše istraživanje nije bitno da idiom običnog jezika točno odgovara neformalno karakteriziranom pojmu posjedovanja pojmova u punom smislu. Ako ne odgovara, moj kasniji prijedlog treba sagledati kao analizu neformalno karakteriziranog pojma.

³⁴ Ovaj je primjer preuzet iz mog rada »Philosophical Limits of Scientific Essentialism«.

svoj izraz »multigon« za označavanje trokuta i četverokuta, ali nije ni naglasila da se on na njih ne odnosi. To pitanje jednostavno nije postavljeno. Ipak nakon nekog vremena ona doista počne razmatrati pitanje je li moguće da trokut ili četverokut bude multigon. Dok to čini njezini kognitivni uvjeti ostaju normalni – ona je inteligentna, pažljiva, posjeduje dobro pamćenje, ništa je ne ometa itd. – i precizno razumije pitanje. Pretpostavimo sada da biti multigon znači ili biti geometrijski lik ravnih strana ili pak geometrijski lik ravnih strana s pet ili više strana. (Obje su alternative navedene u mom primjerku rječnika *Webster's* pod konceptom »poligon«.) Osoba, razmatrajući to pitanje, intuitivno poimala da *jest* moguće da trokut ili četverokut budu multigon ako i samo ako je biti multigon = biti geometrijski lik ravnih strana. Alternativno, intuitivno bi poimala da *nije* moguće da trokut ili četverokut bude multigon ako i samo ako je biti multigon = biti geometrijski lik s pet ili više strana. Ako to ne bi vrijedilo, intuitivno bi ispravna stvar bila reći da osoba ili ne posjeduje precizan pojam ili da njezini kognitivni uvjeti zapravo nisu normalni.³⁵

Kromički primjer

Pretpostavimo da je neka osoba upotrebom (u svom dnevniku recimo) uvela novi izraz »kromički«. Taj izraz primjenjuje na fenomenalne kvalitete, pobliže, na nijanse fenomenalne boje – crvenu, plavu, ljubičastu itd. – no ne koristi ga za fenomenalnu crnu i bijelu boju. Pretpostavimo da izraz »kromički« izražava neki određeni pojam – pojam »biti kromički« – te da ona precizno posjeduje taj pojam. Ponovo, to je svakako moguće. No pretpostavimo da ta osoba nikad nije iskusila nijednu nijansu fenomenalne sive boje. Kada je napokon iskusi riječ je o središnjoj nijansi sive i to je iskustvo jasno i određeno – živopisno, stalno i trajno. Tijekom tog iskustva ta osoba postavlja pitanje je li ta nijansa kromička ili nije. U trenutku postavljanja tog pitanja njezini su kognitivni uvjeti u potpunosti normalni (u potpunosti je pažljiva itd.) te ona precizno razumije pitanje. Naposljetku pretpostavimo da biti kromički znači ili biti ne-crna, ne-bijela fenomenalna boja, ili biti ne-crna, ne-bijela, ne-siva fenomenal-

³⁵ Što bi se dogodilo kad bi osoba posjedovala jedno od tih intuitivnih poimanja – recimo, intuitivno poimanje da trostrani multigon nije moguć – ali nakon što bi vidjela trokut, oblikovala bi opazajno mnijenje da upravo viđeni poligon *jest* multigon? Bi li to bilo suprotno onome što govorim u tekstu? Ne. Jer bi kognitivni uvjeti te osobe očito bili *abnormalni*.

na boja. U tom bi slučaju intuitivno vrijedilo sljedeće: osoba bi intuitivno poimala da ta nijansa *jest* kromička ako i samo ako je biti kromički = biti ne-crna, ne-bijela fenomenalna boja. Alternativno, ona bi intuitivno poimala da ta nijansa *nije* kromička ako i samo ako je biti kromički = biti ne-crna, ne-bijela, ne-siva fenomenalna boja. Odnosno, baš kao i u slučaju multigona, intuicija te osobe došla bi do istine uz pomoć relevantnog test-pitanja. Kao i prije, kad tome ne bi bilo tako, trebali bismo reći da osoba zapravo ne posjeduje precizni pojam ili da njezini kognitivni uvjeti zapravo nisu normalni.

Ono po čemu se »kromički« primjer razlikuje, jest činjenica da osoba precizno posjeduje pojam »biti kromički« i u vrijeme kada mjerodavni slučajevi uključuju objekte – naime nijanse fenomenalne sive – koji leže s onu stranu njezinog iskustva i konceptualnog repertoara. Ona precizno posjeduje pojam »biti kromički« unatoč tome što, prije nego iskusi fenomenalnu sivu, čak ne može ni razmatrati relevantna test-pitanja, a kamoli, uz njihovu pomoć, intuicijom doći do istine. To je zasigurno moguće. Nije nužno da osoba, da bi mogla precizno posjedovati pojam, *već* mora posjedovati iskustvene i/ili konceptualne izvore dovoljan za određivanje mogućih ekstenzija koncepata. Precizno posjedovanje koncepata je u tom smislu »hegelijansko« – sadašnje svojstvo koje se otkriva tek u budućnosti.

Evo jedne varijante tog primjera. Moguće je da je toj osobi (ili, što se toga tiče, svima ostalima) *nomološki nemoguće* iskusiti fenomenalnu sivu: pokušaji da se taj nedostatak prevlada (npr. elektrodama, drogama, neurokirurgijom, itd.), po nomološkoj nužnosti, vode do nepovratne kome i smrti. No to ne bi moglo spriječiti izraz »kromički« da precizno izrazi određeni pojam – pojam »biti kromički«. U skladu sa svim tim postoji *metafizička mogućnost* da ta osoba – ili netko drugi čija je epistemička situacija kvalitativno identična njezinoj – posjeduje povećani potencijal za fenomenalna iskustva (naime, za fenomenalnu sivu). To je moguće bez ikakvog (istovremenog) pomaka u načinu na koji ta osoba (ili njezin parnjak) razumije bilo koji od svojih koncepata ili propozicija koje ih uključuju. U toj poboljšanoj situaciji ne bi bilo nikakve zapreke da ta osoba precizno razumije i razmotri test-pitanja. Intuitivno, metafizički je moguće da se to desi.³⁶ A kad bi se doista desilo, tada bi intuitivno, baš

³⁶ U trenutnom primjeru možemo biti sigurni da su predočeni uvjeti metafizički mogući, jer *mi* smo bića u takvim uvjetima. Ali to je samo proizvod primjera. Kada navedene postavke poopćimo, činjenice o zbiljskim ljudskim bićima otpadaju. Misлити drugačije predstavljalo bi besmisleni oblik antropocentrizma.

kao i u originalnom primjeru, ta osoba (ili njezin parnjak) posjedovala relevantne intuicije koja bi je vodila do istine. Ona bi precizno posjedovala pojam ako i samo ako su takve intuicije metafizički moguće.

Naposlijetku sve bi to *mutatis mutandis* vrijedilo i ako se u tim primjerima ne bi radilo o pojedinoj osobi (kao u navedenim primjerima), već o čitavim skupinama ljudi koji precizno posjeduju relevantne koncepte. Ti ljudi bi precizno posjedovali neki dani pojam ako i samo ako bi bilo metafizički moguće da posjeduju uz njega vezane intuicije koje vode do istine.

Pouka je da čak i ako može postojati nomološka barijera takve vrste o kakvoj smo razgovarali, nema nikakve metafizički nužne barijere. (Zapamtimo: te intuicije ne moraju pripadati izvornim subjektima, mogu pripadati ljudima čija je epistemička situacija kvalitativno identična onoj izvornih subjekata.) To nas vodi do misli da se precizno posjedovanje koncepta može objasniti u smislu metafizičke mogućnosti relevantnih intuicija koja vode do istine (u prikladno dobrim kognitivnim uvjetima i s prikladno bogatim konceptualnim izvorima). Ideja je da je preciznost onaj modus posjedovanja koji sačinjava kategorijski temelj te mogućnosti. Kad se subjektov modus posjedovanja koncepta pomakne do preciznosti, dolazi do odgovarajućeg pomaka u mogućim intuicijama dostupnim subjektu. Zapravo dolazi do pomaka i u *kvantiteti* i u *kvaliteti*. Kvantiteta raste jer nepotpuno razumijevanje biva zamijenjeno potpunim, eliminirajući »neznanja«. Kvaliteta raste jer pogrešno razumijevanje biva zamijenjeno ispravnim.

Koristeći te ideje u nastavku ću formulirati niz analiza od kojih će svaka sljedeća biti osmišljena za rješavanje problema koji ometa prethodnu – što će, nadajmo se, dovesti do uspješne analize.

a. *Kondicionalna analiza*

Naša diskusija o primjeru multigona sugerira sljedeće:

- x precizno posjeduje pojam »biti multigon« ako i samo ako bi x posjedovao intuiciju da je moguće da trokut ili četverokut budu multigon ako i samo ako je *istinito* da je moguće da trokut ili četverokut budu multigon.

To pak sugerira sljedeće:

x precizno posjeduje pojam »biti multigon« ako i samo ako bi x posjedovao intuiciju koja *impliciraju* da biti multigon = biti geometrijski lik ravnih strana ako i samo ako je *istinito* da biti multigon = biti geometrijski lik ravnih strana.

Pretpostavljali smo da u danom primjeru, x precizno posjeduje pojam u svim pogledima osim možda u onima koji bi mogli odrediti ovu vrstu probnog identiteta svojstava. No pretpostavimo da smo uklonili tu pretpostavku iz pozadine. U tom bismo slučaju željeli poopćiti navedenu ideju. Prirodno poopćenje je sljedeće:

x precizno posjeduje dani pojam ako i samo ako bi za vezane probne identitete svojstava p:
x posjedovao intuiciju da je p istinito ako i samo ako je p istinito.

Ako je f dani pojam, njemu pridruženi probni identiteti svojstava su propozicije koje govore da biti f = biti A ili negiranje takvih propozicija (gdje je A neka formula).³⁷ Kada taj prijedlog preobrazimo u izravnu definiciju *preciznosti*, načina razumijevanja uključenog u nečije precizno razumijevanje, dobivamo sljedeće:

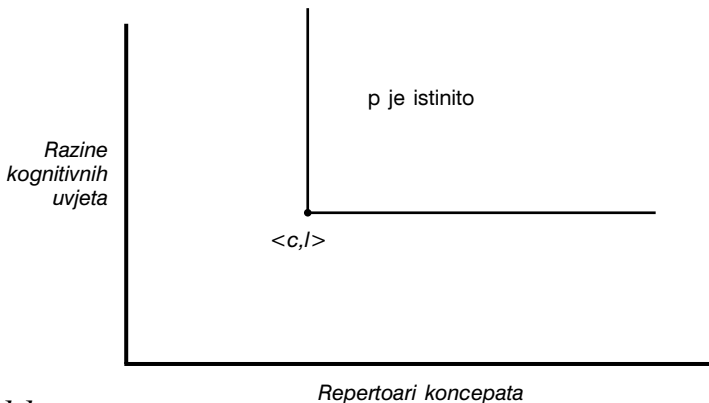
Preciznost = takav način (m) razumijevanja da, nužno, za sve x i probne identitete svojstava p koje x razumije na način m
p jest istinito ako i samo ako bi x posjedovao intuicije koje impliciraju da je p istinito.

³⁷ Preostaje pitanje vezano uz ograničenje koje se nameće identitetima svojstava p. Što se tiče tog ograničenja, formulacija bi mogla biti točna upravo onakva kakva jest. No, neka stajališta o svojstvima zahtijevaju dodatna određenja. Pritom mislim na stajalište prema kojem su (1) sva nužno ekvivalentna svojstva identična i (2) za apsolutno svaku formulu A (bez obzira koliko *ad hoc* i irelevantne bile potklauzule), svojstvo je obilježeno svim izrazima forme: svojstvo »biti nešto takvo da A«. Ako je to gledašte ispravno, bili bi istiniti identiteti svojstava ove vrste: svojstvo »biti f« = svojstvo »biti f takav da P, gdje je P bilo koja nužna istina«. U tom slučaju predložena analiza bi nas obavezala na mogućnost a priori utvrđivanja *svake* nužne istine. To je previše brzo. Tu je posljedicu moguće izbjeći na dva načina. Prvi od njih je nijekanje navedenog pod (1) ili pod (2), ili oba; postoje neki zanimljivi dokazi koji to podržavaju. Druga je mogućnost prihvatiti navedeno pod (1) i pod (2), ali također i usvojiti obogaćenu logičku teoriju koje je u stanju obilježiti razliku između identiteta svojstava koja su, na naznačeni način, *ad hoc* i ona koja nisu. U literaturi postoji već nekoliko logičkih teorija takve vrste. U nastavku ću pretpostavljati da se neželjene posljedice mogu izbjeći na jedan od tih načina.

Namjera je pokazati da »m« obuhvaća i *prirodne* načine razumijevanja (tj. ne-*ad-hoc* načine razumijevanja).

b. Stabilnost a priori

Problem s ovom analizom je taj što se ona oslanja na kondicional »bi«, no postoje dobro poznati općeniti prigovori kondicionalnim analizama. Rješenje je zamijeniti konjunktive određenim običnim modalnim konceptom. Nazvat ću taj modalni pojam *a priori stabilnost*. Razmotrimo arbitrarni identitet p kojeg neki x razumije na m način. U tom slučaju, x s *a priori* stabilnošću utvrđuje da je p istinito ako i samo ako, za kognitivne uvjete neke razine l , te za neki repertoar koncepata c , (1) x posjeduje kognitivne uvjete razine l i repertoar koncepata c , x pokušava iznaći intuicije relevantne za p te x traži teorijsku sistematizaciju koja se temelji na tim intuicijama, a ta sistematizacija potvrđuje da je p istinito i cijelo vrijeme x razumije p na način m i (2) nužno, za kognitivne uvjete bilo koje razine l' veće od l i za repertoar koncepata c' koji u potpunosti uključuje c , ako x posjeduje kognitivne uvjete razine l' i repertoar koncepata c' te x pokušava iznaći intuicije relevantne za p i traži teorijsku sistematizaciju koja se temelji na tim uvjetima i cijelo vrijeme x razumije p na način m , tada i ta sistematizacija također potvrđuje da je p istinit.³⁸ Dijagram će nam ovdje biti od pomoći (slika 11.1).



Slika 11.1

³⁸ Kada govorim o višim razinama kognitivnih uvjeta, ne pretpostavljam da u svim slučajevima postoji usporedivost. Da bi prijedlog uspio, trebam razmatrati samo takve uvjete l' i l da je, s obzirom na *svaku* relevantnu dimenziju, l' definitivno veće od l .

Ideja je da nakon što x ostvari $\langle c, l \rangle$ teorijske sistematizacije x -ovih intuicija uvijek daju istu odluku vezano uz p , sve dok se p čitavo vrijeme razumije na način m . To jest, sve dok se p razumije na način m p uvijek biva riješen na isti način u čitavom području »sjeveroistočno« od $\langle c, l \rangle$. Kada taj pojam stabilnosti *a priori* zamijeni kondicionale u našim ranijim analizama, dolazimo do sljedećeg.

Preciznost = takav način (m) razumijevanja da, nužno, za sve x i identitete p koje x razumije na način m
 p je istinito ako i samo ako je moguće da x sa stabilnošću *a priori* utvrdi da je p istinito.

Ta dvostruka implikacija ima dva dijela:

(a) p je istinito *ako* x može sa stabilnošću *a priori* odrediti da je p istinito

i

(b) p je istinito *samo ako* x može sa stabilnošću *a priori* odrediti da je p istinito.

Prvi dio je svojstvo *ispravnosti* (ili valjanosti). Drugi predstavlja svojstvo *potpunosti*. Svojstvo ispravnosti govori nam o potencijalnoj *kvaliteti* x -ovih intuicija: moguće je da se x nađe u takvoj situaciji da od tad nadalje x -ove intuicije uvijek vode do istine vezano uz p ako x razumije p na način m . Svojstvo potpunosti govori nam o potencijalnoj *kvantiteti* x -ovih intuicija: moguće je da x posjeduje dovoljno intuicija da ostvari stabilnost *a priori* po pitanju istinitosti p ako x razumije p na način m . Prema toj analizi preciznost je način razumijevanja koji sačinjava kategorički temelj za mogućnost intuicija koje posjeduju tu kvalitetu i kvantitetu.

Ograničenje je u redu. Kako je analiza iznesena x mora biti u stanju proći kroz predočeni postupak pokretan intuicijom, dolazeći do zaključka da je p istinito. No dovoljno je da *epistemički parnjak x -a* (tj. netko u kvalitativno jednakoj epistemičkoj situaciji kao i x) bude u stanju proći kroz predočeni postupak s tim ishodom razumijevajući p na način m . Pokušajmo razumjeti propoziciju i njezine posljedice na taj način.

c. Prilagođavanje znanstvenog esencijalizma

No čak i s tim ograničenjem, javlja se problem s klauzulom potpunosti: ona se sukobljava sa znanstvenim esencijalizmom – doktrinom prema kojoj postoje identiteti koji su esencijalno *a posteriori* (npr. svojstvo »biti voda« = svojstvo »biti H_2O «). Jasno je da klauzula potpunosti u analizi odlazi predaleko jer zahtijeva da se takve stvari utvrde *a priori*. Klauzulu o potpunosti stoga treba oslabiti.

Prihvatimo kao gotovu činjenicu da ne posjedujemo apriorne intuicije koje podržavaju takve znanstveno esencijalističke identitete svojstava. Čak i u tom slučaju tko god precizno razumije te identitete svojstava, trebao bi barem moći povezati intuicije o Zemlji blizanki, odnosno intuicije glede takve vrste scenarija o blizanki planete Zemlje koji podržava argumente u korist znanstvenog esencijalizma. Na primjer ako netko precizno razumije propoziciju da je svojstvo »biti voda« = svojstvu »biti H_2O «, ta bi osoba u vezi s primjerom Zemljine blizanke trebala intuitivno poimati sljedeće: ako se svi uzorci vode ovdje na zemlji sastoje od H_2O te ako se svi odgovarajući uzorci na makroskopski identičnoj blizanki planete Zemlje sastoje od XYZ ($\neq H_2O$), tada ti uzorci ne bi bili uzorci vode.

Ukoliko neka osoba posjeduje intuicije te vrste, utoliko bi ta osoba također trebala posjedovati različite modalne intuicije vezano uz vrste *entiteta parnjaka* koji su mogući. Na primjer osoba mora intuitivno poimati da je moguće da postoji blizanka planete Zemlje na kojoj postoji parnjak vode koji se sastoji od parnjaka vodika, kisika i dva zajednička elektrona. To se, naravno, poopćuje.

Takva razmatranja vode do sljedeće ideje. Iako neka osoba koja precizno razumije dane identitete svojstava, koji su prirodne vrste, ne može odrediti a priori jesu li oni istiniti, ta osoba bi morala biti u stanju odrediti *a priori* postoji li barem *parnjak* tog identiteta svojstava koji je istinit. Moći odrediti takve stvari *a priori* nužan je uvjet za razumijevanje *kategoričkog sadržaja* koncepata od kojih se identitet svojstava sastoji. I, naravno, razumijevanje kategoričkog sadržaja koncepata nužan je uvjet da bi je se precizno posjedovalo. Ideja je da je taj uvjet, uzet zajedno s uvjetom ispravnosti, zajednički nužan i dovoljan za preciznost.

To sugerira sljedeću analizu u kojoj je klauzula o potpunosti (b) oslabljena, tako da zahtijeva samo kategoričko razumijevanje:

preciznost = takav način (m) razumijevanja da, nužno, za sve x i identitete svojstava p koje x razumije na način m

- (a) p je istinito *ako* x može s apriornom stabilnošću *a priori* utvrditi da je p istinito.
- (b) p je istinito *samo ako* x može s apriornom stabilnošću utvrditi da p posjeduje parnjaka koji je istinit.³⁹

Prije nego nastavimo valja primijetiti da postoji važna skupina probnih propozicija p koje su u potpunosti imune na znanstveni esencijalizam, a to su one koje nazivam *semantički stabilnim*: p je semantički stabilno ako i samo ako nužno vrijedi da je za bilo koju populaciju C nužno da za svaku propoziciju p' i populaciju C' čija je epistemička situacija kvalitativno jednaka epistemičkoj situaciji populacije C, vrijedi ako je p' u C' parnjak od p u C, tada $p = p'$. (Postoji naravno i analogan pojam *semantički stabilnog koncepta*.⁴⁰) Stoga ako je p semantički stabilan identitet svojstava, oslabljena klauzula potpunosti u prepravljenoj analizi zahtijeva snažnu klauzulu potpunosti iz ranije analize:

- (b) p je istinito *samo ako* x može s apriornom stabilnošću odrediti da je p istinito.

Ta je činjenica značajna za epistemologiju jer većina središnjih propozicija u apriornim disciplinama – logici, matematici, filozofiji – jest semantički stabilna te stoga imuna na znanstveni esencijalizam.⁴¹

d. Prilagođavanje anti-individualizma

Radi izbjegavanja sukoba sa znanstvenim esencijalizmom oslabili smo klauzulu potpunosti tako da se odnosi samo na kategorički sadržaj naših

³⁹ Pojam parnjaka definiran je na sljedeći način: p' je parnjak p ako i samo ako def je moguće da postoji takva populacija C da je moguće da, za neku populaciju C' koja se nalazi u kvalitativno jednakoj epistemičkoj situaciji kao i C, p' igra istu epistemičku ulogu u C' kao i p u C.

⁴⁰ Ti su pojmovi izdvojeni u »Mental Properties« (*The Journal of Philosophy* 91 (1994): 185-208) i detaljnije istraženi u »A Priori Knowledge and the Scope of Philosophy« (*Philosophical Studies* 81 (1996): 121-42) i »On the Possibility of Philosophical Knowledge«.

⁴¹ Ova se tema detaljnije istražuje u upravo spomenutim radovima te u radu *Philosophical Limits of Science*.

konceptata. No ta oslabljenost stvara predvidiv problem vezan uz njihov *nekategorički* sadržaj. Pretpostavimo da x vlada samo kategoričkim sadržajem određenog para konceptata, recimo, koncepta »biti bukva« i koncepta »biti brijest«. X bi tada bio u situaciji nalik onoj u kojoj se nalazio Hilary Putnam, koji nije bio u stanju razlikovati bukve od brijestova. U tom slučaju x zasigurno ne bi posjedovao te koncepte precizno (iako gore navedena analiza pogrešno pokazuje da bi). Simptom x -ovog nepotpunog razumijevanja bila bi njegova potpuna nesposobnost da se – *bez oslanjanja na stručnost drugih* – počne baviti čak i znanošću o bukvama i brijestovima. Ono što nedostaje jest, naravno, to da je x -ova »mreža vjerovanja« previše rijetka. Analogan problem pogrešnog razumijevanja javio bi se kad bi x prečesto klasificirao bukve kao brijestove i/ili obrnuto.

Da bi x ostvario precizno posjedovanje, njegovu mrežu vjerovanja trebalo bi usavršiti. Ali kako? Na to pitanje možemo odgovoriti pomoću ideje *apsorpcije istine*. Ako bi x apsorbirao sve više istinitih vjerovanja, vezanih uz bukve i brijestove (možda uključujući i relevantne socijalne i lingvističke činjenice), s vremenom bi x -ovo nepotpuno razumijevanje (ili pogrešno razumijevanje) prešlo u precizno razumijevanje. A, općenito govoreći, ako arbitrarna osoba x kategorički vlada određenim svojim konceptima, ali ih unatoč tome ne razumije precizno, tada će x , apsorbirajući sve više istinitih vjerovanja, s vremenom izaći iz svog pogrešnog načina razumijevanja i time doći do preciznog posjedovanja relevantnih konceptata. Ljudi koji već posjeduju svoje koncepte uvijek mogu apsorbirati još i više istinitih vjerovanja, a da time ne izlaze iz svog preciznog posjedovanja konceptata.

Takva razmatranja sugeriraju i posljednju prepravku u našoj analizi:

Preciznost = takav način razumijevanja (m) da, nužno, za sve x i sve p koje x razumije na način m vrijedi:

- (a) p je istinito *ako* x može s apriornom stabilnošću odrediti da je p istinito.
- (b.i) p je istinito *samo ako* x može s apriornom stabilnošću odrediti da p posjeduje parnjaka koji je istinit. (za identitete svojstava p)
- (b.ii) p je istinito *samo ako* x može na način m vjerovati da p jest istinito. (za p u vezi s kojim x može posjedovati vjerovanje).⁴²

⁴² Možda bi izraz »vjerovati« trebalo strože odrediti kao »racionalno vjerovati« a p ograničiti na propozicije u koje x može racionalno vjerovati. S tim u vezi, valja imati na umu da je svjedočanstvo pouzdanog izvora često dovoljno za racionalno vjerovanje.

Zašto su poboljšanja u mreži vjerovanja dovoljna da eliminiraju nepreciznost u uobičajenom slučaju bukva/brijest? Razlog je (s obzirom na istinu znanstvenog esencijalizma) taj što u takvim slučajevima nema ničeg drugog od čega bi se preciznost mogla sastojati; pitanje je li riječ o bukvi ili brijestu jednostavno je izvan dosega intuicije a priori. Bez intuicije mreža vjerovanja je jedino stajalište na kojem se preciznost može održati. No vezano uz pitanja za koja postoji mogućnost intuitivnog poimanja, intuicija je ta koja odlučuje.

e. *Završna analiza*

Tijekom rasprave činilo nam se prikladnim pomaknuti naš fokus s preciznog razumijevanja *konceptata* na precizno razumijevanje *propozicija*. No, analiza prethodnog problema je u svakom trenutku bila udaljena samo jedan korak:

x precizno posjeduje dani pojam ako i samo akodef x precizno razumije neku propoziciju koja taj pojam ima kao svoj konceptualni sadržaj.

Ova se analiza poziva na pojam preciznog razumijevanja propozicije. Razumjeti propoziciju precizno znači razumjeti je na određen *način* – naime precizno. Utvrditi što razlikuje taj način od ostalih prirodnih načina predstavlja težak problem. Moja strategija za razumijevanje tog pitanja bila je kvantificiranje preko prirodnih načina razumijevanja, uključujući i samu preciznost (slično nereduktivnim funkcionalnim definicijama mentalnih svojstava koja se kvantificiraju preko svojstava, uključujući i svojstva koja se definiraju). Unutar tog okvira cilj je bio izolirati opća svojstva koja preciznost posjeduje, a koja nedostaju ostalim prirodnim načinima razumijevanja. Moja propozicija je bila:

Preciznost = način razumijevanja m koji posjeduje sljedeća svojstva:

- (a) ispravnost
- (b.i) kategoričku potpunost
- (b.ii) nekategoričku potpunost.

(a) Neki način razumijevanja m posjeduje svojstvo ispravnosti ako i samo ako, nužno, za sve pojedince x i sve propozicije p koje x razumije na

način m , vrijedi da je p istinito *ako* x (ili netko tko je, početno, u kvalitativno jednakoj epistemičkoj situaciji kao i x) može s apriornom stabilnošću odrediti da je p istinito, cijelo vrijeme razumijevajući p na način m . (b.i) Neki način m posjeduje svojstvo kategoričke potpunosti ako i samo ako, nužno, za sve pojedince x i sve istinite (pozitivne ili negativne) identitete svojstva p koje x razumije na način m , vrijedi da x (ili netko tko je, početno, u kvalitativno jednakoj epistemičkoj situaciji kao i x) može s apriornom stabilnošću odrediti da, kao u primjeru Zemljine blizanke, postoji neki istiniti parnjak od p , cijelo vrijeme razumijevajući p na način m . (b.ii) Neki način m posjeduje svojstvo nekategoričke potpunosti ako i samo ako, nužno, za sve pojedince x i sve istinite propozicije p koje x razumije na način m , i u vezi s kojom x može posjedovati vjerovanje, vrijedi da x može vjerovati p i dalje ga razumijevajući na način m .

Naravno tu je analizu možda potrebno na ovaj ili onaj način rafinirati.⁴³ Teza koju bih želio zastupati je da neke od analiza koje slijede te opće smjernice doista mogu funkcionirati.⁴⁴

Za kraj ću naznačiti na koji način ta analiza posjedovanja koncepta zaokružuje prikaz spoznaje *a priori* koji smo razvijali. Tijekom rasprave o dokaznoj snazi intuicija opazili smo nedostatak u tradicionalnom empirizmu i tradicionalnom racionalizmu, naime ni jedan od tih pristupa ne objašnjava s uspjehom zašto intuicija i fenomenalno iskustvo predstavljaju temeljni izvor dokaza. Modalni reliabilizam je ispunio tu prazninu: objašnjenje je to da te dvije vrste izvora dokaza posjeduju modalnu vezu s istinom. Štoviše vidjeli smo da ni tradicionalni empirizam ni tradicionalni racionalizam ne objašnjavaju s uspjehom zašto treba postojati takva veza između temeljnih izvora i istine. Analiza preciznog posjedovanja

⁴³ Preciznost smo odredili kao *jedini* način (m) razumijevanja koji posjeduje i svojstvo ispravnosti i svojstvo potpunosti. Prihvatljivo je da postoji više takvih načina (m). (Na primjer, ako postoji takvo poznavanje postulirano u tradicionalnoj epistemologiji, vjerojatno postoji i uz to vezan način razumijevanja; ako je tako, posjedovao bi i svojstvo ispravnosti, i svojstvo potpunosti.) No takvi načini razumijevanja bili bi vrste nekog roda, a rod bi bio općeniti način razumijevanja, preciznost. To bi nas odvelo do toga da još jednom revidiramo analizu na sljedeći način: preciznost = rod načina (m) razumijevanja koji posjeduju svojstva ispravnosti i potpunosti.

⁴⁴ Ako ste u dvojbi zbog ove analize, imajte na umu da je ona spojiva s idejom da su mogući različiti stupnjevi preciznosti, odnosno da ona može biti ostvarena u većoj ili manjoj mjeri. Ono na što analiza cilja jest pojam potpuno preciznog posjedovanja. Ako se u nekoj točki ne slažete s analizom, možda je pravo objašnjenje to da na umu imate manje od potpuno preciznog posjedovanja.

konceptata ispunila je tu prazninu: u slučaju intuicije precizno posjedovanje konceptata za sobom povlači i nužnost postojanja takve veze. No ona nam garantira da takva veza postoji i u slučaju fenomenalnog iskustva. Upravo naša intuicije su, čini se, ono što toliko utječe na primjenjivost konceptata na slučajeve predstavljene čistom mišljenju. Ako, u slučaju kad nam se intelektualno čini da nešto vrijedi, posjedujemo naznačenu modalnu vezu s istinom, teško da možemo pogriješiti u pogledu onoga što se čini sadržajem naših fenomenalnih iskustava. Na taj način analiza preciznog posjedovanja konceptata obećava dovršavanje slike koju su započele dvije glavne epistemološke tradicije – racionalizmom i empirizmom. Ako je tome tako, činjenica da jedna analiza može igrati tu dvostruku ulogu predstavlja dodatni razlog za njezino prihvaćanje.

Ako je točna, analiza posjedovanja konceptata predstavlja kamen temeljac jedinstvenog opisa apriorne spoznaje. S jedne strane svojstvo ispravnosti nudi temelj za objašnjenje *pouzdanosti* apriorne intuicije, a time i same apriorne spoznaje. S druge strane svojstvo potpunosti nudi temelj za objašnjenje *opsega* apriorne intuicije, a time i same apriorne spoznaje. Uzeta zajedno svojstva ispravnosti i potpunosti također odgovaraju i na Benacerrafovo pitanje kako je, bez nekog natprirodnog izvora, moguća matematička spoznaja – a, općenitije, objašnjavaju i kako je moguća spoznaja Popperovog Trećeg svijeta (područja apstraktnih objekata). Naposljetku s obzirom na naše ranije primjedbe o semantičkoj stabilnosti, ta svojstva preciznog posjedovanja konceptata impliciraju ograničeni autoritet i autonomiju logike, matematike i filozofije nasuprot empirijske znanosti.

Moralna spoznaja i etički pluralizam

Robert Audi

Moralna epistemologija predstavlja središnji dio etičke teorije koji trenutno, nakon razdoblja izvjesnog zanemarivanja, privlači mnogo pažnje.¹ Rasprave na tu temu znatno su nazadovale pod utjecajem pozitivističkog nekognitivizma. Moralna epistemologija također nije predstavljala glavni objekt metaetičkog fokusa koji je dominirao etičkim raspravama u razdoblju između Drugoga svjetskog rata i ranih 1970-ih; glavne teme tijekom tog razdoblja uglavnom su bile semantičke i metafizičke. Čak i danas su mnogi autori na etičkom polju, koji ujedno naginju tome da veličinu znanstvene spoznaje prihvate kao gotovu činjenicu, skeptični glede mogućnosti bilo kakve moralne spoznaje; neki od njih prihvaćaju stajalište, naročito često u univerzitetskim zajednicama, da moralni sudovi u najboljem slučaju predstavljaju kulturne pretpostavke koje se ne mogu pozivati na istinitost.

Cilj ovog eseja je naznačavanje opsega nekih glavnijih pozicija u moralnoj epistemologiji i obrana, barem u kratkim crtama, mog vlastitog gledišta po tom pitanju. Postoje mnoge značajne pozicije koje su vrijedne bavljenja njima, no razuman odabir moguć je ako racionalizam i empirizam uzmemo u obzir kao općenite epistemološke perspektive, a utilitarizam, kantizam, intuicionizam, etiku vrline i nekognitivizam kao pristupe specifične za etiku. To su možda i dominantni pravci u suvremenoj etičkoj teoriji.

¹ Primjeri tih pozicija mogu se naći u: Walter Sinnott-Armstrong i Mark Timmons (ur.), *Moral Knowledge?* (New York i Oxford: Oxford University Press, 1996).

1. Četiri temeljna pristupa u moralnoj epistemologiji

Ako strogo razlikujemo pristupe u moralnoj epistemologiji, naići ćemo na mnogo njih. No ako imamo na umu osnovne pozicije opće psihologije te ih povežemo s povijesno utjecajnim etičkim teorijama, poseban naglasak zaslužuju četiri pristupa unutar moralne epistemologije: empirizam, racionalizam, intuicionizam i nekognitivizam (smatram da se etika vrline može kombinirati s bilo kojim od tih pristupa). Korisno je početi s empirizmom i najuže povezanom inačicom utilitarizma.

Utilitarni empirizam

Najistaknutija empiristička pozicija u moralnoj epistemologiji vezana je uz utilitarizam.² Kako bismo razlučili moralnu epistemologiju svojstvenu utilitarizmu, mogli bismo započeti s formulacijom utilitarizma koja ugrubo obuhvaća središnje načelo (ili jedno od središnjih načela) zajedničko u najmanju ruku Benthamu i Millu. Pritom mislim na sljedeću utilitarnu formulaciju pojma djelovanja: djelovanje je ispravno ako i samo ako u jednakoj mjeri doprinosi skladnom razmjeru (ne-moralnog) dobra i zla (recimo, sreće i nesreće) u relevantnoj populaciji (recimo, ljudskih bića) kao i bilo koja druga dostupna mogućnost (gdje su kriteriji dostupnosti ne-moralni³). Dobro (ili zlo) se u ovom slučaju najprihvatljivije shvaća kao unutarnje: dobro po sebi, nezavisno o tome do čega vodi. Za pobornike tog utilitarnog viđenja djelovanja istinitost ili lažnost moralnih sudova glede ispravnosti djelovanja spoznatljiva je na temelju činjeničnog znanja o tome kako to djelovanje doprinosi (ili bi doprinosilo) dobru po sebi. Ta epistemološka tvrdnja predstavlja *konsekvencionalističku tezu*, budući da ispravnost djelovanja karakterizira s obzirom na njegove posljedice.

2 Nekognitivizam također može biti i empiristički – i (nereduktivno) naturalistički – no budući da negira postojanje moralne spoznaje u uobičajenom smislu, njime ću se baviti odvojeno.

3 Moglo bi se izbrisati ovu klauzulu na temelju tvrdnje da *nema* moralno neutralnog načina na koji bi se moglo odrediti što predstavlja dostupnu alternativu a što ne; u tom slučaju neuspjesi u maksimiziranju zbog previđanja neke mogućnosti uvijek mogu dovesti do objektivno pogrešne akcije, no zbog toga ne moraju nužno biti osuđivani, zavisno o prihvaćenoj teoriji opravdanja.

Uz to Mill i njegovi utilitaristi su podržavali i *vrijednosnu tezu*: samo su užitak i sloboda od boli dobri po sebi. Mill je vjerovao da su te obje teze spoznatljive te da opravdavaju prihvaćanje sljedećeg utilitarnog gledišta, kao temeljnog moralnog načela pojedinca: djelovanje je ispravno ako i samo ako u jednakoj mjeri doprinosi užitku (i slobodi od boli) u svijetu kao i bilo koja druga mogućnost dostupna onom koji djeluje.⁴ (Zanemarit ću primjedbe koje Mill kasnije iznosi u pogledu kvalitete užitka.⁵) Budući da se, prema Millovom gledištu, uz pomoć kombinacije zdravog razuma i znanstvenih postupaka može odrediti koja djela vode do maksimizacije korisnosti, moralni su sudovi u načelu spoznatljiviji na otprilike jednak način kao i zdravorazumske i znanstvene propozicije na kojima se temelje.

Epistemološko pitanje koje se sada postavlja Millu (između ostalih koji užitak drže izvorom razloga za djelovanje) jest kako znamo da je taj užitak – ili bilo što drugo – dobar po sebi. Mill je tvrdio, slijedeći Aristotela, čini se, da što je dobro po sebi možemo spoznati tako da odredimo kojim stvarima ljudi teže zbog njih samih. Ali utilitarni pristup ni u kojem slučaju nije ograničen na tu epistemičku slobodu pomaka od prirodnog do normativnog (pomak kojeg mnogi filozofi i Millovi komentatori drže neopravdanim) pa niti na hedonizam. Na primjer, moglo bi se tvrditi da je dobro po sebi ono što ljudi žele zbog toga samog, pod uvjetom da su njihove želje adekvatno racionalne, da se do njih, recimo, došlo mišljenjem koje je logički i znanstveno racionalno, jasno i prikladno usmjereno na prirodu željenog.⁶

4 To se uvelike razlikuje od zbunjujuće formulacije koju Mill daje u prvom paragrafu 2. poglavlja *Utilitarizma*, gdje kaže da su djelovanja »ispravna samo u mjeri u kojoj povećavaju sreću« (pri tom misli na »užitak i odsutnost boli«). On ni na jednom mjestu ne zagovara postojanje stupnjeva ispravnosti, što bi se moglo očekivati iz ovakve formulacije, a moja formulacija uglavnom odgovara njegovoj teoriji kako ju je iznio.

5 U 2. poglavlju, ubrzo nakon iznošenja svog utilitarnog načela, Mill izjavljuje da su neki užici poželjniji od drugih, nudi empirijski način za određivanje boljeg od dva užitka (§ 5), i pokušava ponuditi sličan način za odmjerenje kvalitete nasuprot kvantitete užitka (§ 8). Sve to komplicira njegovu moralnu epistemologiju ali na mijenja temeljna svojstva o kojima je riječ.

6 Millov pokušaj dokazivanja da je užitak dobar, nalazi se u 4. poglavlju *Utilitarizma*; za prikaz gledišta da se dobrota može odrediti uvidanjem onoga što bismo željeli s obzirom na adekvatne informacije i odgovarajuće razmatranje, vidi Richard B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Oxford University Press, 1979). Usp. Peter Railtonovu inačicu sličnog pristupa u »Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality«, *Philosophy & Public Affairs* 13 (1984): 134-71.

Ako neki od pristupa u moralnoj epistemologiji može tvrditi da je znanstven onda je to zasigurno utilitarizam. To je jedan od razloga njezove široke prihvaćenosti. S obzirom na ključnu (i zasigurno kontroverznu) pretpostavku da možemo posjedovati znanstvenu ili barem »činjeničnu« spoznaju o tome što je vrijedno po sebi – kao što čini se možemo o tome što vodi do zadovoljstva ili smanjenja boli – pitanje o tome koja su djela ispravna i samo je znanstveno ili barem činjenično. Mogućnosti djelovanja možemo poredati prema njihovoj očekivanoj vrijednosti ili baciti novčić kad se susretnemo s dvije ili više jednako vrijednih. Taj je zadatak često težak, ali do znanstvene spoznaje u većini slučajeva ne dolazi se lako. Utilitaristi drže kako je velika prednost njihovog stajališta u tome što ono nudi činjenični kriterij (u smislu testa) moralne ispravnosti.

Kantovski racionalizam

Ukoliko je utilitarizam najistaknutije etičko stajalište s empirističkom moralnom epistemologijom, utoliko je kantizam najistaknutija etička pozicija čija je moralna epistemologija racionalistička. Vrlo grubo rečeno, prema kantovskom racionalizmu djelovanje je ispravno ako odgovara maksimi (ugrubo, načelu djelovanja u prvom licu) koja uspješno prolazi kušnju što je postavlja kategorički imperativ. Kant je taj imperativ formulirao na više načina. U jednoj inačici njegove univerzalne formulacije imperativ kaže da trebamo djelovati samo prema onim načelima za koje možemo (racionalno) željeti da budu univerzalni zakoni prirode (te da ih stoga svi poštuju). No Kant je smatrao da je taj imperativ jednak »formulaciji unutaršnjeg cilja«, načelu prema kojem bismo se prema ljudima uvijek trebali odnositi kao prema cilju, a nikad kao prema pukim sredstvima.⁷ Također se čini da je oba načela smatrao spoznatljivim *a priori*.

Da bismo vidjeli na koji nas način taj pristup može dovesti do moralne spoznaje, uzmimo naizgled nepobitno načelo da je šibanje djece iz užitka pogrešno. Vrlo je prihvatljivo ako kažemo da znamo kako je to načelo istinito. Kantovci bi smatrali da to znamo putem jasne primjene kategoričkog imperativa. Načelo se čini prihvatljivim čak i nakon kratkog

⁷ Kant je dao i druge formulacije univerzalnosti, no čini se kako sve one pretpostavljaju da je mogućnost univerzalnosti podređena ograničenju racionalnosti, što dodajem radi jasnoće iako toga nema u Kantovim formulacijama. Pitanje jesu li univerzalna i intrinzična formulacija ekvivalentne, možemo ostaviti po strani.

promišljanja o tome što znači šibati djecu i u najmanju je ruku teško zamisliti okolnosti koje bi racionalnu osobu navele da ga ne prihvati, pod uvjetom da ga prihvaćaju sa stajališta univerzalnosti ili (pod pretpostavkom da ona nisu jednaka) sa stajališta da se prema ljudima treba odnositi kao prema ciljevima, a ne kao prema sredstvima.

Razmotrimo sljedeći primjer, skromnu inačicu nečeg mnogo moćnijeg – nazovimo to *načelom jednakosti*: u slučajevima kada je život u pitanju ljude bismo trebali tretirati kao jednake (recimo po pitanju prikladnosti za transplantaciju organa) osim ako se ne razlikuju na neki relevantan način (a ne samo time što su različiti ljudi). To je vrsta načela konzistentnosti (ne logičke konzistentnosti, već nečeg poput konzistentnosti u, ugrubo, primijenjivanju uvijek istih smjernica ili načela prilikom odlučivanja važnih pitanja). Ono implicira da je različito tretiranje ljudi u slučajevima u kojima je život u pitanju pogrešno, osim ako je opravdano razlikom između ljudi o kojima je riječ. Time se ne određuje koja vrsta razlike je relevantna, recimo da je zdravstveno stanje kandidata za transplantaciju relevantno, a boja njihove kože nije. Određivanje relevantnih razlika je sljedeći korak. No načelo je i dalje moralno te implicira važan uvjet da svaka moguća razlika u postupanju bude opravdana razlogom. Naročito zato jer je riječ o vrsti načela (moralne) konzistentnosti, postoje razlozi za vjerovanje da ako jest istinito, onda je i izvedivo iz kategoričkog imperativa ili se barem njime može podržati, a također možda i *a priori* spoznatljivo. Dokazati to predstavljalo bi pozamašan zadatak; stoga ću iznijeti samo prihvatljive hipoteze.

Kontrast između kantovskog i utilitarnog pristupa analogan je razlikama između Kantove i Millove opće epistemologije. Prema Kantovoj racionalističkoj epistemologiji, propozicije o svojstvima fizičkog svijeta mogu biti apriorne, a moralna načela su naročito sintetička *a priori*. Prema Millovom empirističkom gledištu, moralna načela su empirijska i induktivno spoznatljiva.⁸

Postoji još jedan epistemološki zanimljiv kontrast. Prema Kantovom pristupu, ili barem prema nekim sličnim racionalističkim pristupima kao

⁸ U djelu *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Kant naglašava sintetički *a priori* karakter kategoričkog imperativa. U *Utilitarizmu* Mill je rijetko eksplicitno epistemologičan, no kad jest, to najviše dolazi do izražaja u »General Remarks«, gdje napada Kanta i ostale »apriorne moraliste«, a njegov sveprožimajući empirizam je očigledan; u trećem paragrafu on npr. dobro i zlo naziva »pitanjima promatranja i iskustva«. Za njega čak ni matematika ni logika nisu apriorne.

što su najuobičajenije vrste intuicionizma, postoji izravna (ne-izvedena) moralna spoznaja. Prema tim gledištima barem je jedno moralno načelo tako temeljno da se spoznaja o njemu ne mora izvoditi iz spoznaje o drugim propozicijama. Čak se i za kategorički imperativ, u njegovoj formulaciji intrinzičnog cilja, može tvrditi da određuje dvije vrste djelovanja – izbjegavanje postupanja s ljudima kao sa sredstvima i postupanje s njima kao s ciljevima – za koje se bez izvođenja može znati da su barem *prima facie* obvezna. Prema utilitarnom stajalištu izravne moralne spoznaje ne može biti, osim u posebnim slučajevima. Čini se da su glavni, i možda jedini, takvi slučajevi sljedeća dva. Prvi: takva spoznaja može biti samo *izravna po pamćenju*, odnosno, izravna (ne-izvedena) onako kako je sačuvana u pamćenju, ali izvorno neizravna te sada izravna samo zbog toga što su dokazi na kojima se temelji zaboravljeni, baš kao što je moguće zaboraviti korake u dokazivanju Pitagorinog teorema i sjećati se samo teorema. Drugi: nečija moralna spoznaja može biti samo *izravna po svjedočenju*; ne izvedena zaključivanjem već utemeljena na svjedočanstvu, ali takva da (zahtijevaju utilitaristi) jednom *netko* (recimo, svjedok) spozna istinu na temelju izvođenja zaključivanjem.

I slučajevi s pamćenjem i slučajevi sa svjedočanstvom spadali bi u *sekundarnu spoznaju* budući da spoznaja zavisi o drugoj spoznaji iste propozicije te nije primarna na način na koji je to, recimo, opažajna spoznaja. No sekundarna spoznaja ne mora biti izvedena zaključivanjem jer se u datom trenutku ne mora temeljiti na nekoj drugoj spoznaji. Prema Millovom gledištu spoznaja o tome da je, na primjer, ispunjavanje obećanja obavezno u konačnici bi zavisila o nečijoj spoznaji o tome kako održavanje obećanja utječe na sreću. To načelo se može spoznati na temelju roditeljske poduke dobivene za vrijeme moralne edukacije; pojedinac do njega također može doći proučavajući ljudsko ponašanje, a zatim zadržati spoznaju o njemu i nakon što je zaboravio na temelju čega je tu spoznaju izveo. Ali nitko ga ne može spoznati izravno već samo kroz zaključivanje iz dokaza.⁹

Razlika između Kanta i Milla – činjenica što prvi dozvoljava mogućnost izravne (primarne) moralne spoznaje, a potonji ne – nije slučajna. Prema gledištu koje zastupa Mill i barem većina drugih utilitarista,

⁹ Iznimka se može načiniti, možda čak i od strane empirista, u slučaju neke vrste beskrajnog bića: s obzirom na neku vrstu sveprisutnosti, moglo bi se zastupati stajalište da je spoznaja svake istine o svijetu bez izvođenja moguća.

moralna svojstva, kao što je obavezanost, različita su od osjetilnih svojstava po tome što ih se ne može izravno iskusiti niti na neki drugi način mogu biti objekti izravne – recimo intuitivne – spoznaje. Kao empiristička moralna teorija, te stoga utemeljena na iskustvu, ona primarnu spoznaju moralnih istina mora držati na koncu neizravnom (osim ako, kao što se to često činilo, moralno iskustvo ne postavi kao izvor spoznaje na kojem se spoznaja temelji na sličan način kao i opažanje). Stoga čak i ako, uz pomoć pamćenja, posjedujem neku izravnu moralnu spoznaju, nijedna moralna spoznaja nije *nezavisno temeljna* u smislu da ni u jednom trenutku ne treba biti izvedena iz neke druge vrste spoznaje. Ako znam da je okrutnost prema djeci pogrešna, znam to zato jer (ja ili netko drugi) znam da (npr.) ona optimalno ne doprinosi sreći u svijetu. Takvu epistemološku visinu ne mogu doseći bez ljestava, ali jednom kad se popnem one mi više nisu nužne.

Nasuprot tome, prema kantovskom stajalištu u širem smislu možemo racionalno pojmiti da je okrutnost prema djeci pogrešna barem kao posljedicu nekog općenitijeg moralnog načela. Stoga možemo posjedovati moralnu spoznaju koja je izravna i nezavisno temeljna. Čak i ako je najbolje tumačenje Kanta to da najopćenitija moralna spoznaja zavisi o ne-moralnim premisama, te je stoga neizravna, on je čini se smatrao da je svaka spoznaja općenitih moralnih načela deduktivno izvediva iz (i samo iz) apriornih premisa te je stoga i sama apriorna (barem pod pretpostavkom da su izvedenice u potpunosti jasne po sebi i dovoljno kratke da spoznaja o njihovim posljedicama ne zavisi o pamćenju).

Takvo viđenje moralnih propozicija kao što je načelo jednakosti sugerira da bismo za kantovsko stajalište mogli reći da je, s obzirom na moralnu epistemologiju, *internalističko*: isključivo razumom, što znači na interno dostupnim osnovama – grubo rečeno, osnovama dostupnim mišljenju (uključujući i introspekciju) – dolazimo do osnova za spoznaju ili opravdano vjerovanje u moralne istine. Možda nam je potrebno veliko iskustvo da bismo razumjeli moralne koncepte; no nakon što ih na ispravan način razumijemo dostatno promišljanje nudi nam opravdanje temeljnih načela djelovanja, uključujući i moralna načela. Za razliku od Kantove moralne epistemologije Millova je *eksternalistička*: do temelja za spoznaju istina ili opravdano vjerovanje u moralne istine dolazimo samo putem eksternih razmatranja o posljedicama djelovanja u smislu užitka i boli, a ta promišljanja zahtijevaju promatrački dokaz ili neke drugu induktivnu utemeljenost koja nije dostupna mišljenju.

Intuicionizam

Najistaknutija intuicionistička gledišta dijele s kantizmom predanost racionalizmu; no za razliku i od utilitarizma i od kantizma, etički intuicionizam je otvoreno tumačen kao uglavnom usredotočen na moralnu epistemologiju, a također za razliku od kantizma, etički intuicionizam može biti empiristički (razlozi za to izneseni su u nastavku).¹⁰ Da bismo uvidjeli glavni epistemološki zamah intuicionizma, razmotrimo kako bismo mogli objasniti opravdanje običnog moralnog načela kao što je propozicija da bismo svoja obećanja (*prima facie*) trebali i održati. Zašto bismo vjerovali u to? Mogao bih objasniti zašto ja vjerujem; no objašnjenje nije nužno i opravdanje, a ja možda ne mogu opravdati to načelo pozivanjem na neku drugu temeljnu propoziciju. Prema intuicionizmu to ne bi značilo da ga nisam spoznao odnosno da moja vjera u njega nije opravdana. Jednako tako bih, u ovom ili onom trenutku, mogao ne biti u stanju dati daljnje opravdanje u pokušaju obrane činjeničnih (recimo empirijskih) sudova. To ne bi značilo da sud kojeg branim ne izražava spoznaju ili opravdano vjerovanje.

Pitanje bi trebalo eksplicitno razmatrati u svjetlu općenitog usmjerenja najvećeg broja (i, mogli bismo tvrditi, najprihvatljivijih) intuicionističkih etičkih teorija: epistemološkog fundacionalizma. To gledište (u generičkom obliku) prije svega zastupa tezu da ako uopće postoji spoznaja ili opravdanost, ona vodi do neke neizvedene spoznaje ili opravdanja.¹¹ Fundacionalist bi (uz neke posebne iznimke) mogao reći da je načelo da se treba držati svojih obećanja, ili barem neko općenitije načelo kao na primjer da prema ljudima treba postupati s poštovanjem, samo po sebi

¹⁰ Također postoji i metafizički nenaturalizam, važan za intuicionizam, i zanimljivo je pitanje je li primaran on ili moralna epistemologija – ili nijedno od njih. Za raspravu o tome kako je shvaćan intuicionizam, vidi moj rad »Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics«, u: Sinnott-Armstrong i Timmons, naročito odjeljak 1. Usp. William K. Frankena, »Obligation and Value in the Philosophy of G.E. Moore«, u: Paul Arthur Schilpp (ur.), *The Philosophy of G. E. Moore* (New York: Tudor Publishing Co., 1952), i *Ethics*, 2. izdanje (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973).

¹¹ Fundacionizam u tom modernom obliku široko je prihvaćen, iako u nekim slučajevima samo implicitno. Za prikaz njegovog statusa vidi »The Foundationalism-Contextualism Controversy: Hardened Stereotypes and Overlapping Theories«, poglavlje 4 u mom radu *The Structure of Justification* (Cambridge i New York: Cambridge University Press, 1993). *Urednička bilješka*: vidi također BonJour-ov esej u ovom zborniku.

jasno, a time i intuitivno spoznatljivo te da ga nije potrebno braniti izvođenjem iz prethodnih načela. Tako viđen intuicionizam ne tvrdi da će *svatko* tko razmatra to načelo uvidjeti da je ono očevidno (naročito ne odmah); ali to vrijedi i za logičke teoreme one vrste koji su isprva teški za razumijevanje, ali nakon što se jednom razumiju lako ih se prihvaća kao jasne po sebi ili barem logički istinite.¹² Pozivanje na po sebi jasne propozicije stoga ne treba izjednačavati s pozivanjem na očevidnost niti očekivati da se pomoću njih rasprava naglo može privesti kraju.

Fundacionalisti naginju tvrdnji da se pozivanje na ono jasno po sebi može opravdati nakon što stignemo do određene razine u postupku opravdavanja. Oni smatraju neka vjerovanja (uključujući i mnoga koji za objekte nemaju po sebi jasne propozicije) temeljnim na način koji opravdava njihovo prihvaćanje bez prethodnih premisa. Po sebi jasne propozicije paradigme su odgovarajućih objekata fundacijskih vjerovanja. Prema fundacionalizmu kad ne bi bilo vjerovanja opravdanih bez izvođenja iz drugih, ne bi bilo opravdano držati išta istinitim. Koherentisti, kojima je stalo do opravdavanja nekog načela koje obećava, možda bi bili voljni nastaviti s raspravom, možda naglašavajući da bi život bio nepodnošljiv kad ne bi održavali svoja obećanja te braneći svaku napadnutu tezu pozivajući se na jednu ili više drugih koje je mogu podržati. No skeptika možda ne bi smirio nijedan od tih pristupa. Ali nijedan od njih se ne može jednostavno odmah odbaciti. Da bi se moglo opravdano odbaciti bilo koje od tih gledišta, nužna je prihvatljiva alternativna koncepcija spoznaje i opravdavanja. Kakva bi ona bila?

Odgovor bismo mogli potražiti spajajući etiku vrline sa slično nadahnutom epistemologijom vrline. Etiku vrline prihvatili su mnogi koji odbacuju sva tri dosad navedena epistemološka pristupa, a nisu skeptici i vjeruju da je moguća neka vrsta općenitog prikaza etike i moralne spoznaje ili opravdanja. No ako kao paradigmu etike vrline prihvatimo Aristotelovu moralnu teoriju, bojim se ćemo umjesto eksplicitne moralne epistemologije naći prevladavajuću pretpostavku da onaj tko djeluje u skladu s određenom vrlinom posjeduje etičko znanje koje odgovara ispoljavanju te vrline. Hrabra osoba na primjer, za razliku od plašljive ili ludo

¹² Takve stvari su W. D. Ross i drugi intuicionisti govorili o temeljnim moralnim načelima: ona su intuitivno spoznatljiva i jasna po sebi, iako je za uviđanje njihove istinitosti ponekad potrebno duže razmatranje. Vidi npr. Rossovo djelo *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 1930), naročito 2. poglavlje. O tvrdnji se podrobnije raspravlja u nastavku.

odvažne, trebala bi posjedovati odgovarajuće znanje o vrstama opasnosti kojima se treba izložiti da bi se stiglo do različitih ciljeva, a pravedna osoba trebala bi posjedovati odgovarajuće znanje o tome što bi pravedna osoba trebala učiniti prilikom donošenja odluke u nekoj razmirici. Držim da je ta pretpostavka sasvim prihvatljiva. No njoj nije potrebna posebna moralna epistemologija (recimo utemeljena na epistemologiji vrline), može se objasniti prilagođavanjem etici vrline bilo koje dosad iznesene pozicije u moralnoj epistemologiji.¹³

Budući da je teorija vrline već primijenjena na opću epistemologiju te bi, onakva kakva je u tom smislu razvijena, mogla dati pristup koristan u moralnoj epistemologiji, iz razmatranja generičke inačice epistemologije vrline bismo mogli ponešto naučiti. Možda je najopćenitija ideja zajednička takvim pristupima ta da je spoznaja izraz djelovanja epistemičke vrline. Vrlina može biti, recimo, opažajna, memorijska ili etička. U moralnoj sferi, na primjer, epistemički osjećaj istinitosti (kao suprotan motivacijskoj i čuvstvenoj strani te značajke) može se razumjeti kao stabilna sposobnost dosizanja istinitog vjerovanja unutar određenog raspona, recimo u situacijama koje zahtijevaju komunikaciju s drugima ili procjenjivanje njihovih vlastitih predodžbi. Općenitije, epistemička vrlina je, grubo rečeno, kognitivna značajka pogodna za proizvodnju istinitih vjerovanja.¹⁴ Ideja da je spoznaja izraz epistemičke vrline može se razviti na mnogo načina, na primjer duž eksternalističke linije, u kojem bi slučaju ključno svojstvo relevantne (epistemičke) moralne vrline bilo proizvođenje pozitivnog omjera ispravnih i pogrešnih vjerovanja, ili duž internalističke linije, u kojem bi slučaju ključno svojstvo proizvodilo takav omjer na interno dostupnim temeljima, ili – ako epistemički cilj nije spoznaja već opravdanje – odgovarajući omjer moralnih vjerovanja koja su barem interno opravdana.

¹³ To je potvrđeno djelomičnim prikazom etike vrline u mom radu »Acting from Virtue«, *Mind* 104 (1995): 449-71.

¹⁴ Novija bavljenja epistemologijom vrline mogu se naći u Ernest Sosa, »Knowledge and Intellectual Virtue« i »Reliabilism and Intellectual Virtue«, oba u: *Knowledge in Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Jonathan L. Kvanvig, *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1993); James Montmarquet, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility* (Lanham, MD: Rowman i Littlefield, 1993); i Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind* (Cambridge i New York: Cambridge University Press, 1996). Za noviju kritičku studiju u kojoj se naznačuju različiti oblici što ih može poprimiti epistemologija vrline, vidi John Greco, »Virtues and Vices of Virtue Epistemology«, *Canadian Journal of Philosophy* 23 (1993).

Etika vrline koja je bliska utilitarizmu ili nekoj naturalističkoj etici, recimo u shvaćanju vrlina kao značajki čije ispoljavanje u potpunosti potiče sreću, najvjerojatnije bi krenula prvim navedenim eksternalističkim, smjerom. Kantovci i drugi racionalisti, uključujući i većinu intuicionista, najvjerojatnije bi krenuli potonjim, internalističkim smjerom prilikom objašnjavanja mjesta kojeg vrline zauzimaju u etici. S obzirom na racionalizam kantovskog pristupa, kantovci bi također vjerojatno tvrdili da temelji, kao što je naše racionalno shvaćanje koncepata koji onima što djeluju u skladu s vrlinama daju opravdana vjerovanja o moralnim načelima, obično daju i spoznaju o njima.

Etika vrline se također može razviti i na druge načine, no u svom najprihvatljivijem obliku dopušta (moglo bi se reći i pretpostavlja) mogućnost moralne spoznaje ili opravdanja. Izgleda da to čini približavajući se jednom od navedenih pristupa u moralnoj epistemologiji, naročito empirističkom, racionalističkom i intuicionističkom, ali možda čak i epistemologiji vrline.¹⁵ Probni zaključak koji se čini opravdanim jest taj da će epistemologija vrline doprinijeti razumijevanju moralne spoznaje prije kao dodatak već opisanim pristupima, nego kao nezavisna epistemološka teorija.

Nekognitivizam

Bez daljnjeg razvijanja tri upravo opisana temeljna pristupa moralnoj spoznaji, utilitarni empirizam, kantovski racionalizam i intuicionizam, ne idu toliko daleko u podržavanju mogućnosti moralne spoznaje i opravdanja kao što bi to možda neki željeli, a čak i bez toga neki bi filozofi, a i oni koji to nisu, mogli biti skeptični u pogledu te mogućnosti. Skepticizam, a naročito općeniti skepticizam, preopširna je tema da bismo se njome ovdje bavili.¹⁶ Ali u etičkoj teoriji postoji značajan pravac kojemu bismo trebali odrediti mjesto s obzirom na skepticizam, djelomično i zato što se tako često misli da taj pravac implicira moralni skepticizam. Pritom mislim na nekognitivizam.

¹⁵ Kažem »možda« jer nije jasno je li pristup teorije vrline temeljan u epistemologiji ili samo predstavlja način razumijevanja i primjene gledišta kao što su racionalistički intuicionizam ili empiristički reliabilizam.

¹⁶ Njome sam se donkle detaljno bavio u »Skepticism in Theory and Practice«, 3. poglavlju moje knjige *Moral Knowledge and Ethical character* (Oxford i New York: Oxford University Press, 1997).

Prema nekognitivizmu, u širem smislu, moralni sudovi, uključujući i moralna načela, a također i moralne sudove o pojedinačnim djelovanjima, nisu ni istiniti ni lažni već izražavaju, recimo, stavove za i protiv ili pristajanje uz određene norme.¹⁷ Ako je predmet spoznaje istina, iz toga očito slijedi da moralne prosudbe ne predstavljaju izražavanje spoznaje; a ukoliko moralni sudovi nisu ni na koji način kognitivni, utoliko (pod pretpostavkom da se i spoznaja i vjerovanje mogu izražavati sudovima) možemo pretpostaviti da nema niti moralne spoznaje niti opravdanog moralnog vjerovanja. To gledište nije toliko radikalno skeptičko koliko se može činiti. Racionalni pa čak i opravdani moralni stavovi i dalje su mogućí, recimo oni koji se temelje na uravnoteženoj (ili ćudorednoj) procjeni činjenica.

Nekognitivisti bi čak mogli i prihvatiti da, što se tiče ispravnosti jezika, za moralne sudove možemo reći »To je istinito« ili »Znam da je njegov sud o toj stvari bio ispravan«. Grubo rečeno, tvrdi se da takva »tvrđnja« ne predstavlja niti empirijsku niti apriornu istinu ili laž; ona uopće nije niti jedna vrste istine ili laži, kao što bi to bila prema drugim gledištima koja smo istraživali. Ali sama ta činjenica ne implicira općeniti etički skepticizam, djelomično i zato što se takvi normativni pojmovi, kao što su opravdanost i racionalnost, mogu primijeniti i na fenomene koji se ne vrednuju s obzirom na njihovu istinitost, kao što su djelovanja.¹⁸ Ukoliko moralni sud može biti racionalan i usmjeravati racionalno djelovanje, utoliko je jedna vrsta skepticizma pogrešna čak i ako je stroga formulacija skepticizma u pogledu moralne spoznaje istinita.

Ako se možemo ovoliko približiti spoznaji i opravdanju, onda zavisno o našem metafizičkom stavu – prije svega o tome držimo li da uopće postoje neka moralna svojstva za djelovanja koja možemo posjedovati ili ne posjedovati – zasigurno možemo u potpunosti odbaciti moralni skepticizam te izbjeći nužnost postavljanja odvojene, nepropozicijske kate-

¹⁷ Za sofisticirani suvremeni prikaz nekognitivizma, vidi Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings* (Cambridge: Harvard University Press, 1990). Za kritiku Gibbardove pozicije, vidi Walter Sinnott-Armstrongov rad »Some Problems for Gibbard's Norm Expressivism«, *Philosophical Studies* 69 (1993), i Mark van Roojenov rad »Expressivism and Irrationality«, *Philosophical Review* 105 (1996): 311-33 (kritika Gibbarda i Simona Blackburna).

¹⁸ Za podršku upravo iznesenog stava protiv ideje da nekognitivizam implicira općeniti skepticizam, vidi Simon Blackburn »Securing the Nots« u Sinnott-Armstrong i Timmons; i Timmonsov rad *Morality Without Foundations* (u pripremi). Detaljna kritička diskusija Blackburnovog ekspresivizma, iznesena je u gore navedenom van Roojenovom radu.

gorije upotrebe izraza »istinito« i »lažno« i drugih očito kognitivnih pojmova procjene primjenjivih na moralne sudove. Ali dalje bavljenje tim pitanjem odvelo bi nas predaleko u moralnu ontologiju, a u ovom trenutku našoj će svrsi bolje poslužiti ako se okrenemo istraživanju sasvim različitog pristupa epistemologiji etike.

2. Epistemološki izvori umjerenog intuicionizma

Od upravo razmatranih moralnih teorija – utilitarizma, kantizma, intuicionizma, teorije vrline i nekognitivizma – po mom se sudu najmanje raspravljalo o intuicionizmu koji ujedno, po svojoj moralnoj epistemologiji, možda i najviše obećava. U ovom ću odjeljku iznijeti umjerenu inačicu intuicionizma čija je namjena unapređivanje one koju je iznio W. D. Ross u svom djelu *Ispravno i dobro* (1930), a koja i dalje ostaje onaj izraz intuicionizma na koji se autori na području etičke teorije najčešće pozivaju primjerima.

Rossovski intuicionizam

Kako ga je Ross prikazao, intuicionizam kao vrsta etičke teorije ima tri glavne karakteristike. (1) Potvrđuje nesvodivu mnoštvenost temeljnih moralnih načela. (2) Svako načelo se, kao faktor, usredotočuje na različitu vrstu područja. Tako na primjer ozljeda do koje je došlo u našem prisustvu implicira moralnu dužnost *prima facie*, recimo, dužnost da se ozljeđenoj osobi pomogne. (3) Oni koji na odgovarajući način razumiju ta načela posjeduju intuitivnu (dakle neizvedenu) spoznaju o svakom od njih. Čini se kako su sva tri navedena gledišta svojstvena bilo kojoj punokrvnoj inačici intuicionizma. S normativne strane Ross je predlagao popis dužnosti *prima facie* (za kojeg nije tvrdio da je potpun), koji bi nam trebao poslužiti kao vodič u svakodnevnom životu i u artikuliranju smislene etičke teorije. Taj popis sadrži sljedeće dužnosti: vjernost (održavanje obećanja, uključujući i poštenje, shvaćeno kao vjernost svojoj datoj riječi), nadoknada štete, pravednost (naročito ispravljanje nepravde, kao što je iskorištavanje siromašnih), zahvalnost, dobročinstvo, samounapređivanje i nenanošenje ozljeda.¹⁹

¹⁹ Vidi Ross, str. 21.

Epistemološki, Ross je naglašavao da su propozicije koje izražavaju naše dužnosti *prima facie* samo po sebi jasne:

Da je čin kojim se ispunjava obećanje ili se provodi pravedna raspodjela dobra... *prima facie* ispravan, jasno je po sebi; ne u smislu da je evidentno od početka naših života ili čim se prvi puta pozabavimo tom propozicijom, već u smislu da nakon što dostignemo dovoljnu mentalnu zrelost te nakon što smo toj propoziciji pružili dovoljno pažnje, ona postaje jasna po sebi bez ikakve potrebe za potvrdom ili dokazom onkraj sebe. Ta je propozicija jasna po sebi baš kao što su jasni i matematički aksiomi ili kao što je jasna valjanost forme zaključivanja... Naše uvjerenje da su te propozicije točne, uključuje isto povjerenje u razum kojeg uključuje i naše povjerenje u matematiku... U oba slučaja bavimo se propozicijama koje nije moguće dokazati, ali koje jednako sigurno niti ne trebaju dokaza.²⁰

Objašnjavajući kako shvaćamo po sebi jasne, nedokazive moralne istine o kojima je riječ, Ross se pozivao na nešto nalik onome što obično nazivamo intuicijom (izraz kojeg on koristi je »uvjerenje«, a njime čini se označava spoznaju koju prihvaćamo barem djelomično na temelju razumijevanja njezina propozicijskog objekta²¹). Rekao je npr. da ako netko dovodi u pitanje

naše gledište da postoji posebna obavezanost u pogledu održavanja obećanja jer je [prema riječima te osobe] jasno po sebi da je jedina dužnost proizvesti što je više moguće dobra, moramo se zapitati *jesmo* li, prilikom promišljanja, zaista uvjereni da [kao što on drži da G. E. Moore smatra] to jest jasno po sebi... čini se jasnim po sebi da obećanje jednostavno kao takvo, jest nešto što bi *prima facie* trebalo održati... moralna uvjerenja promišljenih i dobro obrazovanih ljudi su podaci etike, baš kao što su osjetilni opažaji podaci prirodne znanosti. U oba

²⁰ Ibid., str. 29-30. Usp. H. A. Prichard, »Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?« (1912), u njegovoj knjizi *Moral Obligation* (Oxford: Oxford University Press, 1949). Pogreška je u »pretpostavljanju mogućnosti dokazivanja onoga što se može shvatiti samo izravno putem čina moralnog mišljenja« (str. 16).

²¹ Kratki prikaz o tome što sačinjava intuiciju u relevantnom smislu, može se naći u mom gore navedenom radu »Intuitionism, Pluralism and the Foundations of Ethics«.

slučaja neke od podataka moramo odbaciti kao iluzorne, no potonje odbacujemo samo kad se nađu u sukobu s drugim, točnijim osjetilnim opažajima, oni prvi se odbacuju samo kada se nađu u sukobu s uvjerenjima koja bolje prolaze kušnju promišljanjem.²²

Želio bih naglasiti da Ross ovdje ne govori samo o našem poimanju (ili razumijevanju) istinitosti relevantnih moralnih i matematičkih propozicija već i o onom za što mi se čini da shvaća kao naše shvaćanje njihove samoočiglednosti. Jedna od indikacija tog potonjeg fokusa jest i to što on drži kako smo svjesni da se bavimo propozicijama kojima ne treba dokaza – *izuzetim od dokaza* mogli bismo reći. Držim da je na njega utjecala dijalektika rasprave s drugim filozofima o tome što je jasno po sebi te se on ovdje ne usredotočuje na temeljnije pitanje o tome kako možemo spoznati istinu o moralnim propozicijama prvog reda. Takvo pomicanje fokusa naročito je lako ako držimo da je relevantna *vrsta* propozicije nužno jasna po sebi ako je istinita. Jer u tom slučaju ne očekujemo da ćemo naići na uvjerljive premise za takvu propoziciju – ili, poput Moorea ili Rossa, držimo da one nisu moguće – a, kao filozofi, željet ćemo objasniti *zašto* ih nema tvrdeći da je propozicija jasna po sebi.

Ross, iz nekog razloga, ne razlikuje uvijek razumijevanje istinitosti propozicije, koja je po sebi jasna, od razumijevanja činjenice da je *propozicija jasna po sebi* (ili to barem ne čini eksplicitno).²³ Važnost tog razlikovanja lako možemo previdjeti. Istinitost barem nekih po sebi jasnih propozicija lako je razumjeti. Čak se smatralo da su one toliko razumljive da ih nije moguće shvatiti, a da se u njih ne povjeruje.²⁴ Ali epistemički

²² Ross, str. 39-41.

²³ Moguće je da se R. B. Brandt (između ostalih) povodi za tim kad intuicionizam shvaća kao ograničen na mogućnost intuitivnog poimanja samoočiglednosti, za razliku od istinitosti. Vidi *Ethical Thoery* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1959) pogl. 8. Usp. Jonathan Harrison: »Prema tom [intuicionističkom] gledištu, osoba koja može pojmiti istinitost etičkih generalizacija... samo bez argumentata uvida da one jesu i moraju biti istinite, i to istinite u svim mogućim svjetovima.« Vidi »Ethical Objectivism«, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967). Usp. Laurence Bonjour i njegovo tumačenje »tradicionalističko racionalističkog prikaza *a priori* spoznaje kao intuitivnog poimanja ili shvaćanja nužnosti«. Vidi *The structure of Empirical Knowledge* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), p. 207. O Bonjourovom gledištu na koristan način raspravlja Paul Tidman u »The Justification of A Priori Intuitions«, *Philosophy and Phenomenological Research* 46, 1 (1996): 161-71.

²⁴ Riječima Alvina Plantinge: »tradicionalno... su po sebi jasne propozicije – na primjer, jednostavne istine matematike i logike – shvaćane kao takve da ih ne možemo ...

status propozicija, na primjer njihova opravdanost ili samoočiglednost, predstavlja paradigmu uzroka nesuglasica. Dvojica ljudi, razmatrajući istu propoziciju, mogu se složiti oko njezine istinitosti, ali se ne slagati oko njezinog statusa, jedan može smatrati kako je ona jasna po sebi, a drugi da je samo empirijska. U svom najprihvatljivijem obliku, intuicionizam ne zahtijeva neizvedenu spoznaju o samoočiglednosti, kao oprečno istinitosti, svojih temeljnih načela. Ako sam u pravu, tada je jedan naizgled uobičajen pravac u intuicionizmu pogrešan. Dopustite mi da razjasnim ključnu razliku.

Da je moralno načelo, recimo načelo da održavanje obećanja predstavlja *prima facie* dužnost, jasno po sebi, mogli bismo spoznati samo na temelju složenog promišljanja, recimo uz pomoć spoznaje o konceptualnom kao oprečno empirijskom (npr., opažajnom) karakteru temelja pomoću kojih znamo da je to načelo istinito. Istinitost tog načela spoznali bismo *na* tim temeljima; njegovu samoočiglednost spoznali bismo uz pomoć znanja *o* tim temeljima. No upravo propozicija prvog reda, načelo da održavanje obećanja predstavlja dužnost, a ne teza drugog reda, da je to načelo jasno po sebi, predstavlja temeljnu stvar koju moramo biti u stanju spoznati intuitivno, da bi intuicionizam (ili u Rossovoj ili u bilo kojoj drugoj inačici) mogao uspjeti.

Također možemo smatrati i da je koncept samoočiglednosti, kao oprečno istinitosti, epistemički objašnjavački pojam koji više odgovara metaetici intuicionizma nego njegovoj osnovnoj formulaciji kao normativne teorije. Njegova primjena na propoziciju objašnjava i to kako ga možemo spoznati (grubo rečeno, razumijevajući ga u njegovim vlastitim pojmovima) i zašto ne trebamo nikakve premise da bismo ga spoznali. Ross je naravno želio naznačiti i zašto su njegova načela istinita i na koji način se spoznaju, a ne samo *da* jesu istinita; no moguće je spoznati njihovu istinitost, intuitivno ili na neki drugi način, a da se ne spozna zašto su istiniti ili kako se spoznaju.

Stoga ako prihvatimo da intuicionisti drže kako je moralnim akterima nužna spoznaja njihovih dužnosti i da je oni doista posjeduju, intuitivna spoznaja statusa načela dužnosti nije potrebna ni intuicionistima kao

... pojmiti ili razumjeti bez uviđanja da su istinite... Po mom mišljenju, shvaćanje po sebi jasnih propozicija kao onih koje *potpuno zdravo* (odraslo) ljudsko biće ne može pojmiti a da u njih ne vjeruje, predstavlja bolju poziciju.« Vidi *Warrant and Proper Function* (Oxford i New York: Oxford University Press, 1993), str. 108-9. Gledajte izneseno u tom radu razlikuje se od obje pozicije.

moralnim teoretičarima niti nama kao moralnim akterima. Intuicionist također ne mora nužno smatrati da savjesni moralni agenti općenito moraju znati da znaju moralna načela koja slijede. Spoznaja prvog reda uspješno obavlja ključni svakodnevni normativni posao.

Takva nas promišljanja dovode do još jednog važnog elementa najuobičajenije koncepcije intuicionizma: ideje da, za spoznaju utemeljenu u istinskoj intuiciji, intuicionizam implicira *nepobitnu opravdanost* – grubo rečeno, opravdanost koju je nemoguće oslabiti ili prijeći preko nje. Intuicionizam se (čak ni kod Rossa) ne obvezuje na tu općenitu ideju, iako je u određenom slučajevima prihvaća. Za etički intuicionizam kao normativnu teoriju primarna funkcija intuicije jest to da nam pruža izravnu tj. neizvedenu spoznaju ili opravdano mnijenje o *istinitosti* određenih moralnih propozicija. Njezina funkcija nije, iako bismo to mogli zaključiti čitajući radove Rossa i nekih drugih intuicionista, niti pružanje spoznaje o samoočiglednosti temeljnih moralnih propozicija (naročito nekih moralnih načela) niti ono za što bismo mogli smatrati da prirodno slijedi iz postojanja takve spoznaje – nepobitna opravdanost vjerovanja u te propozicije. Intuicija nam može pružiti neku vrstu uvida i neizvedene spoznaje o propozicijama prvog reda, a da nam ne pruži takvu spoznaju i bilo kakav uvid u propozicije drugog reda o njihovom statusu.

Koji nam onda razlozi još ostaju da se držimo mišljenja kako su intuitivno utemeljena vjerovanja o moralnim načelima nepobitno opravdana? Bez sumnje samoočiglednost naoko za sobom povlači nužnost; ali čak i nužna istinitost načela ne implicira da je *opravdanost* vjerovanja u njega nepobitna. Jasno je da naše vjerovanje čak i u istinski teorem koji je nužan pa čak i aprioran može prestati biti opravdano jer se naš »dokaz« tog teorema pokazao manjkavim.

Konkluzije iz zaključivanja naprama konkluzijama iz refleksije

Ukoliko sam eliminirao jedan važan element, svojstven Rossovom gledištu, i time dao umjereniju inačicu intuicionizma, utoliko bih, vezano uz srodno pitanje, želio tvrditi nešto više od Rossa. U određenom smislu intuicija (ili intuitivno suđenje) *može* biti zaključak oblikovan racionalnim propitivanjem ili istraživačkim promišljanjem, a nakon što to razumijemo, pokazat će se da ima mjesta i za obuhvatniji intuicionizam od onog kojeg smo dosad opisivali. Razmotrimo slučaj čitanja pjesme radi

odlučivanja je li jezik kojim je pjesma pisana artifičijelan. Nakon dva čitanja, jednog u sebi i jednog na glas, mogli bismo zaključiti da jezik doista jest artifičijelan. Taj bi sud mogao biti odgovor na dokazne propozicije, recimo, da je autor manipulirao riječima kako bi dobio odgovarajući ritam stihova. No nije nužno da do zaključka dođemo na taj način: ako je artifičijelnost suptilnija, u pjesmi se može osjećati samo stanovita krutost koju je teško jasno odrediti. U tom drugom slučaju sud se donosi na temelju općeg, intuitivnog osjećaja o integraciji vokabulara, kretanju i sadržaju. Prvi sud o artifičijelnosti nazovimo *konkluzijom iz zaključivanja*: on počiva na propozicijama koje su zamijećene kao dokaz. Drugi sud nazovimo *konkluzijom iz refleksije*: on proizlazi iz razmišljanja o pjesmi, ali ne iz dokazne premise ili više njih. Taj je zaključak više nalik reakciji na promatranje umjetničke slike nego na izvođenje iz propozicijski predstavljene informacije. Promatrač reagira na uzorak: uočava ukočeni pokret u inače glatkom ritmu; iritira ga nezgrapno naslikan osmijeh itd. Zaključak iz refleksije je neka vrsta rješavanja pitanja, slično zaključivanju praktičnog pitanja *odlukom*. Ne radi se o prikupljanju dokaza i izvođenju zaključaka iz njihovih implikacija već o stjecanju pregleda nad cjelinom i općenitoj karakterizaciji iste. Ne samo da čitatelj pjesme ne bi mogao započeti s popisom mogućih artifičijelnosti već relevantan popis ne bi mogao sastaviti ni nakon što pročita pjesmu.

Ni u kojem slučaju ne bismo za svako pojedino moralno intuitivno poimanje mogli reći da predstavlja konkluziju iz refleksije (a to čini se vrijedi i za intuitivna poimanja općenito); u tom pogledu, kao i u drugim aspektima intuitivne reaktivnosti, ljudi se razlikuju te se s vremenom mogu i promijeniti, čak i po pitanju iste propozicije. Štoviše nema potrebe nijekati da je u načelu *moгуće*, nakon dolaženja do takvog zaključka, shvatiti zašto i *zatim* eksplicitnim premisama formulirati njegove temelje. No, činjenica što se temelji suda mogu formulirati na taj način ne implicira da se oni nužno moraju izvesti zaključivanjem. Intuitivni sud ili vjerovanje može se javiti tek nakon što je refleksija već potrajala neko vrijeme, čak i kad izvođenje nije čimbenik u formiranju tog suda ili vjerovanja. To je kašnjenje naročito vjerojatno kad je objekt refleksije složen. Takvo intuitivno poimanje može, kako temporalno tako i epistemički, biti zaključak refleksije; a po svom sadržaju može biti ili empirijsko ili apriorno.

Stoga prema koncepciji intuicije koju razvijam, intuicija u smislu »sposobnosti« predstavlja prije svega mogućnost spoznaje bez izvođenja, a ne bez refleksije. Spoznaje o kojima je riječ – intuitivna poimanja –

primjer su intuicije u, mogli bismo reći, iskustvenom smislu: one su kognitivne reakcije na relevantni objekt, kao što je moralna procjena. Da bi te spoznaje bile intuitivno opravdane ili da bi tvorile intuitivnu spoznaju, nužno je razumijevanje tog objekta, a razumijevanje često dolazi tek s vremenom.²⁵ Ostvarenje razumijevanja može ponekad biti toliko naporno da se čak i po sebi jasna istina, koju na kraju otkriva, i ako nije izvedena, čini kao da nije jasna po sebi te se u nju ili ne vjeruje ili to vjerovanje nije čvrsto. Razvit ću ovu ideju.

Samoočiglednost i razumijevanje

Opreka između zaključaka izvođenjem i zaključaka razmatranjem povezana je s razlikovanjem koje je izrazito relevantno za razumijevanje intuicionizma. Riječ je o razlikovanju između dvije vrste samoočiglednosti. Najprije ću u kratkim crtama iznijeti općenitu koncepciju po sebi jasnih propozicija; možemo razlikovati dvije vrste takvih propozicija. Počevši s idejom da su evidentne propozicije one čija je istinitost na neki način jasna »po sebi«, predlažem sljedeći prikaz osnovnog pojma samoočiglednosti. Evidentna propozicija je (grubo rečeno) takva istina čije razumijevanje zadovoljava dva uvjeta: (a) na temelju tog razumijevanja vjerovanje u tu propoziciju je opravdano (tj. postoji opravdanje za vjerovanje u nju, bez obzira na to vjeruje li se u nju ili ne) – zbog toga je takva istina jasna *po sebi*; i (b) onaj tko vjeruje u propoziciju na *temelju* toga što je razumije ujedno posjeduje i spoznaju o njoj.²⁶ Tako (skraćujući i neznatno izmjenjujući

²⁵ Ovdje govorim samo o intuitivnim poimanjima *da* nešto jest, za razliku od intuitivnih poimanja svojstava, poimanja *nečega* ili vezanih uz nešto; ova potonja ne dosežu opravdanost ili spoznaju na isti način.

²⁶ Tri ograničenja će biti od pomoći. Prvo, ako se vjerovanje temelji na bilo čemu *dru- gom* osim na razumijevanju propozicije, to razumijevanje i dalje mora predstavljati dovoljan temelj (u smislu kojeg sada ne mogu eksplicirati). Drugo, držim da relevantan temeljni odnos, unaprijed isključuje mogućnost svojeglavog kauzalnog lanca: razumijevanje ne smije dovesti do vjerovanja na određene abnormalne načine. Treće, moguća je upotreba »jasnog po sebi« koja ne implicira istinitost, te tako dozvoljava pogrešne i stoga nespoznatljive po sebi jasne propozicije; ali držim da takva upotreba u najboljem slučaju nije standardna. Još kontroverznija stvar vezana uz moju karakterizaciju jest to što je – čini se – zadovoljavaju samo apriorne karakterizacije. No, primijetimo da se analizira jasno po sebi *simpliciter*, a ne jasno po sebi *za S*. U određenoj mjeri je prihvatljivo reći da je meni po sebi jasno da postojim. Ostavljam otvorenim pitanje ilustrira li to neku vrstu samoočiglednosti, ali relevantna pretpostavka koja potvrđuje moje postojanje sigurno nije jasna po sebi.

formulaciju) možemo reći da je propozicija jasna po sebi pod uvjetom da je dovoljno razumjeti je na adekvatan način da bi bilo opravdano vjerovati u nju i posjedovati spoznaju o njoj ako se to vjerovanje temelji na tom razumijevanju. Odmah su nam potrebna tri razjašnjenja.

Ponajprije, kao što naznačava uvjet iznesen pod (a), iz samoočiglednosti propozicije ne proizlazi da onaj tko razumije (i razmatra) propoziciju, nužno u nju i vjeruje. Propozicije jasne po sebi moguće je *odbiti* pa čak i *ne vjerovati* u njih. Postoje neke od njih u koje možemo ne vjerovati pa čak možemo vjerovati da su pogrešne. Ova koncepcija samoočiglednosti, koja ne povlači za sobom nužnost vjerovanja, prihvatljiva je jer je moguće isprva ne »vidjeti« po sebi jasnu istinu, a kasnije je shvatiti baš kao što se shvaća istinitost paradigmatički evidentne propozicije: one koja je po sebi očita čim je uzmemo u razmatranje. Uzmimo na primjer po sebi jasnu propoziciju koja možda i nije očita na prvi pogled: postojanje praunika nije moguće bez najmanje četiri generacije ljudi. Kasnjenje u uviđanju istine (kao što je ova) ne mora promijeniti njezin karakter. U ono jasno po sebi možemo opravdano vjerovati na temelju njegovih »unutarnjih« kvaliteta, no nije nužno će se one pokazati odmah. Možemo prihvatiti da racionalne osobe u velikom broju slučajeva vjeruju u propozicije jasne po sebi koje su na adekvatan način shvatili nakon što su ih razmotrili s razumijevanjem. No u nekim slučajevima možemo uvidjeti što nam po sebi jasna propozicija govori – a time je i razumjeti – prije nego što uvidimo da je, ili kako, istinita.²⁷

Kao drugo, iako ne nudim potpunu analizu adekvatnog razumijevanja, radi razjašnjenja ću iznijeti nekoliko primjedbi. Adekvatno razumijevanje treba shvatiti kao oprečno pogrešnom, djelomičnom ili mutnom razumijevanju. Adekvatno razumijevanje propozicije predstavlja više od jednostavnog shvaćanja općenitog smisla rečenice koja je izražava. Ono ne znači da smo u stanju analizirati rečenicu, naznačiti nešto od njenog smisla uz pomoć primjera te je možda prevesti na jezik koji dobro znamo. Adekvatnost ovdje ne implicira samo uviđanje onoga što propozicija govori, već i sposobnost da je primijenimo (ili ne primijenimo) na odgovarajuće širok raspon pojedinačnih slučajeva i uvidimo neke od njenih logičkih implikacija, razlikujemo unutar određenog skupa njoj srodnih te da shvatimo njezine elemente i neke od njihovih odnosa. Neadekvatno

²⁷ Prihvaćam da racionalna osoba koja adekvatno razumije po sebi jasnu propoziciju u najmanju ruku naginje tome da vjeruje u nju. Ali čak i s relevantnim razumijevanjem neke po sebi jasne propozicije nekim racionalnim osobama djeluju nevjerojatne.

razumijevanje po sebi jasne propozicije nije dovoljno za spoznaju o njoj ili opravdano vjerovanje u nju.

Kao treće, postoji trenutno i dispozicijsko »razumijevanje«. Prvi slučaj ilustrira razumijevanje propozicije prilikom njezinog razmatranja, potonji pak razumijevanje koje ostaje i nakon što se pažnja usmjeri na nešto drugo. Slabiji vid dispozicijskog korištenja je ilustriran izjavom »Ona razumije takve ideje« čiji je smisao nešto poput ovoga: ona ih nikad nije uzela u razmatranje, ali bi ih (pojavno razumjela) nakon što ih razmotri.

Ostavljajući pojedinosti po strani, ključno je to da u navedenoj karakterizaciji samoočiglednosti »razumijevanje« u uvjetu (a) može imati bilo koje od sugeriranih značenja sve dok se opravdavanje tumači u skladu s njim. Ako je naše razumijevanje po sebi jasne propozicije pojavno, i opravdanje našeg vjerovanja u nju je pojavno; jači vid našeg dispozicijskog razumijevanja implicira dispozicijsko opravdanje; slabiji vid dispozicijskog razumijevanja samo *strukturnalno opravdanje*; grubo rečeno, od nama dostupnih opravdavajućih materijala do pojavne opravdanosti propozicije vodi odgovarajuća staza, ali nedostaje nam dispozicijsko opravdanje.²⁸ (Pretpostavit ću da kada se spoznaja o propoziciji, jasnoj po sebi, temelji na našem razumijevanju iste, razumijevanje mora biti pojavno ili snažno dispozicijsko, ali čak bismo i ovdje mogli iznaći koncepciju spoznaje slabije povezanom s razumijevanjem.)

Dvije vrste samoočiglednosti

S obzirom na činjenice o samoočiglednosti iznesene pod (a) i (b), možemo razlikovati one evidentne propozicije koje normalni odrasli ljudi lako razumiju (ili ljudi koji odgovaraju nekom relevantnom opisu, npr. zreli moralni akteri) te one koje razumiju tek nakon razmatranja. Nazovimo prve *izravno evidentnim* a druge *neizravno evidentnim* budući da njihovu istinitost možemo pojmiti samo uz posredovanje razmatranja (kao oprečno izvođenju iz jedne ili više premisa).²⁹ To nije logičko ili epistemološko već psihološko i pragmatičko razlikovanje vezano uz određenu vrstu uma

²⁸ Strukturnalnu opravdanost detaljnije objašnjavam u eseju pod tim naslovom u mojoj knjizi *The Structure of Justification* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1993).

²⁹ Izraz »normalne odrasle osobe« je nejasan, no taj se problem uvelike može otkloniti relativiziranjem, formuliranjem temeljnog pojma kao posredno jasno po sebi *za S*, ili za odrasle osobe s određenom razinom konceptualne složenosti.

i njezinu sposobnost razumijevanja. Uskoro će biti jasno zašto je ta razlika ipak važna za razumijevanje intuicionizma.

Razmatranje o kojem je riječ moglo bi uključivati i izvođenje zaključivanjem, recimo o tome što i za počinitelje i za žrtvu znači šibati djecu iz zadovoljstva. No uloga izvođenja je uglavnom ograničena na razjašnjavanje toga što propozicija o kojoj je riječ govori: kako se samoočiglednost obično razumije, propozicija jasna po sebi je spoznatljiva bez oslanjanja na izvođenje zaključivanjem. Možda je potrebno neko vrijeme da se ta spoznaja u potpunosti razjasni, no nije nužno da do toga dođe izvođenjem iz jedne ili više premisa. No da bismo vidjeli kakvu ulogu izvođenje zaključivanjem *može* imati, razmotrimo propoziciju da ako p implicira q , a q implicira r , no r je neistinito, onda je i p neistinito. Moguće je odmah uvidjeti istinitost te implikacije; ali čak i ako je nužno najprije izvođenjem zaključiti da p implicira r , to nije razlog za vjerovanje u cijelu uvjetnu propoziciju. Implikacija, kao dio propozicije, je ono što nam pomaže uvidjeti zašto je čitava propozicija istinita. Čak i ako je potrebno takvo *unutrašnje izvođenje* da bismo spoznali istinitost propozicije, ona i dalje može biti neizravno evidentna.

Unutrašnja izvođenja mogu biti čisto razjašnjavalačka, recimo u semantičkom smislu, kao u slučaju kada se iz propozicije da postoji prunuk izvodi da postoje i generacije roditelja, djedova i pradjedova. Stoga bismo mogli reći da spoznaja po sebi jasne propozicije (i opravdanost vjerovanja u nju) može *interno* zavisiti o izvođenju, prije svega u slučaju kada je izvođenje potrebno za razumijevanje propozicije, ali ne mora *eksterno* zavisiti o izvođenju, kad je ono stvar epistemičke zavisnosti o jednoj ili više premisa (takva vrsta zavisnosti koja za sobom povlači nezavisnu podršku u obliku dokaza za propoziciju o kojoj je riječ).

S obzirom na razlikovanje između posredne i neposredne samoočiglednosti, karakterističnu intuicionističku tvrdnju da su temeljna moralna načela jasna po sebi možemo tumačiti na način da je za adekvatnu opravdanost temeljnih moralnih načela dovoljna određena vrsta refleksije – opravdanost koja vodi do spoznaje kada se vjerovanje u istinitu propoziciju temelji na takvoj refleksiji. S obzirom na to koliko bi vremena i razmišljanja takva refleksija mogla zahtijevati, intuicionističko gledište može se shvatiti kao bliže Kantovoj moralnoj epistemologiji nego što smo to zamišljali, barem uz pretpostavku da je Kantu epistemološki najvažnija upravo apriornost kategoričkog imperativa kao oprečna našoj spoznaji o njemu koju karakterizira izvođenje.

Čak i pod pretpostavkom da je za Kanta ključno da naša spoznaja o kategoričkom imperativu bude izvedena (što bismo mogli zaključiti na temelju njegovih promišljanja o prirodi praktičkog uma), treba naglasiti da rossovska načela dužnosti, kao moralna načela prvog reda, ne moraju spadati u istu epistemičku kategoriju. Čak i ako su posredno evidentne, može se smatrati da ih možemo spoznati bez izvođenja. Ross je, čini se na tragu Moorea i Pricharda, to implicitno zaniijekao,³⁰ no za to nijekanje nije nužan intuicionizam niti kao moralna epistemologija koja pretpostavlja intuitivnu spoznaju moralnih načela niti kao etički pluralizam.³¹

Sve dok se moralna načela *moгу* spoznati (ili barem opravdano prihvatiti) nezavisno od oslanjanja na utemeljujuće premise, moralnost se može shvatiti i prakticirati na način na koji je shvaćaju intuicionisti. Život bi bio mnogo drugačiji kada ne bismo mogli pomaknuti noge osim čineći nešto drugo, na primjer uključivanjem stroja koji ih pokreće; ali mi *možemo* činiti takve stvari i ponekad ih možemo smatrati vrlo poželjnim. Isto može vrijediti i za spoznaju temeljnih moralnih načela. Samo je etička teorija (određene vrste) ta koja mora dopustiti mogućnost da utvrđenu opravdanost ili spoznaju moralnih načela nezavisno temelji i na intuiciji i na izvođenju zaključivanjem. Dopuštanje te mogućnosti ni na koji način nije u sukobu s bilo kojim važnim intuicionističkim ciljem.

3. Neki izgledi i problemi za umjereni intuicionizam

Ukoliko argumenti ovog poglavlja naznačuju na koji način intuicionizam, onakav kakvog smo ga u širokim crtama okarakterizirali u prethodnom odjeljku, može biti prihvatljiv, utoliko oni također pokazuju na koji način ukupno uzeti racionalizam, poput Rossovog, može biti ojačan. No intuicionizam se može braniti i odvojeno od racionalizma. Dozvolite mi da predložim neke od mogućih obrana i povezanosti intuicionizma.

³⁰ Ross tvrdi (npr. u citatu sa str. 29-30) da njegova načela ne trpe dokazivanje, a Moore ide tako daleko da kaže kako nazivanjem propozicija intuitivnim želi »samo ustvrditi da ih je nemoguće dokazati; ne impliciram ništa vezano uz njihovo porijeklo ili našu kogniciju istih«. *Principia Ethica* (London: Cambridge University Press, 1903), str. x. Vidi također str. 145.

³¹ Tu tvrdnju branim u gore citiranom radu »Intuitionism, Pluralism and Foundations of Ethics«, te konkretnije u 12. poglavlju knjige *Moral Knowledge and Ethical Character*. Različitu i uglavnom kompatibilnu obranu iznosi Brad Hooker u »Ross-style Pluralism versus Rule-consequentialism«, *Mind* 105 (1996): 531-52.

Mogućnost empirističkog intuicionizma

Povijesno gledano, intuicionizam je usko povezan s racionalizmom. Ali pretpostavimo da intuicionizam shvaćamo u minimalnom (i grubom) smislu gledišta da je nesvodivu pluralnost temeljnih moralnih sudova moguće opravdati intuitivno i bez izvođenja zaključivanjem. U tom bi slučaju intuicionističko stajalište moglo biti empirističko, koje intuitivna poimanja shvaća kao reakcije na iskustvo do kojih dolazi bez izvođenja te su stoga u stanju pružiti iskustvene, induktivne temelje za moralne sudove ili načela.³² Intuitivna poimanja bi se npr. mogla tumačiti kao sudovi doneseni na temelju osjećaja za moralnost i u tom smislu shvaćati kao opažajna sposobnost. (Slično tome, za moralna bi se načela držalo da su opravdana na temelju intuitivnih poimanja i ne bi se tumačila kao jasna po sebi pa bi u tom pogledu empiristički intuicionizam bio suprotstavljen Rossovom shvaćanju.)

Za intuicioniste je karakteristično da drže kako moralna spoznaja, a također i moralna opravdanost, mogu biti intuitivne, no (zbog ranije naznačenih razloga) glavni predstavnici intuicionizma ne slijede stav da je ta opravdanost ili spoznaja nepobitna te naginju njegovom pobijanju. To uklanja još jednu naizgled nesavladivu prepreku shvaćanju moralne spoznaje i opravdanosti kao empirijskih. Za moralnu spoznaju bi se moglo smatrati da proizlazi iz općenito opažajne sposobnosti (možda iz emfatičke) iz intuitivnog osjećaja obvezanosti ili iz nekog drugog empirijskog izvora osjetljivog na moralna svojstva.

Jedan od načina na koji moralna spoznaja može biti kvazi-opažajna jest uz pomoć moralno osjetljivih aktera koji reagiraju na naravna svojstva koja su (pretpostavit ću) temelj na koji pridolaze relevantna moralna svojstva ili su Rossovom i možda poželjnijom terminologijom, »konzekvencijska«. U osjetljivom moralnom agentu bi na primjer i sam pogled na nekog tko s radošću šiba dijete pobudio neku vrstu negativnog suda – recimo, sud da taj čin predstavlja zlostavljanje – a također i moralnu osupnutost. Moralna osupnutost i drugi osjećaji također bi mogli imati i dokaznu vrijednost bez izvođenja iz drugih premisa. Osjećajnost iz koje

³² Relevantna vrsta indukcije ne može biti intuitivna vrsta, za koju je Ross držao da se javlja, budući da to ugrubo predstavlja proces dolaska do spoznaje, putem neke vrste konceptualnog uvida, nečeg ne-empirijskog. Za Jonathana Dancya se možda s najvećim pravom smatra da u *Moral Reasons* (Oxford: Blackwell, 1993) razvija empiristički intuicionizam.

proizlazi intuitivni sud ne mora biti izravno povezana s temeljnim svojstvom; ona može biti i reakcija na nešto proizvedeno od strane jednog ili više temeljnih svojstava na način koji adekvatno svjedoči o moralnom svojstvu u kojem je riječ, kao što bi to mogla činiti osupnutost. Prihvaćam da geneza osupnutosti može biti i drugačija, kao na primjer predrasudna procjena koja vodi do pogrešnog moralnog suda; ipak može imati *određenu* dokaznu vrijednost. Pod pretpostavkom (koja se može osporiti) da je nužna istina kako šibanje djece predstavlja zlodjelo, sud da je to pogrešno čvrsto je utemeljen te može izraziti opravdano vjerovanje pa i spoznaju.

Postoje najmanje dva načina da se pojmi opravdanost suda koji je, kao dokazom, potkrijepljen izravnom ili neizravnom prijemljivošću na one vrste naravnih svojstava koje čine pozadinu moralnih svojstava. U skladu s reliabilističkim načelima sud da je šibanje djece pogrešno čvrsto je utemeljen jer je stvoren pouzdanim postupkom generiranja načela: grubo rečeno, postupkom u čijim je rezultatima omjer istinitih vjerovanja vrlo visok u odnosu na neistinite (pa možda i savršen). Neko djelovanje možemo na primjer prosuditi na temelju osjetljivosti na svojstvo stvaranja negativnog omjera sreće i nesreće. U skladu s internalističkim načelima sud bi mogao biti čvrsto utemeljen time što su njegovi temelji dostupni introspekciji ili razmatranju, kao što je osjetilno iskustvo koje, putem odgovarajuće povezanosti s moralnim standardima, opravdava vjerovanje da je udaranje djece pogrešno. Stoga, pod uvjetom da postoji vizualno iskustvo karakteristično za udaranje djeteta, možemo u skladu s tim taj čin prosuditi pogrešnim.

U ovom je slučaju razlika između dva navedena epistemološka pravca uglavnom u tome što internalistički za razliku od eksternalističkog zahtijeva dostupnost. Prvi se poziva na iskustvo koje nije nužno vjerodostojno te stoga ne povlači nužno za sobom i istinitost vjerovanja koje se na njemu temelji; reliabilizam se poziva na temelje koji ne moraju nužno biti predmet iskustva, pa se stoga čini, čak i ako češće daju istinita od lažnih vjerovanja, kako također može dati i opravdanja vjerovanja – pa čak i vjerovanja o određenim generalizacijama – a da akter ne posjeduje osjećaj o bilo kojem čimbeniku koji opravdava vjerovanja, uključujući i premise koje ga podržavaju.³³ Ukoliko jedan mozak može pouzdano »čitati« drugi

³³ Kritički sam usporedio ta dva pristupa opravdanosti u »Justification, Truth and Reliability«, u gore navedenom *The Structure of Justification. Urednička bilješka*: vidi također Sosin esej u ovom zborniku.

na način koji generira istinite moralne sudove osobe o kojoj je riječ, utoliko akter koji ima živčane detektore može posjedovati moralnu opravdanost ili spoznaju čak i odvojeno od posjedovanja nekog osjećaja o tome što opravdava te sudove. Intuitivna poimanja reliabilista bi stoga mogla biti slabije artikulirana od internalistovih, ali nijedna od tih vrsta ne bi zavisila o izvođenju.

S obzirom na načine na koje i epistemički eksternalističke i epistemički internalističke moralne epistemologije mogu iskoristavati zavisnost kao objektivni temelj za moralnu spoznaju kojem nije potrebno izvođenje, možemo detaljnije razvidjeti kako se intuicionizam može razviti i u empirističkom baš kao i u racionalističkom smjeru. (Pritom mislim na snažan odnos zavisnosti pri kojem temeljna svojstva *određuju* zavisna, u smislu da impliciraju određenu razinu moći objašnjavanja.³⁴) Empiristička stajališta drže da je odnos zavisnosti empirijski; racionalistička pak da je aprioran.

Postoje i metafizička promišljanja vezana uz to. Iako se za nadolaženje moralnih na naravna svojstva može smatrati da tvore nereduktivni naturalizam, njegov je nereduktivni karakter od iznimne važnosti: ne-naturalistima kao što je Ross on omogućuje iskorištavanje objektivnosti odnosa zavisnosti u korist tvrdnji da postoji mogućnost istinske moralne spoznaje, a da se ta spoznaja ne tumači kao empirijska ili da se drži kako su svojstva koja predstavljaju primarni objekt moralne spoznaje (na bilo koji izravan način) opažajna ili čak naravna. Nepravda na primjer može se objektivno temeljiti na nejednakom postupanju čak i ako nepravda ne predstavlja naravno svojstvo te čak i ako spoznaja da čin o kojem je riječ jest *prima facie* pogrešan, nije empirijska. Racionalisti i empiristi naginju neslaganju ne oko objektivnosti tog odnosa već oko njegovog modaliteta. Prvi drže da je konceptualan i aprioran; potonji pak, bez obzira na to drže li ga konceptualnim ili ne, shvaćaju ga kao empirijski.³⁵

³⁴ O supervenienciji moralnih na prirodna svojstva, raspravljam u: »Ethical Knowledge and the Supervenience of moral Properties«, 5. poglavlju knjige *Moral Knowledge*.

³⁵ Tim se pitanjem detaljno bavim (i ukratko branim racionalno gledište) u 5. poglavlju knjige *Moral Knowledge*. Za detaljnu raspravu o supervenienciji vidi Jaegwon Kim, »Supervenience as Philosophical Concept«, *Metaphilosophy* 21 (1990) te naročito glede ocjene pozicija kao što je nereduktivni naturalizam, »The Myth of Nonreductive Materialism«, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 63, dodatak br. 1 (1989). Nereduktivni naturalizam je dokazivo nestabilan zbog razloga koje on navodi za nestabilnost nereduktivnog materijalizma. Za kritiku Kima i zastupanja nereduktivnog naturalizma, vidi John F. Post, »Global Supervenient Determination: Too Permissive?«, u: Elias Savellos i Umit Yalcin (ur.), *Essays on Supervenience* (Cambridge i New York: Cambridge University Press, 1995).

Kontekstualistički intuicionizam

Moguće je braniti i oblik intuicionizma razvijen duž kontekstualističkog pravca. U tom bi slučaju središnja tvrdnja bila da opravdanost spoznaje određuju njezina kontekstualna svojstva. Budući da nema apriornog zahtjeva da sva ta svojstva operiraju putem izvođenja zaključivanjem, intuitivna opravdanost i spoznaja bez izvođenja iz premisa nisu osujećene.³⁶ Na primjer u kontekstu u kojem me prijatelj zamoli da mu pomognem pri utovaru stvari u automobil moje vjerovanje da bih to trebao učiniti može biti opravdano bez daljnjeg razmatranja, no ako je taj prijatelj namumio napustiti bračnog druga i djecu možda će mi biti potrebno i daljnje promišljanje i izvođenje. Moja opravdanost je, što se tiče rosovskog intuicionizma, osporiva.

Osporivost takvih pojedinačnih moralnih sudova može nam promaći ako nemamo na umu da intuicionizam drži jasnima po sebi temeljna moralna načela, a ne pojedinačne moralne sudove. Prema kontekstualizmu čak i temeljna moralna načela mogu biti kontekstualno, a ne apriorno utemeljena (recimo, u smislu prevladavajućih društvenih običaja). Kao i u slučaju Rossovog intuicionizma, prema kontekstualističkoj inačici moguće je smatrati da pojedinačni moralni sudovi nisu nužno uvijek intuitivni ili da im na neki drugi način nije potrebno izvođenje, recimo zbog toga što se neki od njih javljaju samo prilikom uspoređivanja sukobljenih dužnosti. U nekim slučajevima možemo imati malo povjerenja u takav sud; u drugima, nakon razmatranja različitih promišljanja koja su do njega dovela, može nam se činiti intuitivnim.

No osporivost moralnih sudova ne implicira da su oni opravdani na temelju izvođenja zaključivanjem – temeljima za koje je moguće smatrati da bi se mogli urušiti – već da svoju opravdanost mogu izgubiti na (barem) takvim temeljima, recimo u slučaju kada steknemo opravdanje za nekompatibilnu poziciju koja ruši sud. Usporedimo to ponovo sa slučajem djelovanja: zbog djelovanja vanjskih sila mogu izgubiti sposobnost da mičem vlastitim nogama; to ne implicira da ih sada mičem zbog djelovanja vanjskih sila.

³⁶ Za prikaz i obranu kontekstualizma u moralnoj epistemologiji vidi Mark Timmons, »Outline of a Contextualist Moral Epistemology«, u Sinnott-Armstrong i Timmons. Usp. kontekstualni partikularizam gledišta Jonathana Dancya u *Moral Reasons*, naročito poglavlja 4-6.

Ukoliko je kontekstualističko shvaćanje temelja moralne spoznaje obećavajuće, mogli bismo se odlučiti za socijalno-praktični pristup. Prema socijalno-praktičnom gledištu moralna opravdanost vodi do spoznaja, recimo moralnih sudova, kada zadovoljava zahtjeve prikladne društvene prakse ili, u možda ekvivalentnim wittgensteinovskim pojmovima, moralne jezične igre.³⁷ To gledište, zavisno o načinu na koji se razvija, može ili ne mora biti kontekstualističko, a u svakom slučaju može se kombinirati s empirističkim ili racionalističkim prikazom onoga što praksu ili kontekst čini opravdanim.

Baš kao što lingvističkom praksom upravljaju pravila koja nam dopuštaju da neke stvari govorimo, a da ne naiđemo na prigovor, a druge ne, i moralna praksa može nametnuti slične imunitete ili izvrgnutosti: ona može, npr. utjeloviti rossovske dužnosti kao temelje za pripisivanje dužnosti bez izvođenja iz premisa. Društvene prakse, kao što je moralno kritiziranje ljudi zbog laganja, možda i najviše od svih izvora normativnosti obećavaju u pogledu obrazlaganja prihvatljivosti kontekstualizma, iako ih to gledište ne mora nužno postavljati kao središnje. Jednostavno rečeno, moralni sud kojem, u nekom društvu ili subkulturi, ne treba objašnjenje i čini se intuitivnim, recimo da borba s bikovima predstavlja mučenje životinja, u drugoj bi možda trebao objašnjenje ili obranu, a možda i jedno i drugo. Prema socijalno praktičnom pristupu raširenost i povijesna ukorijenjenost prakse odlaska na takve manifestacije i uživanja u njima predstavlja ključno kontekstualno svojstvo sudova koji veličaju takve manifestacije.

Racionalistički intuicionizam

Iako se intuicionizam u moralnoj epistemologiji može braniti i duž tih i drugih ne-racionalističkih smjerova, s obzirom na opća gledišta Rossa i drugih važnijih predstavnika najbolje ga je tumačiti kao racionalističku poziciju, a odgovarajući na neke prigovore tome naglasit ću racionalizam već iznesenog rekonstruiranog rossovskog intuicionizma – ukratko, gledišta da posjedujemo intuitivno opravdanja i za neka od naših temeljnih moralnih načela i za pluralnost posredno evidentnih moralnih načela.

³⁷ Za raspravu o epistemologiji društvene prakse, vidi W. P. Alston, *The Reliability of Sense-Perception* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1993).

Uobičajeni prigovor intuicionizmu usredotočuje se na tvrdnju da su temeljna načela etike jasna po sebi. Ako je tako, zašto oko njih postoji tako mnogo neslaganja? Kao odgovor sugerirat ću tri tvrdnje.

Prvo: ako je posredna samoočiglednost jedina vrsta samoočiglednosti koju treba pridavati temeljnim moralnim načelima, kao što su Rossova načela *prima facie* dužnosti, to ne pretpostavlja da o njima mora postojati konsenzus čak i nakon raspravljanja ili razmatranja. Štoviše, s obzirom na složenost pojma *prima facie* opravdanosti (pa i samog pojma opravdanosti), za neke bi se ljude moglo očekivati da će imati teškoća već pri razumijevanju Rossovih načela.

Drugo: dio očitog oklijevanja u prihvaćanju istinitosti tih načela, može dolaziti od *mišljenja* da njihova istinitost predstavlja nužno potkrepljenje njihove samoočiglednosti – što su intuicionisti za sebe otvoreno tvrdili – ili njihove nužnosti, svojstva za koje se, barem od Kanta naovamo, obično smatra da se dohvaća *sanim* uviđanjem istinitosti apriorne propozicije. No već sam naglasio da tvrdnja drugog reda da su ona jasna po sebi ne mora biti i sama jasna po sebi da bi ona imala taj status te, za razliku od Rossa, tvrdim da se od nje ne treba ni očekivati da bude jasna po sebi. Uviđanje njezine istinitosti zahtijeva određene teorijske premise.

Treće: čak i ako bi ostalo uporno neslaganje oko istinitosti ili statusa rossovskih načela, ne mora nužno biti i neslaganja oko temeljne moralne snage promišljanja koja navode. Na primjer, bez obzira na to prihvaćamo li Rossova načela glede obećanja i nenanošenja povreda, mogli bismo, i u apstraktnom mišljenju i u reguliranju našeg ponašanja, naše obećanje da ćemo nešto učiniti shvatiti temeljnim moralnim razlogom da to i učinimo ili pak činjenicu da ćemo, ako sada odemo, ostaviti prijatelja kojeg napada bijesni pas temeljnim razlogom da to ne učinimo. Takvo slaganje *u* razlozima djelovanja – mogli bismo ga nazvati *operativnim slaganjem* – ne zahtijeva slaganje *o* njima, na primjer o nekim načelima koja ih izražavaju ili o njihovoj snazi. Možemo se složiti da faktor, kao što je izbjegavanje napuštanja prijatelja u nevolji, predstavlja dobar razlog za djelovanje čak i ako ne možemo formulirati, ili prihvatiti, načelo pod koje potpada taj slučaj.

Još je uobičajenije da se slažemo oko pozitivne ili negativne relevantnosti razloga, ali se ne slažemo oko njegove snage; do toga može doći čak i kad se slažemo oko načela pod koje slučaj potpada, a to pak može dovesti do, barem privremenog, neslaganja o krajnjem rješenju moralnog problema. Ukoliko u moralnoj praksi postoji neka vrsta širokog slaganja

za koju smatram da među civiliziranim ljudima postoji, utoliko je najvažniji konsenzus potreban za uspjeh intuicionizma kao moralne teorije već ostvaren. U najmanju se ruku može tvrditi da istinitost relevantnih načela i mogućnost njihovog opravdavanja bez izvođenja zaključivanjem, najbolje objašnjava visoku razinu konsenzusa među civiliziranim ljudima unutar širokih segmenata njihove svakodnevne moralne prakse.³⁸

Nesumjerljivost kao problem za intuicionizam

Pod pretpostavkom da je taj trostruki odgovor na prvi prigovor uspješan, moramo priznati postojanje daljnjeg problema za intuicionizam – iako on zaposjeda gotovo svako pluralističko etičko gledište. Spoznaja ili opravdano vjerovanje bez izvođenja iz premisa da promišljanje u moralnom smislu daje prednost nekom djelovanju je jedna stvar, a takva spoznaja ili opravdano vjerovanje da promišljanje predstavlja najvažniji razlog za djelovanje je sasvim druga stvar. Tu možemo govoriti o *problemu nesumjerljivosti* budući da intuicionizam prihvaća da postoje nesvodivo različite vrste moralnih temelja. Intuicionisti ne prihvaćaju da postoje, recimo, samo hedonistički temelji koje se može skupno procijeniti kako bismo utvrdili koje su naše dužnosti. Vezano uz to ovdje možemo iznijeti najmanje tri ključne tvrdnje.

Prvo: intuicionizam ne implicira da tipično posjedujemo spoznaju bez izvođenja o *krajnjoj* dužnosti. Možemo primjerice usporediti trenutni slučaj s nekim od prethodnih ili hipotetičnih slučajeva, a zatim od relevantnih informacija zaključivanjem doći do konkluzije. Tako bismo mogli primijetiti da ako izrazimo određenu procjenu, možemo biti optuženi za pristranost te stoga to pitanje možemo početi sagledavati s obzirom na sukob interesa. Naš krajnji sud može proizići iz formuliranja dovoljnog uvjeta za sukob interesa i posuđivanja da ga određeno djelovanje zadovoljava te je stoga nedopustivo.

³⁸ Usporedi razlikovanje Judith Jarvis Thomson između eksplanatornih moralnih sudova i moralnih sudova na razini objekta, npr. između suda da je smrtna kazna pogrešna jer predstavlja namjerno ubijanje nekog tko ne predstavlja nikakvu opasnost, i suda da je smrtna kazna pogrešna. Vidi *The Realm of Rights* (Cambridge: Harvard University Press, 1990), str. 30. Pretpostavljam da bi se dio otpora prema Rossovom intuicionizmu mogao izvesti iz nedovoljnog odvajanja njegovih načela na razini objekta o *prima facie* dužnosti od njegovog objašnjavajućeg tumačenja – istaknutog u njegovom uvođenju temeljnih dužnosti – prema kojem svako od njih ima svoje vlastite temelje.

Drugo: bitno je razlikovati spoznaju (ili opravdanost) višeg reda da dužnost (ili neka druga vrsta razloga) ima prioritet od spoznaje prvog reda da je određeno djelovanje, recimo održavanje obećanja unatoč postojanju dobrog izgovora za kršenje riječi, obvezno (ili inače razumno na neki općeniti način). Moguće je znati što smo dužni činiti, čak i u slučaju sukobljenih dužnosti, pa ipak ne posjedovati komparativnu spoznaju koju bi mogli dobiti iz, recimo, utilitarne kalkulacije ili kantovske dedukcije. Ako znam da bih trebao pričekati prijatelja u nevolji u slučaju kada to znači propustiti dogovoreni sastanak, možda sam u *poziciji* da razlučim kako jedna od te dvije dužnosti ima prioritet ili čak da dođem do spoznaje drugog reda – spoznaje da sam spoznao tu komparativnu propoziciju. No u takvim slučajevima ja ne spoznajem automatski nijednu od tih propozicija; a ako nisam vješt u moralnom zaključivanju, moglo bi mi biti teško učiniti nešto više od skiciranja prikaza o tome zašto jedna od tih dužnosti ima prioritet. Činjenica što često griješimo prilikom takvih skiciranja predstavlja razlog zašto je često tako teško doći do spoznaje o tome što ima prioritet, a naročito do spoznaje o tome *zašto* ga ima.

Treće: teškoće pri ostvarivanju spoznaje ili opravdanosti u slučaju sukobljenih temelja nisu ograničene samo na etiku. Razmotrimo podijeljene dokaze u korist znanstvene hipoteze. Ponekad moramo odgoditi sud o nekoj hipotezi ili ne možemo razumno odabrati između dvije alternative. To ne implicira da nikad nemamo dovoljno čvrste temelje za spoznaju; a uvjeti za razinu opravdanosti dovoljnu da bi hipotezi omogućilo prihvaćanje, nisu jednako strogi kao uvjeti za spoznaju. Tako je i u etici, ponekad s manje opravdanosti nego što je to uobičajeno u racionalnom znanstvenom prihvaćanju, ali u mnogo slučajeva i s više: čak i kad bi laž nekoga spasila boli, ponekad može biti potpuno i neposredno jasno da ne bismo trebali lagati. Ako i postoji nesumjerljivost, u smislu odsutnosti neke zajedničke mjere za sva moralna promišljanja, ipak postoji i *komparabilnost* u smislu koji implicira mogućnosti racionalnog odvagivanja u kontekstu relevantnih činjenica.

Intuicionizam također može podržavati stajalište (iako pitanje može ostaviti i otvorenim) da je krajnja dužnost poput *prima facie* dužnosti u pogledu pridolaženja na naravne činjenice. To prihvatljivo gledište implicira da je, čak i kad nema jedne kvantitativne ili na neki drugi način (osporivo) izravne osnove za usporedbu sukobljenih dužnosti, moguće opisati različite temelje dužnosti u svakom slučaju, usporediti slučajeve u tom pogledu sa sličnim slučajevima razriješenim u prošlosti, iznijeti

hipotetične primjere i tome slično. To je vrsta stvari na kojoj je stvorena praktična mudrost.

Optužba za dogmatizam

Budući da je kontroverzija između empirizma i racionalizma kao epistemoloških perspektiva očito vrlo prisutna u etičkoj teoriji, a bez obzira na to što tek nekolicina etičkih teoretičara otvoreno zastupa neku od tih perspektiva, želio bih istražiti neke prihvatljive prigovore intuicionizmu razvijenom ovdje koji su ili motivirani empirizmom ili ih je najbolje sagledati kao prigovore, ne pozivanju na intuiciju, već racionalizmu koji leži u temelju istaknutih intuicionističkih gledišta; grubo rečeno, prigovore tome što ta gledišta smatraju razum, nasuprot opažanju, sposobnim za utemeljenje opravdanosti bitnih istina, kao što su (osporivo) Rossova moralna načela *prima facie* dužnosti.

Je li intuicionizam dogmatičan kako su neki smatrali?³⁹ Moglo bi doista biti dogmatično tvrditi i da posjedujemo intuitivnu, sigurnu spoznaju o tome što naše *prima facie* dužnosti jesu *i da* ne možemo utemeljiti tu spoznaju ni na jednoj vrsti dokaza niti je na bilo koji način potkrijepiti primjerima. No tvrdio sam da prihvatljivi intuicionizam, uključujući i Rossova, ne tvrdi da u tom slučaju posjedujemo »sigurnu spoznaju« – gdje bi takva sigurnost implicirala neosporivu opravdanost. Štoviše dogmatizam je – za razliku od puke tvrdoglavosti – stav drugog reda, kao što je i vjerovanje da smo u nekom kontroverznom pitanju očito u pravu. Čak i zastupanje stajališta da su temeljna moralna načela jasna po sebi ne povlači za sobom dogmatski stav prema njima ili njihovim kritičarima. Jasno po sebi ne mora biti lako shvatljivo, a još manje očito. Uz to je vezana i činjenica da intuicionizam ne poziva moralne aktere da budu dogmatični. Moralna načela mogu *biti* temeljna u našem etičkom

³⁹ Ta je primjedba vrlo jasno izražena kod Milla: »Uvjeren sam kako ideja da je istine koje su izvanjske umu moguće spoznati intuicijom ili sviješću, nezavisno od promatranja i iskustva, u naše vrijeme predstavlja veliku intelektualnu podršku lažnim doktrinama i lošim institucijama. Uz pomoć te teorije, svakom ukorijenjenom vjerovanju i svakom intenzivnom osjećaju čiji izvor nije zapamćen, omogućeno je odbacivanje obveze razumnog opravdavanja, te se podiže na svom vlastitom zadovoljnom jamstvu i opravdanju. Još nikad nije bilo takvog sredstva osmišljenog za posvećivanje svih duboko usađenih predrasuda.« Vidi John Stuart Mill *Autobiography*, ur. Jack Stillinger (Boston: Houghton Mifflin Co., 1969), str. 134. BonJour, str. 209, primijećuje sličan raspon primjedbi.

životu te za nas opravdana bez izvođenja zaključivanjem, čak i ako ih ne držimo jasnima po sebi (a možda niti istinitima).

Unatoč Rossovoj, na neki način nesretnoj analogiji između moralnih te elementarnih logičkih i matematičkih načela, on daje prostora reflektivnom ravnovjesju, a to je, grubo rečeno, neka vrsta poprilično stabilne ravnoteže između pojedinačnih načela i njegovih sudova o pojedinačnim slučajevima, da poveća – ili u slučaju da te ravnoteže nema, da potkopa – našu opravdanost »intuitivnog« moralnog suda. Niti išta od onoga što, kao intuicionist, mora smatrati ne isključuje unaprijed njegovu prihvaćanje sistematizacije njegovih moralnih načela u smislu nečeg općenitijeg. I doista, na barem jednom mjestu on govori kao da bi se jedna od *prima facie* dužnosti mogla izvesti iz druge.⁴⁰ Ukoliko je takva sistematizacija ostvarena, utoliko, suprotno od onog što optužba za dogmatizam sugerira, ona može dati razloge za načela i izvore korektiva za određena lažna ili naprosto prividna intuitivna poimanja. Intuicija može biti pogrešna, a puka predrasuda se može zamaskirati kao intuicija.

Pretpostavimo na primjer da za sistematizaciju moralnih načela prvog reda, kao što su Rossova, koristimo kategorički imperativ.⁴¹ To bi nam omogućilo da ih opravdamo bilo kojom snagom što je načelo višeg reda daje. Pretpostavimo da je to načelo samo spoznatljivo bez izvođenja – u kojem slučaju intuicionizam može tvrditi da među evidentnim načelima obuhvaća moralni standard višeg reda kao i tipične svakodnevne – ili valjano opravdano zaključivanjem iz premisa, recimo općim istinama o praktičnom razlogu. U oba slučaja, riječ je o dobroj premisi načela dužnosti prvog reda. A zar iz kategoričkog imperativa ne bi moglo slijediti da (npr.) postoji *prima facie* moralni razlog da se obećanja održe? Nakon svega, kršenje obećanja *prima facie* predstavlja nešto što intrinzička formulacija eksplicitno zabranjuje: tretiranje ljudi kao pukih sredstava – dati im očekivanja a zatim ih, zbog svojih vlastitih ciljeva, iznevjeriti.⁴²

⁴⁰ On kaže da »[Č]ak i prije nego što je implicitna obveza da se govori istina uspostavljena [pomoću ugovora], imao sam dužnost ne govoriti laži, jer lagati znači *prima facie* sigurno povrijediti osobu«, *The Right and the Good*, str. 55. Čini se da to podržava ideju izvođenja dužnosti vjernosti (Ross je poštenje shvaćao kao vjernost implicitnom usmenom dogovoru) iz dužnosti nenanosenja povrede.

⁴¹ Tog sam se projekta prihvatio u 12. poglavlju knjige *Moral Knowledge*.

⁴² Obrana takvog izvođenja mogla bi zavisiti o pažljivom razlikovanju prekršenih od otkazanih, poništenih ili na drugi način »neutraliziranih« ili »opovrgnutih« obećanja, kao i o razlikovanju obećanja od određenih oblika izjava namjere. Ako, nakon što sam obećao da ću nešto učiniti za Louise, otkrijem da je ona odustala od plana ...

Zanemarimo li to koliko je takvo unificirajuće nastojanje uspješno, čak i ako je moguće samo kao kritička i razjašnjavalačka perspektiva intuitivnih načela prvog reda, to smanjuje prihvatljivost tvrdnje da postavljanje takvih načela pobuđuje dogmatizam.

Štoviše s obzirom na to kako se intuitivna poimanja shvaćaju – kao da proizlaze iz zaključivanja te kao da posjeduju dokaznu snagu – savjesni intuicionisti su, naročito vezano uz kontroverzna pitanja, u svoja moralna razmišljanja dužni uključiti i prividna intuitivna poimanja *drugih*.⁴³ Ako moja intuitivna poimanja imaju dokaznu snagu, ne vrijedi li to i za intuitivna poimanja drugih? Ross se često pozivao na »ono što stvarno mislimo« i usmjeravao pažnju na analogiju između intuicije u etici i opažanja u znanosti. Intuitivna poimanja se tako pogrešno tumače kao arbitrarna. Mnoga se temelje na promišljanju, a dijele ih ljudi s vrlo različitim iskustvima. Štoviše, svako pravilo ponašanja arbitrarno postavljeno ili utemeljeno u posebnim interesima onih koji ga prihvaćaju bilo bi u teškom položaju da preživi onu vrstu razmatranja kakvoj savjesni intuicionisti izlažu svoje temeljne moralne standarde. Stoga čak i ako se prividna intuicija može ponekad i javiti u obliku arbitrarne spoznaje, nije nužno da bi bila riječ o opravdanosti *prima facie*; a tamo gdje istinska intuicija, za koju se pretpostavlja da posjeduje neku razinu opravdanosti *prima facie*, navodi na pogrešno mišljenje, može se barem normalno opovrći drugim intuitivnim poimanjima koja razmatranje može generirati ili s njima zajedno s drugim elementima u refleksivnom ekvilibriju kojeg razumni intuicionist uvijek traži.

Neke filozofske obaveze intuicionizma

Trebalo bi nešto reći i o filozofiji svijesti povezanoj s intuicionizmom, iako ono bitno u tom slučaju vrijedi i za filozofiju općenito. Ne uviđam da racionalistička epistemologija za sobom povlači neprihvatljivu filozofiju uma. To gledište, koliko ja vidim, ne pretpostavlja niti tajnovitu mentalnu sposobnost niti znanstveno nevjerovatan način pristupa entitetima koji ne mogu kauzalno utjecati na mozak. *Moglo* bi biti istina da

... u sklopu kojeg sam ja to trebao učiniti, ali ne mogu razgovarati s njom prije nego što bih to trebao učiniti, moje se obećanje čini poništenim.

⁴³ O važnosti toga u etici, vidi Margaret Walker »Feminist Skepticism, Authority and Transparency«, u Sinnott-Armstrong i Timmons.

možemo posjedovati apriornu spoznaju ili apriornu opravdanost samo ako u određenom smislu pojмимо apstraktne entitete, kao što je koncept obećanja, pri čemu se to poimanje tumači kao nešto više od posjedovanja skupa sklonosti u ponašanju, uključujući i lingvistička te zahtijeva vrstu shvaćanja apstraktnih entiteta koji ne sudjeluju u kauzalnim odnosima. No, ako je ta vrsta shvaćanja potrebna za apriornu spoznaju i opravdanost, to ne znači da je to shvaćanje nužno opskurno ili znanstveno nevjerojatno ili da nipošto nije nužno za poimanje elementarnih aritmetičkih istina i drugih naizgled apriornih propozicija bitnih i u svakodnevnom rezoniranju i u znanstvenom ispitivanju.

Možda je istina da ćemo, barem u ontološkom smislu, imati jednostavniju filozofiju svijesti ako možemo izbjeći postavljanje bilo kakvih »ne empirijskih« objekata, kao što su brojevi ili propozicije ili pojmovi. Ali ako su svojstva apstraktni entiteti, kao što mnogi filozofi drže da jesu, tada nije jasno mogu li se čak i generalizacije o fizičkom svijetu spoznati bez neke vrste poimanja apstraktnih entiteta. Vjerujem da je pošteno reći da trenutno nema jasno adekvatnog, u potpunosti empirističkog prikaza opravdanosti općenito, primjenjivog na logiku i matematiku kao i na epistemička načela.

Sada ću se okrenuti pitanju epistemičkih načela, grubo rečeno, načela koja naznačuju temelje ili narav spoznaje i opravdanosti. Recimo da ako, na temelju jasnog vizualnog dojma ispisanog papira, vjerujem da se ispred mene nalazi ispisani papir, onda je moje vjerovanje opravdano. Usvaja li umjereni intuicionizam (rossovski ili drugi) neprihvatljiva epistemička načela? Već sam sugerirao da intuicionisti kao takvi ne moraju držati da propozicija jasna po sebi ne može biti potkrijepljena nikakvim drugim dokazom. Sada bih želio sugerirati da, nezavisno o tome može li ih se potkrijepiti nekim drugim dokazima, Rossova temeljna načela dužnosti predstavljaju barem kandidate za apriornu opravdanost na način na koji bi i trebala biti ako su posredno jasna po sebi.

Imajući na umu što sačinjava *prima facie* dužnost razmotrimo kakvo bismo mišljenje imali o nekom čiji je materinji jezik jednak našem, a koji bi negirao postojanje (recimo) *prima facie* dužnosti da drugima ne nanosimo ozljede i time želio reći nešto što bi impliciralo da nanošenje ozljeda drugima općenito ne bi bilo čak ni *prima facie* pogrešno. Nije riječ o amoralnosti, u najuobičajenijem smislu – ne radi se o tome da ta osoba ne može biti *ganuta*. Za takvu bismo osobu prije mogli reći da iskazuje neku vrstu *moralne gluhoće*. Kao što je to slučaj i s bilo kojim

negiranjem očito istinite apriorne propozicije, naša prva pomisao mogla bi biti da je riječ o nerazumijevanju nekog temeljnog pojma kao što je pojam »prima facie«. Bez obzira na nerazumijevanje, sumnjam da bi itko tko nije pobornik suprotstavljene teorije negirao tu propoziciju i vjerujem da bi svaka prihvatljiva suprotstavljena teorija naginjala tome da podrži taj moralni sud, možda prikriven drugim ruhom. Zasižno je moguće da bi neka skeptična razmatranja mogla navesti nekog tko adekvatno razumije ispravno formulirana rossovska načela da ih zaniječ. No neka bi se skeptična razmatranja mogla iznijeti protiv ne-moralnih apriornih propozicija, a ni u kojem slučaju ne predstavljaju nužno dobre razloge za sumnju ili u istinitost ili u apriorni status propozicije koja se dovodi u pitanje.

Možda je najmanje kontroverzno i to da ako razumu ne pripišemo minimalnu snagu potrebnu da bi umjereni intuicionizam one vrste koju sam opisao bio epistemološki prihvatljiv, tada se suočavamo s ozbiljnim problemima koje moramo riješiti da bi bilo koja empiristička ili instrumentalistička etička teorija bila prihvatljiva.⁴⁴ Ponajprije, instrumentalisti moraju razjasniti svoje temeljno načelo da ako, prema našim vjerovanjima, neko djelovanje služi našoj temeljnoj (grubo rečeno, ne-instrumentalnoj) želji, tada za nas postoji razlog da to djelovanje i izvršimo. Ta se propozicija čini boljim kandidatom za posrednu samoočiglednost nego za empirijsku potvrdu.⁴⁵ Ništa od toga ne povlači za sobom da je umjereni intuicionizam istinit; radi se o tome da ako razum posjeduje dovoljnu snagu da načela nalik Rossovim učini prihvatljivim kandidatima za istinu, tada nije jasno niti da instrumentalistička načela predstavljaju prihvatljive kandidate.

⁴⁴ Ovdje zanemarujem nekognitivizam; vjerujem da i to gledište nailazi na svoje ozbiljne probleme, ali predstavlja značajnog suparnika. Također zanemarujem R. B. Brandtov modificirani instrumentalizam; vidi njegovu knjigu *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: The Clarendon Press, 1979). Procjenu Brandtovog općenitog pogleda na racionalnost iznio sam u poglavlju »An Epistemic Conception of Rationality«, u gore navedenoj knjizi *The Structure of Justification*.

⁴⁵ Neki empiristi bi mogli tvrditi da je analitička, jer, recimo, imati razloga za djelovanje *znači* imati takvu temeljnu želju i skup vjerovanja. No to je u najboljem slučaju vrlo kontroverzno, djelomično i zbog toga što bez argumenata odbacuje intuicionizam i druga istaknuta gledišta.

4. Jaz između intuitivnog moralnog suda i racionalnog djelovanja

Lako bi se moglo činiti da pokazati kako je moralna spoznaja moguća znači nadvladati moralni skepticizam. No tome nije tako ako moralni skepticizam uključuje puni raspon skeptičnih pozicija u etici. Pod uvjetom da je općenita moralna spoznaja, recimo spoznaja načela koja izražavaju temeljne *prima facie* dužnosti, značajna, ona može postojati sasvim odvojeno od spoznaje o pojedinim moralnim sudovima – čak i o sudovima one vrste koji su usmjereni prema sebi, koji nas vode u djelovanjima i o kojima zavisi moralni život. Tvrdio sam da unatoč problemu kojeg uzrokuje pluralnost vrijednosti takvi pojedini sudovi mogu izraziti znanje, a zasigurno i opravdano vjerovanje. No jesu li moralna spoznaja ili opravdano moralno vjerovanje dovoljno obuhvatni da nam u svakodnevnom životu mogu pružiti moralno vodstvo?

Pitanje vezano uz to javlja se kada shvatimo da *nemoralne* vrijednosti mogu doći u sukob s moralnima, a ne možemo jednostavno pretpostaviti da potonje uvijek moraju prevladati.⁴⁶ Treći problem se tiče praznine između moralnog suda (ili bilo kakve moralne spoznaje) i djelovanja: čak i pod kontroverznom pretpostavkom da donošenje moralnog suda za sobom povlači motivaciju da se u skladu s njom djeluje,⁴⁷ takvo djelovanje može biti spriječeno ili do njega može doći iz drugih razloga, recimo iz vlastitih interesa. Djelovanje u tom slučaju ne zaslužuje nikakvo moralno priznanje, a ne mora ni biti racionalno (zavisno o tome je li nemoralni objašnjavalački faktor dovoljan da ga učini racionalnim). Pozabavimo se tim trima problemima.

⁴⁶ Za prihvatljivu obranu stava da racionalni sud i djelovanje mogu biti protivni moralu, vidi Bruce Russel, »Two Forms of Ethical Skepticism«, u: Louis P. Pojman (ur.), *Ethical Theory* (Belmont, CA: Wadsworth, 1989). Usp. gledajte Bernarda Gerta, izneseno u: *Morality: A New Justification of the Moral Rules* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1988), da čak ako i moralno djelovanje nije uvijek racionalno potrebno, ono je uvijek racionalno dozvoljeno (vidi npr. str. 227).

⁴⁷ Tu motivacijsku internalističku pretpostavku detaljno ocjenjujem, uz mnogo referenci na relevantnu literaturu, o tom pitanju, u eseju »Moral Judgement and Reasons for Action«, 10. poglavlju knjige *Moral Knowledge*.

Neki izazovi moralnog skepticizma

Po prvom pitanju, vezanom uz mogućnost spoznaje ili opravdanog vjerovanja glede moralnog statusa pojedinog djelovanja, tvrdim da iako se pojedine moralne sudove ne može smatrati jasnim po sebi oni ipak mogu biti spoznatljivi (ili opravdani) bez izvođenja zaključivanjem. Ova tvrdnja može biti zasjenjena jer se može činiti da intuicionizam zahtjeva da opravdano vjerovanje u pojedinačne, jednako kao i u određene općenite moralne propozicije, mora biti jasno po sebi. No on to niti ne zahtjeva niti može zahtijevati, ako sam u pravu kada shvaćam po sebi jasne propozicije kao spoznatljive na konceptualnim temeljima. Intuicionizam također ne implicira da su samo po sebi jasne propozicije intuitivno spoznatljive. Pojedinačni moralni sud o određenoj osobi može biti intuitivno spoznatljiv, naročito kada je riječ o primjeni načela *prima facie* kao suprotno od krajnje dužnosti.

Također bi se mogli naći u iskušenju da zastupamo mišljenje da ako se pri donošenju pojedinih moralnih sudova vodimo moralnim načelima te ako, nakon toga, možemo uobličiti načelo koje obuhvaća djelovanje o kojem je riječ, tada bismo trebali biti u stanju shvatiti relevantne sudove kao izvodive iz načela na način koji ih, takoreći, potvrđuje kao znanje. Ta ideja zanemaruje važnu činjenicu za partikularistički intuicionizam kao što je Rossov: barem neke intuicije, vezane uz konkretne slučajeve, epistemički su temeljnija od intuitivne spoznaje odgovarajućih generalizacija ili su u svakom slučaju nužna za nju. Moguće je da samo kad konkretno mislimo o određenom činu i shvatimo da je pogrešan, uviđamo (ili opravdano vjerujemo) da su sva djela te vrste pogrešna.

Ideja da su pojedini moralni sudovi spoznatljivi samo kao primjena generalizacija također može proizići iz točne tvrdnje da u mnogim slučajevima moramo biti u stanju vidjeti dvije ili više suprotstavljenih (*prima facie*) generalizacija koje možemo primijeniti na naše mogućnosti prije nego možemo reći što, općenito, trebamo učiniti. Ipak primjenjivost više generalizacija na pojedini slučaj ne implicira da je naša krajnja dužnost zato određena primjenom daljnjih, razrješujućih generalizacija. Ta tvrdnja stoji čak i ako je takvu generalizaciju u načelu moguće formulirati nakon činjenice.

Zasigurno, pod pretpostavkom da (sva) moralna svojstva pridolaze na konačan skup naravnih te da se relevantna naravna svojstva i njihovi utemeljujući odnosi s moralnim mogu razlučiti uobičajenim vrstama

istraživanja u načelu, ako posjedujemo sposobnost donošenja trezvenih moralnih sudova u slučaju suprotstavljenih dužnosti, možemo formulirati generalizaciju koja je primjenjiva na slične slučajeve na način koji nije trivijalan. Jer općenita dužnost koju razaznajemo temeljit će se na navedenim svojstvima koja u načelu možemo lučiti i na njih se pozivati tijekom oblikovanja generalizacije. No ta mogućnost generalizacije nije nužan uvjet za to da bismo oblikovali opravdani sud (ili izrazili spoznaju), recimo sud o tome da moramo ispraviti nepravdu. Možemo doći do trezvenog ishoda bez obzira na to provodimo li na temelju njega generalizaciju ili smo u stanju to učiniti. Moguće je na primjer da je općenita generalizacija *organička* te da s obzirom na način na koji je tumačimo nemamo garancije da ćemo biti u stanju odrediti koja svojstva predstavljaju njezin temelj. Čak i ako *prima facie* dužnost proizlazi iz određenih prirodnih svojstava (gledište koje intuicionisti uglavnom zastupaju) općenita dužnost očito zahtijeva složeniji prikaz.

Sljedeća činjenica vezana uz epistemičke izvore intuicionizma, koji razvijam, jest ta da u mnogim slučajevima kada se pojedinim sudom razrješavaju sukobi suprotstavljenih dužnosti, postoji mogućnost dostizanja refleksivne ravnoteže između tog suda i različitih moralnih načela i drugih pojedinačnih sudova. Ta ravnoteža može doprinijeti opravdanosti tog suda; ona ili njezini elementi čak mogu i dovesti do tog suda. To je dakle jedan od načina na koji se sud koji započinje kao hipoteza može razviti do statusa opravdane spoznaje ili čak vjerovanja.

Što se tiče problema mogućeg sukoba između moralnih i nemoralnih vrijednosti, ponajprije valja reći da to može utjecati na svaku prihvatljivu etičku teoriju. Ukoliko opravdava skeptičnost glede intuicionizma, utoliko je opravdava i glede drugih prihvatljivih teorija. Zasigurno, Kant je tretirao etička razmatranja kao temeljna u teoriji praktičnog uma te smatrao da kategorički imperativ predstavlja temelj apsolutnih moralnih obaveza. No pretpostavimo, za potrebe rasprave, da kategorički imperativ doista predstavlja temelj nekih apsolutnih moralnih obaveza; iz tog ne proizlazi da nije moguće da netko racionalno (i znajući) učini nešto što moral ne dozvoljava. Vezano uz utilitarne teorije, ako (kao što ću pretpostaviti) one temelje sve razloge za djelovanje na onom za što drže da posjeduje unutarnju vrijednost, može doći do nečeg nalik problemu nesumjerljivosti, osim ako (što nije prihvatljivo) utilitarno stajalište smatra temeljnom samo *jednu*, vrlo određenu vrstu vrijednosti. Čak i ako npr. neki užici nisu bolji od drugih, javljaju se problemi prilikom biranja

između povećanja užitka i smanjenja boli. Kazati da se taj problem javlja i kod drugih stajališta nije odgovor na skeptičku tvrdnju da je razoran. Neka mi bude dopušteno da se nakratko pozabavim tim problemom.

Ako za (idealno umjereni) fundacionalizam, za koji sugeriram da je ključan za intuicionizam, možemo reći da je razborit, ovdje možemo ukazati na najmanje dvije važne činjenice. Ponajprije, ako pravimo razliku između pobijanja skepticizma – pokazivanja da njegovo zagovaranje nije razborito – i odbacivanja istog, a tu je riječ o pokazivanju njegove neispravnosti pomoću utvrđivanja da *postoji* relevantna vrsta spoznaje ili opravdanosti, tada postoji razlog da vjerujemo kako je pobijanje moguće. Tvrdim da možemo uzeti u razmatranje različite epistemičke standarde za koje skeptici kažu da ih moralni sudovi ne mogu zadovoljiti i zastupati stajalište da su ti standardi ili previsoki ili da ih moralni sudovi mogu zadovoljiti.⁴⁸ Nadalje, iako je odbacivanje skepticizma teže od pobijanja, moguće je da postoje zadani epistemički standardi koji nisu nerealno visoki. Prije svega, postoji mogućnost da će se neke paradigme jednostavno pokazati u većoj mjeri intuitivnim od bilo kojeg suprotstavljenog intuitivnog poimanja koje radi u korist skepticizma. Sigurno je u većoj mjeri intuitivno da je opravdano suditi kako je pogrešno tući djecu iz zadovoljstva nego da nitko ne može opravdano donositi moralne sudove. Možda možemo izložiti argumente u korist naše opravdanosti na zanimljiv način za koji se može reći da pokazuje kako posjedujemo moralnu opravdanost.

*Jaz između moralnih razloga za djelovanje
i djelovanja za moralne razloge*

Treći problem, spomenut na početku ovog odjeljka jest logički jaz između moralnog suda koji izražava spoznaju ili opravdano vjerovanje te, s druge strane, racionalnog djelovanja u skladu s tim. Općenitije, postoji jaz između posjedovanja adekvatnog moralnog razloga da se nešto učini i činjenja toga iz tog razloga. Nazovimo to *ciničkim jazom*, budući da cinici uglavnom priznaju kako postoje moralni razlozi, ali naginju tvrdnji da rijetko djelujemo u skladu s njima te da općenito ne znamo ako to i činimo.

⁴⁸ U 10. poglavlju knjige *Epistemology* (London and New York: Routledge, 1998), iznosim argumente te vrste, vezane uz neke reprezentativne skeptične teze.

No zašto bismo pretpostavili, kako to skeptici karakteristično čine, da je logički jaz intrinzično nepremostiv racionalnim razmatranjem? U tom slučaju skeptik primjećuje da je moguće opravdano prosuđivati kako valja učiniti *A*, ali na kraju se *A* čini iz sebičnih razloga i na način koji onemogućava da to djelovanje bude racionalno: moguće je da se čin ne temelji niti na opravdanom sudu koji ga zahtjeva niti na racionalnim ili bilo kakvim drugim osnovama. To je svakako moguće, i kao što je Kant uvidio, u pogledu moralnog djelovanja,⁴⁹ ne možemo uvijek znati da nečasna motivacija u tome nije imala udjela. No ipak, mogli bismo se oduprijeti skeptičnoj tvrdnji da, ako je nešto moguće, možemo znati da do toga nije došlo samo uz pomoć temelja iz kojih proizlazi da nije. Ponekad smo – i imamo dobar razlog za vjerovanje da jesmo – iskreni u želji da izvršimo dužnost, i ponekad možemo reći da je osjećaj te dužnosti dovoljna motivacija za naše djelovanje.⁵⁰ No, pretpostavimo da ne možemo to reći. U najgorem slučaju (kao kad nas motivira predrasuda), na temelju posjedovanja moralnog suda koji izražava spoznaju ili opravdano vjerovanje koje poziva na djelovanje, mi *posjedujemo* opravdanje za djelovanje ali ono se ne prenosi s našeg suda na naše djelovanje. To je barem bolje od djelovanja bez opravdanosti i neposjedovanja iste.

Ima još mnogo toga reći o dimenzijama i izgledima moralnog skepticizma. Ovdje sam tek sugerirao duž kojih se linija moralni skepticizam može barem pobiti s obzirom na ovdje predstavljeni moralni intuicionizam. Nisam rekao dovoljno da bih i sam uspio u takvom pobijanju, no naznačio sam strategiju pobijanja (a možda i odbacivanja) koju bismo mogli prihvatiti, s obzirom na poziciju koju branim. U svjetlu svega toga, ispravan stav kojeg valja usvojiti je falibilistička skromnost. On dozvoljava moralnu uvjerenost, ali se odriče etičkog dogmatizma.

Vidjeli smo u glavnim crtama kako neki temeljni pristupi u moralnoj epistemologiji obrazlažu – ili niječu, kao što to čini nekognitivizam – mogućnost moralne spoznaje. Od tih pristupa, po mom sudu najviše

⁴⁹ U djelu *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Kant tvrdi ili barem implicira da, osim u slučajevima kada djelujemo protiv svoje sklonosti, ne možemo znati da djelujemo prema dužnosti. Vidi npr. odjeljak 407.

⁵⁰ Za razliku od Kanta, nedvosmisleno dopuštam da je moguće djelovati u skladu s dužnosti, čak i kad u tome sudjeluje neki drugi motiv, pod uvjetom da naš motiv za djelovanje prema dužnosti zapravo objašnjava taj čin. Ako isključimo prekomjernu determiniranost, teže se oduprijeti skeptičkom gledištu. Tim se rasponom pitanja bavim u eseju »Causalist Internalism«, u gore navedenoj knjizi *The Structure of Justification*.

obećava rekonstruirani intuicionizam. Ako sam u pogledu tog stajališta bio barem ugrubo u pravu, umjereni intuicionizam u moralnoj epistemologiji je kandidat za vodeće mjesto u suvremenoj etičkoj teoriji. Iz uglavnom istih razloga, racionalistička moralna epistemologija može dobiti više prostora nego što se to općenito shvaća. Kada jednom uvidimo da refleksija ima središnje mjesto u etičkom teoretiziranju, neke od glavnih prepreka koje stoje na putu racionalističkom prikazu temelja etike, bivaju eliminirane. Druge se prepreke mogu ukloniti ako primijetimo na koji način umjereni intuicionizam shvaća samoočiglednost, razlikuje je od očitosti i primjenjuje razlikovanje između konkluzija iz izvođenja i konkluzija iz refleksije. Ima mnogo razloga za pohvalu faliblističkog, intuicionističkog moralnog racionalizma, koji koristi refleksiju kao metodu opravdavanja na ovdje opisane načine, obuhvaćajući i intuitivna poimanja kao *prima facie* opravdane ulazne podatke u etičkom teoretiziranju i refleksivnu ravnotežu kao sredstvo proširenja i sistematiziranja tih ulaznih podataka. Taj umjereni intuicionizam daje nam dobar prikaz podataka za koje je etička teorija odgovorna, dobro se slaže s prihvatljivom epistemologijom i filozofijom uma, i nudi plodonosan pristup i etičkoj teoriji i svakodnevnoj moralnoj praksi.⁵¹

⁵¹ Ovaj esej je doraden nakon predstavljanja njegovih ranijih verzija u Društvu za neformalnu logiku i kritičko mišljenje, gdje su Julia Driver i John Post dali provokativne komentare, te na Sveučilištu Brown, Fakultetu Carleton, MIT-u, Državnom sveučilištu St. Cloud, Fakultetu St. Olaf, i Državnom sveučilištu Wayne. Za komentare na pojedine verzije eseja, zahvaljujem Terry Horganu, Stephenu Kershnaru te, naročito, Johnu Grecou i Bruce Russelu. Dijelovi ovog eseja predstavljaju reviziju mojih ranijih djela, uglavnom eseja »Intuitionism, Pluralism and the Foundations of Ethics« u Sinnott-Armstrong i Timmons, i »Moderate Intuitionism and the Epistemology of Moral Judgement« koji će uskoro izaći u zborniku *Ethical Theory and Moral Practice*.

Epistemologija religije

Nicholas Wolterstorff

Pristajanje uz neku religiju i sudjelovanje u njoj u pravilu uključuju štovanje, čitanje i tumačenje svetih spisa, molitvu, meditaciju, samodisciplinu, pokoravanje poduci, činove pravednosti i milosrđa. U pravilu uključuju dopuštanje određenih metafora i slika radi uobličavanja pojedinačnih radnji i opažanja zbilje. Sadrže takve propozicionalne stavove kao što su nada da će se određene stvari dogoditi, pouzdanje da će se određene stvari dogoditi, žaljenje što će se određene stvari dogoditi i prihvaćanje raznih stvari u smislu igranja uloge onoga koji u te stvari vjeruje. A u pravilu uključuju vjerovanje u razne stvari – o Bogu, o svetom, o čovječanstvu, njegovoj prošlosti i budućnosti, slavi i bijedi te o svijetu. Katkad je ono što izaziva i održava pristajanje i sudjelovanje u religiji religiozno iskustvo ove ili one vrste – mističko iskustvo, zastrašujuće iskustvo, osjećaj kozmičke zaštićenosti, iskustvo nečega *kao od Boga stvorenog*, pri čemu je to obično nešto zapanjujuće sa svoje sićušnosti, neizmjernosti, ili pak sa svoja zamršenog i nevjerovatnog djelovanja. Čuvena Wittgensteinova izreka ovdje je primjerena: sudjelovanje u religiji je oblik života.

Što u svemu tome spada u domenu epistemologa? Iskustva, naravno: epistemolog će htjeti shvatiti ustroj religioznog iskustva. Pokušat će utvrditi predmet poznavanja koje je sastavni dio tog iskustva. Je li mističko iskustvo naprosto unutarnje stanje, kojega se biva svjestan i iz kojega se izvode razni zaključci, ili ga čini poznavanje nečega što je pojedincu izvanjsko – Boga, možda, ili općenitije, onog božanskog? A epistemolog će pokušati shvatiti što to znači biti svjestan nečega *kao od Boga stvorenog*, *kao od Boga objavljenog*, ili čega već.

Vjerovanja kao sastavni dio religije isto tako spadaju u domenu epistemologa. Zadaću opće epistemologije u velikoj mjeri čini razumijevanje raznih istinosno relevantnih zasluga što ih vjerovanja mogu imati, nužnih

i dostatnih uvjeta da bi vjerovanja imala te zasluge, kao i umnih vrlina te prakse potrebne i pogodne za njihovo prisustvo: zasluge kao što su pouzdana oblikovanost, zajamčenost, ovlaštenost, znanstvenost, racionalnost, opravdanost – i, dakako, istinitost. Pri razvijanju svoje analize, epistemolog će htjeti imati pred očima religijsko vjerovanje; jer prikaz, recimo, ovlaštenja, koji se nudi kao općenit prikaz ali je neprikladan s obzirom na religijsko vjerovanje, utoliko je i promašen. No isto tako, obratno, epistemolog koji je razvio neki općenit prikaz ovlaštenja može htjeti pokazati kako se njegov prikaz primjenjuje na specifičan slučaj religijskog vjerovanja.

Dopustite mi da istaknem pretpostavku sadržanu u onome što sam upravo kazao. Sve donedavno, u sklopu analitičke epistemologije dvadesetoga stoljeća, djelovalo se kao da – neovisno o samoj istini – postoji samo jedna istinosno relevantna zasluga u vjerovanjima, ona koju se obično naziva »opravdanošću« ili »racionalnošću«. Postavljalo se pitanje što je nužno i dostatno da bi neko vjerovanje bilo *opravdano* ili *racionalno*; a budući da je bilo mnogo neslaganja oko odgovora na to pitanje, naveliko su nicale teorije opravdanja odnosno teorije racionalnosti. Moja je tvrdnja, nasuprot tome, da postoji velik broj istinosno relevantnih zasluga u vjerovanjima, i da ni »opravdanje« niti »racionalnost« ne pogađaju nijednu takvu pojedinačnu zaslugu; oba su pojma veoma dvosmislena, i svaki od njih pogađa niz različitih vrijednosti. Iz toga slijedi da se izvor brojnih filozofijskih rasprava oko opravdanja i racionalnosti nahodi u činjenici da filozofi, s različitim vrijednostima na umu, iznose prikaze tih različitih vrijednosti, prije negoli u činjenici da, s istom vrijednošću na umu, iznose različite prikaze iste vrijednosti. Put naprijed sastoji se u uviđanju te činjenice i u jasnom stavu o tome o kojoj se vrijednosti želi raspravljati. Težnja da se iznese prikaz ovlaštenja različita je od, recimo, težnje da se iznese prikaz zajamčenosti.¹

Dobar broj istinosno relevantnih zasluga određenih vjerovanjima određen je i drugim propozicionalnim stavovima, kao što su nada da..., očekivanje da... i pouzdanje da... Neke od naših nada su nade za koje nismo ovlašteni; neka naša pouzdanja nisu pouzdano oblikovana. U znatnoj raznolikosti propozicionalnih stavova, epistemolozi u našem stoljeću usredotočili su se gotovo u cijelosti na vjerovanja. S obzirom na to da su brojne istinosno relevantne zasluge prisutne u vjerovanjima od interesa za

¹ Ista je postavka nedavno iznesena u ogledu Williama P. Alstona »Epistemic Desiderata«, *Philosophy & Phenomenological Research* LIII/3 (rujan 1993).

filozofe prisutne i u drugim propozicionalnim stavovima, ta ograničenost fokusa doima se neutemeljenom. Osobito se neutemeljenom, pak, doima u slučaju epistemologije religije; jer, u mnogim religijskim oblicima života (nasuprot, možda, znanosti), nada, pouzdanje, žaljenje, prihvaćanje itd. jednako su istaknuti kao i vjerovanje. Stoga epistemologiju religije, premda ona svakako obuhvaća epistemologiju religijskog vjerovanja, ne treba poistovjetiti s njom.² S tom ogradom, međutim, predlažem ovom prilikom da slijedimo konvenciju i da, među svim ostalim propozicionalnim stavovima koji se mogu naći u religiji, izdvojimo vjerovanje kao predmet naše pozornosti.

1. Doksastički ideal

Od Platona naovamo, određena slika *idealno oblikovanog vjerovanja* opsjedala je zapadnu filozofiju, a naročito epistemologiju religije. Kadšto se ta slika ugrađivala u neku spoznajnu teoriju, u drugim prilikama u neku znanstvenu teoriju, kadšto pak u teoriju ovlaštenja – a uvijek iznova u kakav prikaz izvjesnosti.

Evo te slike. Ono temeljno u životu uma jest *poznavanje* bića i svijest o njihovu poznavanju. »Poznavanjem« nazivam ono što je Kant nazivao *Anschauung*, i što se u engleskim prijevodima Kanta najčešće, premda ne odveć primjereno, prevodi kao »intuition« [intuicija]. Ili, da pogledamo istu stvar s obratne strane: ono temeljno u životu uma jest prisustvo, predočenost – bića koja nam se predočuju, koja se pojavljuju pred nama. Razmotrimo konačan opis: »vrtoglavica koju ste jučer osjećali dok ste se vozili na onom vrtuljku«. Ako ste jučer doista osjećali vrtoglavicu vozeći se na tom vrtuljku, onda ja mogu upotrijebiti tu rečenicu kako bih označio tu pojedinačnu vrtoglavicu – kako bih je označio dovoljno da, primjerice, o njoj pravim iskaze. Međutim, ta konkretna vrtoglavica nikad nije bila dijelom intuitivskog sadržaja *mojeg* uma; nije mi bila poznata, ona mi se nije predočila. Moj je dodir s njome bio i ostao veoma različit od moga dodira s vrtoglavicom koju sam *ja* jučer osjećao dok sam se vozio na tom vrtuljku. *Ta* mi je vrtoglavica bila predočena; bila mi je poznata.

² Zanimljiv primjer primjene epistemoloških pojmova na religijsku nadu predstavlja ogleđ Roberta Audia »Faith, Belief, and Rationality«, u: James Tomberlin (ur.), *Philosophical Perspectives*, 5: *Philosophy of Religion 1991* (Atascadero, CA: Ridgeview Publ. Co., 1991).

Kažimo ponovno: poznavanje i njegova protivnost, predočenost, u svojim su raznim modusima temeljni za život uma. Opažanje ima intuitivski sadržaj, pamćenje ima intuitivski sadržaj, introspekcija ima intuitivski sadržaj, intelekt (razum) ima intuitivski sadržaj. Sigurno ne bi moglo biti ljudskog uma lišenog svega toga; možda uopće ne bi moglo biti uma. (Da bismo se uvjerali kako sve četiri upravo spomenute djelatnosti imaju intuitivsku sastavnicu, suprotstavimo označavanje nekog bića pomoću kakva konačnog opisa, s opažanjem, pamćenjem, introspekcijom ili razumijevanjem tog bića, i neko biće te vrste.)

Među entitetima koji su nam poznati jesu činjenice: ja zapažam *da sunce izlazi*, introspektivno uviđam *da mi se prilično vrti u glavi*, pamtim *da je to zbog one vožnje*, razumijem *da je sud zeleno je boja nužno točan*. A sad o slici idealno oblikovana vjerovanja: ponekad, tako se tvrdi i predmnijeva, poznavanje neke činjenice skopčano, ako je nužno, sa svijesću o tom poznavanju, stvara u čovjeku vjerovanje čiji propozicionalni sadržaj odgovara činjenici koja mu je poznata. Moje poznavanje činjenice da mi se prilično vrti u glavi u meni stvara vjerovanje da mi se prilično vrti u glavi. Sadržaj mog vjerovanja se takoreći izravno očitava iz činjenice koja mi je poznata. Kako bi takvo vjerovanje moglo biti pogrešno? Ono mora biti pouzdano.

To je jedan tip idealno oblikovana vjerovanja, rekli bismo *prvoga reda*: vjerovanje oblikovano poznavanjem činjenice kojoj odgovara propozicionalni sadržaj vjerovanja. Postoji i drugi tip, nešto nižega reda: vjerovanje oblikovano poznavanjem činjenice da propozicionalni sadržaj vjerovanja logički slijedi iz sudova koji odgovaraju činjenicama kojih se biva svjestan. U takvom slučaju, izvjesnost nečijeg vjerovanja u pogledu premisa, spojena s izvjesnošću vjerovanja u pogledu proizlaženja, prenosi se na vjerovanje glede zaključka; ono je također izvjesno. Ono što objašnjava činjenicu da će takvo vjerovanje najčešće biti nižega reda od najvišeg jest to da se mogu poznavati činjenice što odgovaraju premisama u zaključivanju, kao i to da te premise deduktivno podupiru zaključak, a da se pritom ne poznaje činjenica koja odgovara zaključku. U tome svakako leži bit takvog dokazivanja. Deduktivni nam dokazi, ako počivaju na poznavanju, omogućuju nadilaženje poznavanja, a pritom ipak čuvaju izvjesnost.

Postoji li treći red idealno oblikovana vjerovanja, naime vjerovanje oblikovano poznavanjem činjenice da je propozicionalni sadržaj vjerovanja u vjerojatnom odnosu spram činjenica koje su poznate? Taj je problem predmet spora; sukladno tome, pitanje postoji li treći tip i red najbolje

je, s obzirom na naše svrhe, ostaviti otvorenim. John Locke, kao što ćemo uskoro vidjeti, smatrao je da postoji. On je uvidio da takvi dokazi ne mogu prenijeti izvjesnost na zaključak; stoga su tako oblikovana vjerovanja nižeg reda od ostalih. Unatoč tome, Locke je sasvim očito držao da probabilistički argumenti nalikuju deduktivnim dokazima utoliko što, ako netko sabere zadovoljavajući skup dokaza kao premisa, i ako su mu poznate činjenice koje odgovaraju premisama te činjenice da je zaključak iz tih premisa dovoljno vjerojatan, onda je njegovo prihvaćanje zaključka u cijelosti utemeljeno na poznavanju. Hume je osporio – i to mjerodavno, rekao bih – tu Lockeovu pretpostavku glede probabilističkih argumenata koji su induktivni po karakteru. Induktivno dosegnuta vjerovanja ne mogu se u cijelosti zasnivati na poznavanju, tvrdio je Hume. Premda se mnoga takva vjerovanja ne mogu kuditi, u samoj naravi slučaja ona ne ispunjavaju ideal zasnovanosti vjerovanja na poznavanju činjenica.

Odsad ćemo naizmjenično govoriti o »idealno oblikovanom vjerovanju« i »doksastičkom idealu«. Središnja tema u sljedećem dijelu moje rasprave bit će uloga tog ideala u epistemologiji religije. No prije nego što dospijemo do toga, razmotrimo gore postavljeno pitanje: »Kako bi takvo vjerovanje moglo biti pogrešno ako je oblikovano poznatošću činjenice kojoj odgovara propozicionalni sadržaj vjerovanja?« Iako mišljeno puko retorički, ono se pri pomnom ispitivanju pokazuje iz temelja promašenim. Istina je, naravno, da vjerovanje izazvano (svijesti o) nečijim poznavanjem činjenice kojoj odgovara propozicionalni sadržaj vjerovanja, nikad neće biti lažno; za nju će ono biti izvjesno. No sveprožimajuća značajka našega mentalnog života je da neko vjerovanje, umjesto da bude izazvano poznatošću neke činjenice koja odgovara propozicionalnom sadržaju tog vjerovanja, biva izazvano onim što bismo mogli nazvati »mimikom« te poznavanjem.

Činjenica je da je nužno istinito da je zeleno boja, poznata mi je ta činjenica, svjestan sam toga da mi je poznata; a ta svijest o poznavanju izaziva u meni vjerovanje da je nužno istinito da je zeleno boja. To je vjerovanje dakle izvjesno: ja ne bih mogao poznavati tu činjenicu a da to vjerovanje bude lažno. Tu je sve veoma elegantno. Ali povremeno doživljavamo iskustvo koje je *mimika* poznavanja činjenice da je neki sud nužno istinit – baš kao što povremeno imamo iskustvo koje je *mimika* poznavanja nekog izvanjskog predmeta. Netko doista poznaje neki sud; ali taj sud nije nužno istinit, tako da on ne može poznavati činjenicu da je on nužno istinit. Ipak, on se *doima* nužno istinitim; on tako »izgleda«. Ono

čega se biva introspektivno svjestan nije razumsko poznavanje činjenice nužne istinitosti, već samo s njenom mimikom. No budući da to iskustvo podražava poznavanje neke činjenice nužne istinitosti, nečija svijest o tom iskustvu stvara *vjerovanje* da je sud, koji tom nekome *jest* poznat, nužna istina – pod uvjetom, dakako, da on ne vjeruje kako je to iskustvo mimika. Da je ono mimika, potvrđuje činjenica da sud o kojemu je riječ nema veza s drugim sudovima koje bi imao da je nužno istinit. Ako se zna, ili vjeruje, da on nema tih veza, onda će se to iskustvo prepoznati kao ono što doista jest, naime mimika, a njegovo poznavanje više neće stvarati vjerovanje da je taj sud nužno istinit. Svaki logički paradoks – Russellov paradoks, primjerice – to ilustrira. Za barem jednu od premisa u takvom paradoksu, ono čega se biva introspektivno svjestan kad se razmatra ta premissa nije poznavanje neke činjenice nužne istinitosti, već samo njene mimike.

Vratimo se, dakle, izvjesnosti: čemu nam služi rastumačeni smisao izvjesnosti ako postoje te mimike u našem iskustvu, a mi ih ne prepoznajemo kao takve – pri čemu je posljedica našeg neuspjeha u prepoznavanju njihove mimikrije ta da one u nama stvaraju lažna vjerovanja?

2. Uloga doksastičkog ideala u srednjovjekovnom razumijevanju *scientiae*

Srednjovjekovni su filozofi stvorili malo toga što bi se, prema našim mjerilima, moglo nazvati »epistemologijom religije«. Tek je u prosvjetiteljstvu epistemologija religije dosegla punoljetnost. Srednjovjekovni su filozofi i filozofski teolozi postavljali epistemološka pitanja o teologiji, a ne o religiji. Ipak, za naše će svrhe biti instruktivno ukratko razmotriti jedan aspekt mišljenja srednjovjekovnih filozofa. Kao što je već spomenuto, uloga doksastičkog ideala u epistemologiji religije bit će središnja tema rasprave što slijedi; taj je ideal igrao stanovitu ulogu u srednjovjekovnim promišljanjima o teologiji. Srednjovjekovni su ljudi, naime, teologiju smatrali znanošću, *scientia*, a središnje mjesto u njihovu razumijevanju *scientiae* zauzimao je doksastički ideal. Pogledajmo kako su oni razvijali te ideje, služeći se Akvinčevim tumačenjem *scientiae* kao paradigmatiskim.³

³ Mnogo razrađeniju raspravu o srednjovjekovnom pojmu *scientiae* iznosim u ogledu »The Migration of the Theistic Arguments: from Natural Theology to Evidentialist Apologetics«, u: Audi i Wainwright (ur.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment* (Ithaca: Cornell University Press, 1986).

Dvije su ideje središnje u Akvinčevoj prilagodbi aristotelovskog pojma *scientiae*. *Scientia* je nastojanje zajednice; a u tom zajedničkom nastojanju, fenomen suda ili dokaza koji je *očigledan* nekoj osobi igra središnju ulogu. U nekoliko svojih formulacija, Toma Akvinski dopušta sudove koji su »evidentni osjetilima« ove ili one osobe kao premise za *scientia*-u. No iako iz njegove rasprave postaje jasno što bi on naveo kao primjere te kategorije – sud *neke stvari se mijenjaju*, recimo – nikad nam točno ne kaže na što se taj pojam svodi, i postaje jasno da zapravo nevoljko dopušta sudove evidentne osjetilima među premisama za *scientia*-u. Idealno, premise *scientiae* bile bi samo sudovi *samo-evidentni* ovome ili onome.

Akvinčevo poimanje onog samo-evidentnog bilo je tradicionalno. Tumačenje se javlja na dvjema razinama: prvo, samo-evidentnost *per se*, a potom samo-evidentnost za određenu osobu. Neki sud je samo-evidentan *per se* ako je nemoguće da ga neka osoba pojmi a da ujedno ne »vidi« i ne vjeruje da je on istinit. To se tumačenje služi idejama koje smo istražili nekoliko stranica prije. Preformulirajmo ga da bismo to učinili eksplicitnim: neki sud je samo-evidentan *per se* ako je nemoguće da ga neka osoba, kad se upozna s njim i bude svjesna da ga poznaje, razumije a da ujedno ne spozna činjenicu da je on istinit te stvori vjerovanje čiji propozicionalni sadržaj ne odgovara toj činjenici. Premda u tradicionalni pojam samo-evidentnosti nije spadalo to da su samo-evidentni sudovi *nužno* istiniti, uvijek se, koliko mi je poznato, pretpostavljalo da je to slučaj. Neki sud je, dakle, samo-evidentan *za* određenu osobu ako je samo-evidentan *per se*, i ako je toj osobi poznat i razumije ga. Iz toga, dakako, slijedi da će toj osobi također biti poznat činjenica da je rečeni sud istinit te stvoriti vjerovanje čiji propozicionalni sadržaj odgovara toj činjenici.

Scientia uključuje zaključke svih onih dokaza čije premise i deduktivna valjanost jesu, ili su bile, nekome samo-evidentne. S obzirom na karakter zajedničkosti *scientiae*, međutim, ona obuhvaća mnogo više od toga. Fizičar se – da upotrijebimo jedan od Akvinčevih primjera – služi rezultatima matematičara. To će reći: fizičar sam ne razvija matematiku koja mu je potrebna počevši od premisa koje su mu samo-evidentne i gradeći takve dokaze da mu je samo-evidentno kako su oni deduktivno valjani. Matematičar iznosi ono što je otkrio kao samo-evidentno i ono što je iz toga deduktivno dokazao; fizičar se, pak, umjesto da reproducira njegov rad, pouzdaje u matematičara i koristi matematičareve rezultate među premisama za vlastitu argumentaciju. Sukladno tome, mnoge premise fizičarevih dokaza neće biti samo-evidentne samome fizičaru. Neki sudovi

samoeventni matematičaru ne moraju biti samoeventni fizičaru; a zaključci matematičarevih dokaza najčešće neće biti samoeventni fizičaru. Štoviše, u pravilu neće biti samoeventni čak ni matematičaru. Jer, kao što smo gore vidjeli, dokaz čije su premise samoeventne nekoj osobi, i koji je takav da je toj osobi samoeventno kako je dokaz deduktivno valjan, često će imati zaključak koji toj osobi nije samoeventan.

Teško je odoljeti iznošenju sljedeće formulacije Akvinčeva cjelovitog pojma *scientiae*: *scientia* se sastoji od zaključaka dokaza od kojih je svaki takav da su sve premise samoeventne ovoj ili onoj osobi, i od kojih je svaki takav da je činjenica njegove deduktivne valjanosti samoeventna ovoj ili onoj osobi. No to neće biti dostatno jer, zbog upravo naznačenih razloga, neki matematički sudovi kojima se fizičar služi u svom dokazivanju ne moraju uopće ikome biti samoeventni, uključujući matematičara koji ih je dokazao. Način da se to izrazi je dakle sljedeći: *scientia* se sastoji od zaključaka onih deduktivno valjanih dokaza čiji je svaki poddokaz (ako ga ima) takav da je njegova valjanost ovome ili onome samoeventna, i čija je svaka neizvedena premisa ovome ili onome samoeventna. Bit će da većinu tih dokaza nijedan čovjek nije vidio u cjelini.

Vrhovni cilj srednjovjekovnih filozofskih teologa bio je razviti teologiju kao *scientiam*. Oni su to nastojanje obično dijelili na dva dijela: prirodnu teologiju i svetu teologiju. U prirodnoj su se teologiji koristila mnijenja naravnoga ljudskog razuma, dok se u svetoj teologiji k tome dopuštalo koristiti od Boga objavljene sudove kao premise. Očigledno je pitanje kako se mogla dopustiti uporaba takvih sudova kao premisa ako se nastojala razviti *scientia* – budući da na svakoj točki samoeventnost oblikuje karakter *scientiae*. Akvinčev je odgovor domišljat i za nas ujedno neočekivan. Pripadnost znanstvenoj zajednici nije ograničena na ljudska bića koja nastanjuju Zemlju; ona također uključuje Boga i blažene. Sadržaj objave tada je samoeventan Bogu – i blaženima. Prema tome, baš kao što je fizičaru dopušteno da kao premise u vlastitome dokazivanju koristi ono što matematičar iznosi kao njemu samoeventno ili deduktivno izvedeno iz istog, tako je znanstvenome teologu dopušteno da kao premise koristi ono za što *Bog* izjavljuje da je Njemu samoeventno – osobito sadržaj Svetog pisma.

Mnoge od nas u modernome svijetu muče pitanja o religijskom vjerovanju kao što su: jesmo li ovlašteni imati takva vjerovanja, je li nam ijedno od njih zajamčeno ili pouzdano stvoreno i čini li ijedno od njih spoznaju. Naši su epistemolozi uočili tu našu zabrinutost i nemir te nam

ponudili teorije o tom predmetu. Na takva pitanja srednjovjekovni filozofi i filozofski teolozi ne nude odgovore. Nitko od njih nije postavljao takva pitanja, barem ne iole ustrajno ili gorljivo. Baratajući naslijeđenim aristotelovskim gledištem u vezi s uvjetima pod kojima neko vjerovanje posjeduje odliku *znanstvenosti*, oni su svoja nastojanja posvetili tome da postignu da vjerovanja o Bogu zadobiju tu odliku. Dodajmo da se između nas i njih društvena praksa koju mi nazivamo »znanost« – »*Wissenschaft*« – također duboko izmijenila, čega je posljedica to da nitko od nas danas ne bi prihvatio uvjete što su ih oni odredili da bi neko vjerovanje imalo odliku znanstvenosti. Iz nekoliko razloga, dakle, njihov rad ne obraća se izravno našim brigama. Ipak, on nije beznačajan: dokazi za Božju opstojnost i značaj koje su oni razvili nastojeći razviti teologiju kao *scientiam* podastiru se u suvremenom svijetu da bi osigurali ovlaštenost za vjerovanje u Boga, ili da bi utvrdili kako neka naša vjerovanja o Bogu tvore spoznaju.

3. Uloga doksastičkog ideala u Lockeovoj epistemologiji religije

U djelima Johna Lockea nalazimo ono što neosporno možemo nazvati epistemologijom religije. U toj epistemologiji doksastički ideal igra središnju ulogu, kao i u njegovoj epistemologiji općenito. Uloga što je taj ideal igra u Lockeovu mišljenju, međutim, veoma je različita od one što ju je igrao u srednjovjekovnom mišljenju. Premda u svom pristajanju uz rečeni ideal Locke nastavlja dugu tradiciju, on ga sada rabi da bi formulirao prikaz, ne znanstvenih uvjerenja, već prije *ovlaštenosti* za vjerovanje, navlastito religijsko vjerovanje, a to je novost.⁴

Dva momenta počivaju u pozadini Lockeove usredotočenosti na ovlaštenost. On je držao da su mogućnosti *scientiae* neznatne. *Scientia* matematike je moguća, smatrao je, kao i logike, a začudo i morala. Ali mimo toga gotovo ništa. Naročito nije moguća značajna *scientia* ičega supstancijalnog. Općenitije kazano, znanje je, prema čuvenoj Lockeovoj izreci, »oskudno i manjkavo«. To je bio jedan moment. Drugi moment koji je Lockea motivirao da se usredotoči na ovlaštenost bila je njegova

⁴ O Lockeovu prikazu ovlaštenosti detaljnije raspravljam u knjizi *John Locke and the Ethics of Belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

živa svijest o društvenom i kulturalnom kaosu što ga je okruživao, spojena s uvjerenjem da najveća nada za mir u društvenim i kulturnim sukobima leži u tome da građanstvo prestane gajiti religijska i moralna vjerovanja na koja nema pravo, odnosno da ih prestane gajiti u onako čvrstom vidu na koje nema pravo.

Locke nije iznio nikakav općenit opis ovlaštenosti. Premda opis što ga pruža prilično često formulira zvučno univerzalnom retorikom, on u nizu odlomaka jasno daje do znanja da neki opći opis zapravo nije njegov cilj niti briga. Bio je uvjerenja da se svi mi svako malo zatičemo u situacijama u kojima smo kao ljudi obvezni dati sve od sebe da bismo iznašli istinu o određenom predmetu. Ne uspijemo li u tome, takvim mnijenjima koja tada možemo imati o toj stvari – ili, u stvari, takvom neznanju – nedostaje ovlaštenosti. Mi *ne smijemo* imati takva mnijenja, odnosno takvo neznanje; to nam nije dopušteno. Pitanje koje je Locke ustrajno postavljao glasilo je: što određuje ovlaštenost u takvim situacijama »maksimalnog ticanja«? Daljnje njegovo uvjerenje bilo je da su pitanja religije i morala za sve nas uvijek pitanja maksimalnog ticanja. Naravno da bi bilo neplauzibilno držati kako su *sva* pitanja religije i morala uvijek pitanja koja nas se maksimalno tiču. No budući da nam Locke nije pokušao kazati *koja* nas se od takvih pitanja maksimalno tiču, morat ćemo naprosto stati na tome.

Da bismo razumjeli opis što ga Locke pruža o tome što određuje ovlaštenost u pitanjima maksimalnog ticanja, moramo uočiti činjenicu da je Lockeova uporaba doksastičkog ideala isprepletena s njegovim pristajanjem uz ono što je Thomas Reid nazvao »putem ideja«. Reid je bio ponešto nedosljedan u svome prikazu toga koji točno složaj teza želi nazvati »putem ideja«. No dopustite mi da ovom prigodom pod »putem ideja« ne razumijem ništa drugo doli tezu o tome što nam je poznato, naime: nikad nam nije poznato ništa drugo nego vlastiti um i njegove »modifikacije«. Samo su nam vlastiti um i njegove »modifikacije« predočene.

Prigrliviše tu tezu, Locke je bio nagnan usvojiti reprezentacijsku teoriju opažanja. Kao što je prije primijećeno, opažanje očigledno ima *neku* vrst intuitivskog sadržaja. Prema Lockeovu gledištu, ono što nam je u opažanju poznato – ono što nam se predočuje – nikad nije vanjski objekt, već samo mentalna »ideja« koja predstavlja taj vanjski objekt koji jest opažana stvar. Prigrliviše tu tezu, Locke je isto tako bio primoran usvojiti reprezentacijsku teoriju pamćenja. Pamćenje također ima intuitivski sadržaj. Prema Lockeovu reprezentacijskom prikazu, ono što nam je u pamćenju poznato

nije upamćeni entitet, već prezentna mentalna »ideja« koja reprezentira taj entitet iz prošlosti koji jest upamćena stvar.

A sad o Lockeovu prikazu ovlaštenosti u pitanjima religije i morala – i općenitije, u pitanjima koja nas se maksimalno tiču. Da bismo bili ovlašteni za vjerovanja o takvim pitanjima, ta se vjerovanja moraju gajiti na temelju vlastite određene prakse istraživanja – pobliže kazano, one prakse istraživanja od koje se sastoji krajnje ljudsko nastojanje. A slučilo se te je Locke pretpostavljao kako, bez obzira na predmet, uvijek ista praksa istraživanja tvori to nastojanje u pronalaženju istine. Može se kazati da praksa koju Locke smatra najboljom ima tri stupnja. Prvo, nakon formuliranja suda o nekoj stvari, sabiru se dokazi glede istinitosti ili lažnosti toga suda pri čemu ti dokazi u svojoj ukupnosti imaju biti reprezentativni i dostatno obilni, a u pojedinostima se trebaju sastojati od vjerovanja koja su izvjesna za određenu osobu jer je, u svakom slučaju, to vjerovanje izazvano nečijim poznavanjem neke činjenice kojoj odgovara propozicionalni sadržaj vjerovanja. Drugo, procjenjuje se logička snaga tih dokaza s obzirom na sud koji se razmatra, dok se ne stekne poznavanje vjerojatnosti suda sukladno tim dokazima, a to poznavanje pak izaziva vjerovanje čiji propozicionalni sadržaj odgovara činjenici te vjerojatnosti. I treće, usvaja se stanovita razina pouzdanja u sud koji se razmatra, srazmjerna vjerojatnosti u koju se sada vjeruje na temelju tih dokaza.

Locke je bio dobrosto svjestan činjenice da su samo malobrojna religijska vjerovanja malobrojnih naroda stvorena pomoću te (očekivano optimalne) prakse. Sukladno tome, držao je da je vrlo malo religijskih vjerovanja ovlašteno. Međutim, također je bio uvjeren da se ta situacija može popraviti. Korištenjem te prakse mogli bismo dospjeti do značajnog skupa vjerovanja o Bogu – do »racionalne religije«. Tom bismo se praksom najprije mogli poslužiti da razvijemo prirodnu religiju, koristeći se kozmološkim i teleološkim dokazivanjem. Tada bismo se mogli poslužiti istom praksom da razvijemo objavljenu religiju, najprije pribavljanjem dokaza za pouzdanost biblijskih pisaca, a zatim koristeći se čudima o kojima oni govore kao dokazima za pojavu objave. Kantovo razvijanje »racionalne religije« bilo je varijanta tog programa: tamo gdje se Locke služio kozmološkim dokazima za Božju opstojnost, i gdje su se njegovi sljedbenici služili teleološkim dokazima, Kant se služio moralnim dokazima.

Posljednjih se godina često tvrdilo (a činio je to i ovaj autor) kako je značaj Lockeova epistemologija religije u tome da je on dalekosežno pristao uz *evidencijalizam* glede teističkog vjerovanja – to jest, da je

dalekosežno pristao uz tezu kako teističkim vjerovanjima nedostaju istinosno relevantne zasluge, osobito ovlaštenost, osim ako se ne temelje na drugim, ne-teističkim vjerovanjima. A Locke je svakako bio jedan od velikih i utjecajnih zastupnika toga stajališta. No Locke je bio jednako tako nezadovoljan *posrednim* teističkim vjerovanjima koja nisu stvorena uporabom njegove prakse (pri čemu su »posredna« vjerovanja ona koja se oblikuju ili gaje *na temelju* drugih vjerovanja), kao i *neposrednim* teističkim vjerovanjima. Treba, dakle, kopati dublje i pitati se zašto je Locke pristao uz evidencijalizam u pogledu teističkih vjerovanja. Odgovor je taj da je on, predmnijevajući kako vjerovanja stvorena probabilističkim argumentima mogu zadovoljiti doksastički ideal, prigrlilo taj ideal ugradivši ga u svoj prikaz ovlaštenosti za religijsko vjerovanje – *svačiju* ovlaštenost za *bilo koje* religijsko vjerovanje.

Srednjovjekovni su filozofi, kao što vidjesmo, prigrlili rečeni ideal ugradivši ga u svoj prikaz znanstvenoga vjerovanja; držali su, slijedom toga, da je teističko vjerovanje doraslo zahtjevima *scientiae* nadmoćno u odnosu na uobičajeno teističko vjerovanje koje nije doraslo tim zahtjevima. No, nisu poduzimali opću kritiku teističkih vjerovanja običnih ljudi; nisu govorili da su, samo zato što nisu znanstvena, ta vjerovanja manjkava na način da bi čovjek bio obvezan pokušati otkloniti tu manjkavost. Ono što je novo u vezi s Lockeom i njegovim prosvjetiteljskim kohortama jest to da se taj ideal sada koristi za poduzimanje upravo takvog napada na običnog religijskog vjernika – na život u svakodnevicu. Obični religijski vjernik nije svoja vjerovanja stvorio koristeći se (pretpostavljeno) optimalnom metodom. To označava manjkavost tih vjerovanja, koju je obični vjernik dužan otkloniti.

4. Odbacivanje doksastičkog ideala u reformiranoj epistemologiji

Prilično se često o tom skorašnjem razvoju u epistemologiji religije, koji je postao poznat kao »reformirana epistemologija« (čiji je predstavnik ovaj autor), tvrdi kako je njegov temeljni značaj u tome da odbacuje *klasični moderni fundacionalizam*. Kao što je primijećeno ranije u našoj raspravi, vjerovanja posjeduju niz različitih istinosno relevantnih zasluga i nedostataka. Klasični moderni fundacionalizam u pogledu ove ili one takve zasluge svodi se na tvrdnju kako neko vjerovanje, da bi posjedovalo

rečenu zaslugu, mora biti doraslo doksastičkom idealu – pri čemu se drži da »put ideja« ispravno određuje domašaj poznavanja. Svakako je činjenica da reformirani epistemolozi odbacuju klasični moderni fundacionizam. Držeći kako je moguće da ljudska bića poznaju Boga, oni poriču da bi »put ideja« ispravno određivao domašaj tog poznavanja. No njihovo je odbacivanje još fundamentalnije. Oni odbacuju sam doksastički ideal. Nemoć religijskog vjerovanja obične osobe da bude doraslo zahtjevima doksastičkog ideala utoliko ne označava nikakvu manjkavost niti neispravnost tih vjerovanja ili osobe koja ih gaji. Vjerovanjima, samo s tog razloga, ne nedostaje ovlaštenosti, niti im, samo s toga razloga, nedostaje jamstva. Isto tako toj osobi, samo s tog razloga, ne nedostaje intelektualne vrline.⁵

Kako se religijska vjerovanja oblikuju – i održavaju? Obično ih izaziva neka vrst iskustva, ili vjerovanje u ono što se govori u nekom diskursu, ili promišljanje implikacija nekog prethodno usvojenoga kompleksa vjerovanja. Možda ne uvijek; katkad se može dogoditi da netko jednoga dana naprosto povjeruje u Boga, ili u nešto u vezi s Bogom, a da nema nikakvo iskustvo, diskurs ili refleksiju za koju bi moglo utvrditi da je u njemu izazvala to vjerovanje. Nadalje, kad neko iskustvo, diskurs ili razmišljanje izazovu vjerovanje, može se dogoditi da tome nije tako zato što je nešto od toga pokrenulo urođeni mehanizam stvaranja vjerovanja, već prije da je do toga doveo neki izravan čin Boga, ili duha Božjeg. Kako god bilo, međutim, razmišljanje, diskurs i iskustvo – to jest, nešto s intuitivskim sadržajem – najčešće izazivaju religijska vjerovanja. To iskustvo može na ovaj ili onaj način biti strahovito. Strahovito po svome značaju; o tome nam svjedoče svi opisi mističkih iskustava i iskustava svetog, vrhunarnog. Ili može biti strahovito sa svoje potresne i podudarne pravovremenosti – primjer je Augustinovo uvjerenje da mu je preko zapanjujuće pravilnosti dječjeg pojanja »*tolle lege, tolle lege*« Bog govorio da nabavi primjerak poslanica sv. Pavla i počne ga čitati, ili uvjerenje sv. Antuna da je putem zapanjujuće pravilnosti kojom je propovjednik čitao riječi iz Evanđelja po Mateju, »Prodaj što imaš i podaj siromasima«, Bog govorio njemu, bogatome mladom Egipćaninu, da proda sve što posjeduje i utržak dade siromašnima. Posrijedi može biti iskustvo nečega na ovaj ili onaj način zapanjujućeg, ili složaja vjerovanja

⁵ Za dobar opći uvod u reformiranu epistemologiju, v. Kelly Clark, *Return to Reason* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1990).

o nečemu zapanjujućem. Razmišljajući jednoga dana o tome što je otkrio o zamršenosti, složenosti i krhkosti nekog fizikalnog, kemijskog ili biološkog procesa, čovjeka može obuzeti uvjerenje da se to nije naprosto razvilo već da je moralo biti stvoreno. Ili pak, poput Schleiermachera, jednoga dana počne sve oko sebe doživljavati ovisnim o nečemu posve drugoga reda.

Tako se u zbilji formiraju religijska vjerovanja. Ono što izlazi na vidjelo, pomiješano s plemenitim, uzvišenim i nadahnjujućim, tvori, ma kojim očima gledano, mnoštvo besmislica, često opakih i groznih besmislica – premda je naše stoljećé itekako jasno pokazalo da religija nema monopol na opake i grozne besmislice. Imajući cjelinu pred očima, čak će i religiozna osoba ćutjeti neku vezu s onima koji se osjećaju klonulima ili uznemirenim u perspektivi odvajanja žita od kukolja, i koji umjesto toga predlažu nametanje doksastićkog ideala svemu tome, bilo ono uzvišeno ili nisko.

Pogledajmo zašto se takvoj mjeri treba oduprijeti. Razmotrimo strukturu jednog stvarnog slućaja, onog Augustinovog. On ćuje dječji glas kako pjeva »uzmi i ćitaj, uzmi i ćitaj«. Nakon kratkog razmišljanja, nalazi to nelagodnim. Moćda vjeruje da je to nelagodno. Vjerojatnije je da *on to ćuje kao nelagodno*; to jest, doživljava to pod vidom pojma onog *nelagodnog*. Ubrzo mu pada na pamet da je to pojanje moćda dio igre, ali ne moće se sjetiti bilo koje takve igre. No to je zaista sporedno i ne pravi nikakvu razliku. On sluti da bi te rijeći, što god da je dijete navelo da ih pjeva, mogle odgovarati njegovu stanju; na taj naćin pojanje za nj poprima nelagodan znaćaj. A to u njemu oćito smjesta izaziva vjerovanje da mu se Bog obraća.

Ako je tome bilo tako – Augustinov je opis prekratak da bismo bili sigurni u vezi sa svim pojedinostima – proishodeće vjerovanje s obzirom na svoj naćin formacije svakako nije doraslo doksastićkom idealu. Vjerovanje koje se oblikuje u Augustina jest to da mu Bog govori. No ćinjenica koja mu je poznata jest ćinjenica da neko dijete pjeva »*tolle lege*«. Propozicionalni sadržaj tog vjerovanja ne odgovara ćinjenici koje je on bio svjestan. Je li ono, dakle, bilo posve utemeljeno na poznavanju? Ne, naravno, ako je stvoreno odmah. Ako je, pak, stvoreno na temelju nekog argumenta, to je zacijelo bio probabilistićki argument; nikakva deduktivnog dokaza nema na vidiku. No koji je to probabilistićki argument mogao biti, Augustin nam ne kaće. Zakljućivanje prema najboljem objašnjenju? Augustin je, prije nego što je izveo bilo kakve zaklućke u

smislu najboljeg objašnjenja, svakako trebao stupiti u kontakt s djetetom i upitati ga zašto je pjevalo »*tolle lege*«.

Pitanju označava li nedoraslost Augustinova vjerovanja doksastičkom idealu neki nedostatak u tom vjerovanju možda je najbolje pristupiti neizravno. Dvojica velikih Škota u osamnaestom stoljeću, David Hume i Thomas Reid, prvi su silovito i izravno napali doksastički ideal, dokazujući da je, kakve god bile filozofove sklonosti, naše ljudsko stanje takvo da nebrojena uvjerenja što ih gajimo, i bez kojih ne bismo mogli živjeti, niti su stvorena u skladu s doksastičkim idealom niti bi mogla biti tako stvorena. Reid je također ustvrdio da je doseg poznavanja mnogo širi nego što to tvrdi »put ideja«; u tome se iz osnova protivio Humeu. No s njime se posve slagao u tome da sam taj ideal mora biti odbačen.

Hume je iznimno žustro branio vjerovanja o budućnosti stvorena indukcijom. Njegova analiza formiranja vjerovanja je sljedeća: nitko nije rođen s dispozicijama za stvaranje induktivnih vjerovanja. Svi se mi, umjesto toga, rađamo s temeljnom dispozicijom za *stjecanje* dispozicija za stvaranje takvih vjerovanja. Takvo stjecanje funkcionira na sljedeći način: otkrivamo da su parovi događaja određenog tipa u pravilnom odnosu u našem iskustvu – primjerice, u našem iskustvu su događaji što ih tvore predmeti koji gube oslonac u pravilu povezani s padanjem tog predmeta. Naposljetku se, kada doživimo pojavu događaja jednoga od tih tipova, u nama neminovno stvara dispozicija da neminovno očekujemo pojavu događaja onog drugog tipa – to jest, da vjerujemo kako će se zbiti događaj tog drugog tipa. Kako bi osvijetlio način njihova stjecanja, Hume te dispozicije za stvaranje induktivnih vjerovanja opisuje kao »navike« i »običaje«.

Očito je da, sukladno Humeovoj analizi, induktivna vjerovanja ne služe kao primjeri doksastičkog ideala. Na djelu je zaključivanje iz nečega što se opaža; induktivno stvoreno vjerovanje o budućnosti na taj je način *zasnovano na* opažajnom iskustvu. No ono što objašnjava to zaključivanje nije (svijest o) poznavanju činjenice da je zaključak logički zasnovan na opaženim činjenicama; objašnjava ga upravo ta stečena navika – mogli bismo je nazvati »slijepom« navikom, budući da u nju nije uključeno nikakvo poznavanje.

Hume je bio itekako svjestan činjenice da će čitatelji prosvjedovati protiv njegova zaključka da je unutarnje djelovanje koje dovodi do tog zaključivanja slijepa navika, a ne poznavanje neke logički utemeljene činjenice. Mi, uostalom, vjerujemo da je priroda, s obzirom na taj aspekt, pravilna: da ispušteni predmeti uvijek padaju. Kada to vjerovanje

pridodamo našem vjerovanju da je neki predmet ispušten, pri čemu je potonje vjerovanje izazvano poznavanjem činjenice da je predmet ispušten, tada je susljedno vjerovanje da će taj predmet pasti zapravo logički zasnovano na tim vjerovanjima.

Ali kako smo, pita Hume, stekli vjerovanje da je priroda s obzirom na taj aspekt pravilna? To nije po sebi evidentna istina. To vjerovanje, dakle, mora nekako biti stečeno iz iskustva. Kako? Pa, uočili smo brojne slučajeve pravilnosti prirode u tom pogledu. *To* mora biti iskustvo koje dovodi do pojave tog općenitog vjerovanja. Ali pazite sada, kaže Hume: ono što *logički* slijedi iz zapažanja pravilnosti jest da nam taj mali odsječak prirode što smo ga iskusili nikad nije predočio protuprimjer toj pravilnosti (zanemarimo ovom prigodom sve primjere ispuštenih predmeta koji se dižu!). Iz toga, prema logici, ne slijedi da je priroda kao cjelina – neopažana kao i opažana – u tom pogledu pravilna. Ipak, potrebno nam je to općenitije načelo, ili nešto njemu nalik, ako vjerovanje da će *ovaj* predmet pasti ima biti zasnovano na poznavanju. No, naravno, nije nam poznata činjenica koja bi odgovarala propozicionalnom sadržaju vjerovanja da je priroda kao cjelina pravilna, budući da o prirodi kao cjelini – budućoj kao i prošloj i sadašnjoj, udaljenoj i bliskoj – nemamo iskustva. Tako se u induktivno stvorenim vjerovanjima poznavanje uvijek ispostavlja kao nedostatno. Za razliku od dva tipa vjerovanja koji tvore doksastički ideal, ona ne mogu u cijelosti biti utemeljena na poznavanju. Ona su temeljno drukčije vrste. Ipak, takva su vjerovanja nužna za ljudsko postojanje. Stoga se teza da su vjerovanja koja nisu dorasla doksastičkom idealu uslijed toga manjkava u tom smislu da bismo morali pokušati otkloniti tu manjkavost, ne može održati.

Reid je iznio istovrsnu tvrdnju glede vjerovanja zasnovanih na svjedočanstvu. Netko tvrdi da P; a ja, čuvši ga, povjerujem da je ustvrdio da P. Činjenica da sam povjerovao kako je on ustvrdio da P u meni izaziva vjerovanje da P. Kako da razumijemo *taj* način stvaranja vjerovanja – posve neobičan, kad o njemu razmislimo? Čini se ispravnim kazati kako je moje vjerovanje da P *utemeljeno na* njegovoj tvrdnji da P; no jesam li ja od svoga vjerovanja kako je on ustvrdio da P do svoga vjerovanja da P dospio *logičkim* zaključivanjem? Ako jesam, po svoj je prilici načelo prisutno u tome približno ovakvo: osobe te vrste koje govore o temama te vrste u toj vrsti situacije gotovo uvijek govore istinu. No kako sam ja došao do tog načela? Reid nas poziva da naročito razmotrimo slučaj djeteta: vjeruje li dijete svome roditelju u određenom slučaju zato što

zaključuje kako je u osam od deset navrata kada je govorio o toj vrsti pitanja u toj vrsti situacije roditelj govorio istinu, pa vjerojatno to čini i sada? Reidova je sugestija – koja bi zahtijevala opsežniju argumentaciju nego što je ja ovdje mogu iznijeti, ali koja mi se čini nedvojbeno točnom – da je našoj ljudskoj konstituciji urođeno *načelo lakovjernosti*, kako ga on naziva. Djelovanje tog načela usavršava se u životu svih nas, pa s vremenom više ne vjerujemo određenoj vrsti ljudi kad govore o određenoj vrsti teme u određenoj vrsti situacije, dok drugima vjerujemo čvršće no ikad; no u podlozi sveg tog usavršavanja jest činjenica da nam je svima urođena sklonost vjerovati u ono za što vjerujemo da nam ljudi govore. Ako je to točno, onda ovdje imamo još jedan primjer stvaranja vjerovanja koje se ne uspijeva uklopiti u doksastički ideal. U isti mah je vjerovanje u stvari na temelju kazivanja drugih tako fundamentalno za ljudsku egzistenciju te bi bilo apsurdno ustvrditi kako u vjerovanjima stvorenima djelovanjem načela lakovjernosti ima nečega manjkavog na način da bismo trebali ukloniti ta vjerovanja.

Vidljivo je zašto je doksastički ideal tako privlačan: nešto je zadivljujuće u vjerovanjima koja odgovaraju idealu – barem u onima koja odgovaraju prvom stupnju tog ideala. Vjerovanje izazvano poznavanjem činjenice kojoj odgovara propozicionalni sadržaj tog vjerovanja: što bi moglo biti bolje i u većoj mjeri zadovoljavajuće i umirujuće – kad samo ne bi bilo mimike! Vjerovanje izazvano poznavanjem činjenice da propozicionalni sadržaj vjerovanja za sobom povlače vjerovanja prve vrste: takvo vjerovanje samo malko manje zadovoljava. No sada valja istaknuti da takva vjerovanja nisu idealna *za nas ljude, u našoj situaciji*. Ono što se uzima kao *doksastički ideal* nije ideal *za nas*. Nedoraslost nekog vjerovanja rečenom idealu utoliko ne ukazuje na manjkavost koju bismo *mi ljudi* morali ukloniti, niti čak na manjkavost za koju bi bilo *poželjno* da je uklonimo. Naš ustroj stvaranja vjerovanja po svome urođenom djelovanju nije dorastao pretpostavljenom idealu, niti je moguće preinačiti to djelovanje tako da u cijelosti bude doraslo pretpostavljenom idealu. A čak i kad bi to bilo moguće, čak i kad bismo nekako uspjeli preudesiti naše stvaranje vjerovanja tako da ono uskladi svoje djelovanje s pretpostavljenim idealom, preostao bi nam odveć malen skup vjerovanja a da bismo mogli dalje živjeti.

Implikacije istinosno relevantnih zasluga za našu analizu su očite. Praksa koju je predložio Locke, a u čijoj je srži doksastički ideal, nije *univerzalno najbolji pristup* k istini; ona ne omogućuje nikakav pristup istinama o budućnosti što nam ga omogućuje induktivno zaključivanje.

Isto tako, taj je ideal irelevantan za prikaz *pouzdana stvorenih* vjerovanja; induktivno zaključivanje, zadržano u prikladnim granicama, nadalje je pouzdan tip tvorbe vjerovanja. On je irelevantan i za prikaz vjerovanja stvorenih *ispravnim funkcioniranjem* našega ustroja. Irelevantan je također za prikaz onoga za što smo *ovlašteni*, što nam je dopušteno vjerovati. Potrebni su nam prikazi istinosno relevantnih zasluga u vjerovanjima koji niječu doksastički ideal i razvijaju se ne predmnijevajući da zasluga o kojoj je riječ izostaje ako vjerovanje nije doraslo tom idealu. Zadnjih se godina pojavio niz takvih prikaza. Utoliko se može govoriti o »revoluciji« u epistemologiji – humeovsko-reidovskoj revoluciji.

Vratimo se sada religijskim vjerovanjima. Ranije sam kazao da je najdublji značaj novijeg razvoja u epistemologiji religije koji je postao poznat kao »reformirana epistemologija«, u njegovu inzistiranju na tome da nemogućnost religijskih vjerovanja obične osobe da se usklade sa zahtjevima doksastičkog ideala utoliko ne ukazuje na neku vrst nedostatnosti ili neprikladnosti tih vjerovanja ili osoba koje ih gaje. Sada možemo reći zašto »reformirana epistemologija« to tvrdi. Nije riječ o *ad hoc* tezi u pogledu religijskih vjerovanja, već prije o dijelu skorašnje »revolucije« u epistemologiji. Reformirana epistemologija stoji unutar reidovske tradicije. Religijska su vjerovanja u dobroj mjeri nalik induktivnim i vjerovanjima koja počivaju na svjedočanstvu, utoliko što potonja također ne pružaju primjer za doksastički ideal. No ta činjenica, kao što smo vidjeli, ne implicira ništa u vezi s prisustvom ili odsustvom istinosno relevantnih zasluga u takvim vjerovanjima; ona se pokazuje iz osnova irelevantnim zapažanjem.

5. Wittgensteinovska filozofija religije

Pomicanje s tog stupnja u povijesti epistemologije religije iziskivat će rad na dvama frontovima. Epistemolog religije će u prvom redu pokazati kako se opći prikazi uvjeta pod kojima su istinosno relevantne zasluge prisutne u vjerovanjima primjenjuju na specifični slučaj religijskih vjerovanja. A neka ovdje bude istaknuto kako reformirani epistemolog nipošto ne drži da su sva religijska vjerovanja bezostatno vjerodostojna, premda činjenica da neko religijsko vjerovanje nije doraslo doksastičkom idealu sama po sebi ne podrazumijeva da ovome nedostaje jamstva, ovlaštenja, pouzdane formacije, ili čega bilo, isto tako nije istina da u religiji sve prolazi. Drugo, epistemolog religije neće naprosto uzeti bilo koje opće prikaze koji su

slučajno u modi, već će sudjelovati u razvijanju tih općih prikaza. Pritom će inzistirati na tome da ti prikazi sadrže uvid u prisustvo (i odsustvo) istinosno relevantnih zasluga u *religijskim* vjerovanjima.

Kao što je ranije naznačeno, mišljenja sam da među religijskim vjerovanjima ne postoje samo ona kojima nedostaje jedna ili druga istinosno relevantna zasluga, već i ona koja ih posjeduju. Čini se da su neki filozofi suprotnog mišljenja, naime da su religijska vjerovanja posve – ili gotovo posve – lišena istinosno relevantnih zasluga. Filozof koji drži da ona nisu posve lišena takovih zasluga trebao bi pomno promisliti o tome što ti drugi imaju za kazati o toj stvari – a ovi o tome što o istome ima za reći on! No ako on i nakon toga smatra da su neka, premda ne sva, vjerovanja ovlaštena, da su neka, premda ne sva, pouzdano i/ili valjano formirana, i tako dalje, što mu je dalje činiti doli biti vjeran tim svojim reflektivnim uvjerenjima pri formuliranju općega prikaza? Isto tako mora on pri razvijanju općega prikaza biti vjeran svojim reflektivnim uvjerenjima u pogledu prisustva istinosno relevantnih zasluga u znanstvenim vjerovanjima, u umjetničkim vjerovanjima, u svakidašnjim vjerovanjima, i tako redom. Moguće je (iako ne i neizbježno) da ishod bude opći prikaz neprihvatljiv onima koji se s njim ne slažu po pitanju raspodjele istinosno relevantnih zasluga u jednoj ili drugoj od tih domena. No jedna od konzekvenci toga da se više ne djeluje pod pritiskom doksastičkog ideala jest ta da se epistemologija ima praktimirati kao nastojanje ne da se sudi, već prije da se osvjetljava svakidašnja praksa pravljenja sudova o spoznaji, ovlaštenju itd. u raznim sferama ljudskoga života; a oko takvih sudova postoje neslaganja.

Rad unutar te nove faze u epistemologiji religije dobro je započeo, ali ništa više od toga. Počeci se vide, primjerice, u knjizi *Opažanje Boga* Williama Alstona, u dva dosad izdana sveska *Jamstva* Alvina Plantinge, u *Božanskom diskursu* Nicholasa Wolterstorffa, u *Krepostima uma* Linde Zagzebski te u zajedničkoj knjizi što su je uredili Plantinga i Wolterstorff pod naslovom *Vjera i racionalnost*. No umjesto da pokušam sažeti te početke, dopustite da u sliku uvedem drugi suvremeni pokret u epistemologiji religije, onaj wittgensteinovski.⁶

⁶ Richard Swinburne, koji se ne pridružuje nijednom od tih dvaju pravaca, također je za posljednjih četvrt stoljeća značajno pridonio filozofiji religije. Swinburne se, međutim, nije usredotočio na *epistemologiju* religije; njegov se rad kreće u sklopu filozofske teologije te oko iznošenja argumenata za razne vidove teizma i kršćanstva. Njegov je rad otuda veoma nalik onome srednjovjekovnih filozofa-teologa – premda svakako nije posvećen njihovu projektu *scientiae*.

Wittgenstein nikad nije razvio neki trajan prikaz religije. Njegovi komentari o religiji raštrkani su po raznim njegovim djelima, a velik dio onoga što je o tom pitanju mislio dostupan nam je samo iz bilježaka slušača njegovih predavanja. Usto, mnogo od onoga što je govorio i mislio je zagonetno; u vezi s jednim od središnjih problema već neko vrijeme postoje dvije različite tradicije tumačenja među njegovim čitateljima i sljedbenicima. Razvidno je, međutim, da se Wittgenstein također oštro protivio svakom pokušaju nametanja doksastičkog ideala religiji. Pogledajmo kako se to protivljenje razvijalo u njegovu slučaju.

Wittgensteinov polemički suparnik bio je logički pozitivizam. U srcu pozitivističkog programa bio je pokušaj razgraničavanja onoga što se držalo dostojnim časnog naslova »znanosti« od svih oblika intelektualne djelatnosti koji se nisu držali dostojnima toga naslova, a koje se često nazivalo »metafizikom« u pogrđnom smislu. Pozitivisti su jasno davali do znanja da pod »metafizikom« ne razumiju samo ono što bi se uobičajeno nazvalo metafizikom, već i teologiju i religiju.

Kako se imalo provesti to razgraničenje? Pozitivisti su sugerirali da je ono što razgraničava »znanost« od »metafizike« činjenica da diskurs prve ima smisao, dok ga je diskurs potonje lišen. Ta je sugestija, dakako, iziskivala neko mjerilo *značajnosti*. Pozitivisti su iznijeli uvjet: neka čestica diskursa ima smisao onda i samo onda ako je ili analitički istinita ili lažna, ili ako je za nju moguća empirijska verifikacija ili disverifikacija.

Ubrzo nakon toga to je mjerilo prvi put izloženo; 1920-ih primijećeno je kako se čini da je posljedica tog mjerila ta da je etički diskurs lišen smisla; pa ipak, etički diskurs zacijelo ne treba baciti u kantu za otpatke zajedno s metafizikom i teologijom! Kao odgovor, pozitivisti su svome mjerilu dodali ograničenje: to mjerilo, kazali su, valja razumjeti kao mjerilo *kognitivne* smislenosti. Čestica diskursa je *ili istinita ili lažna* onda i samo onda ako zadovoljava to mjerilo. Taj dodatak mjerilu obvezao je pozitiviste da etički diskurs tumače kao da ovaj ne iznosi istinite/lažne tvrdnje; silovito su se poduhvatili razvoja takvog tumačenja.

Wittgenstein je bio duboko suprotstavljen pozitivističkom odbacivanju religije. Čini se da je on sam bio duboko religiozna osoba, premda nekonvencionalne vrste.⁷ Njegova su, pak, razmišljanja o religiji očito oblikovana sljedećim praktičnim načelom: ako neko tumačenje religije

⁷ V. biografiju Raya Monka, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (New York: Free Press, 1990).

čini religiju budalastom, besmislenom ili zastarjelom, to tumačenje valja smjesta odbaciti jer ono ne razumije o čemu govori. Svako tumačenje religije koje religijska vjerovanja shvaća kao objašnjenja ili predviđanja – kao da se ona nadmeću sa znanošću – napose valja smjesta odbaciti.

Krupno pitanje tumačenja oko kojega se razilaze Wittgensteinovi čitatelji i sljedbenici jest u tome na koji je način Wittgenstein predlagao da se odgovori na pozitivističko osporavanje religije. Jedno od tumačenja, kojemu sam i sâm sklon, jest da je Wittgensteinova strategija bila iskoristiti rascjep što ga je stvorio prepravljani pozitivizam: religijski je diskurs poput moralnog diskursa utoliko što nije kognitivan po karakteru; stoga je mjerilo kognitivne smislenosti neprimjenjivo. Religijsko »vjerovanje« i jezik koji se rabi da ga se izrazi, često slikovit po značaju, izražavaju pojedinčev religiozni oblik života te su ujedno njegova sastavnica. »Zašto jedan oblik života ne bi dosegao vrhunac u iskazu vjerovanja u Posljednji sud«, pita Wittgenstein (str. 58).⁸ Prema tome, verbalizirati neko religijsko »vjerovanje« znači izraziti, često slikovito, neki vid pojedinčeva religioznog oblika života, a u isti mah biti posvećen tom obliku života. Prema alternativnom tumačenju, Wittgenstein nije samo osporavao pozitivističko odbacivanje religije, već i pripadajuće mjerilo kognitivne smislenosti: religijski diskurs je kognitivno smislen, makar ne zadovoljavao pozitivističko mjerilo za takav diskurs.⁹

Prema potonjem tumačenju, postoje upadljive sličnosti između načina na koji Wittgenstein odbacuje doksastički ideal i načina na koji to čini reformirana epistemologija, pri čemu je glavna razlika u tome da Wittgenstein više govori o tome što razlikuje religijska vjerovanja od ostalih, dok reformirani epistemolog više govori o tome što izaziva religijska vjerovanja. Prema prvom tumačenju takve sličnosti u dobroj mjeri zasjenjuje

⁸ Navodi su preuzeti iz *Wittgenstein's Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief* [Wittgensteinova predavanja i razgovori o estetici, psihologiji i religijskom vjerovanju] (b. d.). Oznake stranica umetnute u tekst odnose se na tu knjigu.

⁹ Dobra formulacija potonjeg tumačenja može se naći u 7. i 8. poglavlju knjige Hilaryja Putnama, *Renewing Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992). Najistaknutiji Wittgensteinov sljedbenik koji je zastupao kognitivističko tumačenje religijskog vjerovanja bio je O. K. Bouwsma. V. naročito njegovu knjigu *Without Proof or Evidence* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1984). Najistaknutiji sljedbenik koji zastupa ne-kognitivističko tumačenje jest D. Z. Phillips. Među brojnim njegovim knjigama, v. osobito *Religion without Explanation* (Oxford: Blackwell, 1976).

ta temeljna razlika, pa dok reformirani epistemolog tumači da religijski vjernik, kad kaže, recimo, »Bog je stvorio svijet«, iznosi tvrdnju o tome kako sa stvarima stoji (tvrdnju istinito/lažno), wittgensteinovac tumači da ovaj ne čini ništa takvo.

Ovdje se ne možemo latiti rješavanja tog problema tumačenja (kao niti pitanja imaju li religijska vjerovanja propozicionalni sadržaj); dopustite mi da umjesto toga naprosto navedem odlomke one vrste što ih obje strane uzimaju kao središte svoga tumačenja. Prvo, nekognitivističko tumačenje.

Wittgenstein inzistira na tome da ne-vjernik ne *proturječi* vjerniku. To se očito tumači time da on ne proturječi vjerniku zato što vjernik nije iznio ništa čemu *bi se moglo* proturječiti: vjernik nije izrekao nikakav sud.

Pretpostavimo li da netko vjeruje u Posljednji sud, a ja ne, znači li to da ja vjerujem u suprotno od njega, upravo da takvog čega neće biti? Ja bih tada rekao: »Uopće ne, ili ne uvijek.«

Pretpostavimo da kažem kako će tijelo istrunuti, a netko drugi kaže: »Ne. Čestice će se spojiti za tisuću godina, i ti ćeš uskrsnuti.«

Kaže li netko: »Wittgensteine, vjeruješ li ti u to?«, ja bih rekao: »Ne.«
»Proturječiš li ti tom čovjeku?« Rekao bih: »Ne.« (str. 53)

Dodajmo tome sljedeći odlomak, u kojemu Wittgenstein sugerira da biti religijski vjernik znači živjeti s određenim »slikama« i biti vođen njima:

Moglo bi vas iznenaditi da onima koji vjeruju u Uskrsnuće ne proturječe oni koji kažu: »Pa, moguće.«

Vjerovanje ovdje mnogo više igra ovu ulogu: pretpostavimo da kažemo kako je uloga određene slike ta da me trajno opominje, ili ja stalno mislim na nju. Golema bi razlika tu bila između ljudi kojima je ta slika neprestano u prvom planu i drugih koji je jednostavno uopće nisu upotrijebili. (str. 56)

I napokon ovaj, u kojemu su te dvije ideje združene:

Uzmite dvoje ljudi, od kojih jedan govori o svome ponašanju i o tome što mu se događa u smislu nagrade i kazne, a drugi ne. Ti ljudi misle posve različito. Ipak, još ne možete reći da oni vjeruju u različite stvari.

Pretpostavimo da je netko bolestan i kaže: »Ovo je kazna«, a ja kažem: »Kad sam bolestan, uopće ne razmišljam o kažnjavanju.« Ako

vi kažete: »Vjerujete li u suprotno?« – to možete nazvati vjerovanjem u suprotno, ali to je posve različito od onoga što bismo uobičajeno nazvali vjerovanjem u suprotno.

Ja mislim različito, na različit način. Govorim si različite stvari. Imam različite slike. (str. 55)

Dok ovi odlomci jasnim nekognitivističkim tonom razlikuju religijska vjerovanja od ostalih pod vidom njihova značaja i funkcije, odlomci lišeni tog tona razlikuju religijska vjerovanja od ostalih pod vidom odlučnosti s kojom se gaje.

Pretpostavimo da je netko to učinio svojim vodičem u životu: vjerovanje u Posljednji sud. Što god činio, to mu je pred očima. Kako da, u neku ruku, znamo treba li reći kako on vjeruje da će se to dogoditi ili ne vjeruje?

Nije dovoljno pitati ga. Vjerojatno će reći da ima dokaz. No on ima ono što biste mogli nazvati nepokolebljivom vjerom. Ona će se pokazati, ne rezoniranjem ili pozivanjem na uobičajene razloge za vjerovanje, već prije time što regulira cijeli njegov život.

To je mnogo snažnija činjenica – odricanje od užitka, stalno pozivanje na tu sliku. To se u stanovitu smislu mora nazvati najčvršćim vjerovanjem od svijuju, jer taj čovjek radi toga riskira, što ne bi činio radi stvari koje su za nj daleko bolje utemeljene. Premda razlikuje stvari koje su dobro utemeljene i one koje to nisu. (str. 53-54)

Ista misao nastavlja se u sljedećem odlomku. Sporovi u religiji

čine se posve drukčijima od bilo kakvih normalnih sporova. Razlozi se čine posve drukčijima od normalnih razloga.

Oni, na neki način, nemaju nikakve dokazne snage.

Stvar je u tome da bi, kad bi bilo dokaza, to zapravo razorilo cijeli posao.

Sve što uobičajeno zovem dokazima ne bi ni najmanje utjecalo na mene.

Pretpostavimo, recimo, da poznajemo ljude koji predviđaju budućnost, prave prognoze za godine i godine unaprijed, i da oni opišu neku vrst Posljednjeg suda. Čudnovato je da, čak i kad bi bilo takvog nečeg, i čak kada bi to bilo uvjerljivije nego što sam ja to opisao, vjerovanje u taj događaj uopće ne bi bilo religijsko vjerovanje.

Pretpostavimo da bih se morao odreći svih užitaka zbog takvog predviđanja. Učinim li to i to, netko će me za tisuću godina baciti u oganj itd. Ne bih se pomaknuo s mjesta. Najbolji znanstveni dokazi naprosto su ništa...

Čovjek bi se borio za svoj život da ga ne odvuču u vatru. Nema indukcije. Strepnja. To, takoreći, tvori dio biti vjerovanja.

To je dijelom razlog zašto ne ulazite u religijske sporove, oblik spora u kojem je jedna osoba *sigurna* u nešto, a druga kaže: »Pa, moguće.« (str. 56)

I napokon ovo:

U religijskom govoru koristimo izraze poput: »Vjerujem da će se to i to dogoditi«, i koristimo ih drukčije nego što ih koristimo u znanosti.

Premda smo u iskušenju misliti da to činimo. Jer govorimo o dokazima, i govorimo o dokazima na temelju iskustva.

Čak bismo mogli govoriti o povijesnim događajima.

Kaže se da kršćanstvo počiva na povijesnom temelju...

Ono ne počiva na povijesnom temelju u smislu da bi uobičajena vjerovanja u povijesne činjenice mogla služiti kao osnova.

Ovdje imamo posla s vjerovanjem u povijesne činjenice različitim od vjerovanja u obične povijesne činjenice. Makar im se ne pristupa kao povijesnim, empirijskim sudovima...

Imamo ljude koji tim dokazima pristupaju na različit način. Oni zasnivaju stvari na dokazima koji bi, uzeti na drugi način, djelovali krajnje krhko. Na tim dokazima zasnivaju neizmjerne stvari. Trebam li ih nazvati nerazumnima? Ne bih ih nazvao nerazumnima.

Rekao bih da svakako nisu *razumni*, to je očigledno. (str. 57-8)

U posljednjem odlomku (i u mnogim drugima) najavljena je tema koja je postala karakterističnom za Wittgensteinove sljedbenike. U religiji baratamo drukčijim kriterijem *razložnosti* – a po svoj prilici i ostalih doksastičkih vrijednosti – od onoga kojim baratamo u znanosti i običnom životu. Često se drži kako wittgensteinovci tvrde da su religijske jezične igre posve odijeljene od ostalih jezičnih igara: razmatranja koja izviru izvan religioznog oblika života naprosto su irelevantna za religijsko vjerovanje te ne važe ni za niti protiv njega. Uopće nije očigledno što ovdje valja shvatiti kao »unutar« a što kao »izvan«; primjerice, je li op-

tužba da je neki par religijskih vjerovanja proturječan – postavka koja dolazi iz religioznog oblika života ili izvan njega? No ostavimo to po strani; D. Z. Phillips, najistaknutiji među današnjim wittgensteinovcima, jasno tvrdi kako ne smatra da su postavke izvedene iz nutrine religioznog oblika života *per se* irelevantne za taj oblik života i njegovu jezičnu igru.¹⁰ Stoga je možda najbolji način razumijevanja wittgensteinovaca, barem s obzirom na kognitivističko tumačenje, taj da su oni *pluralisti* kad je riječ o kriteriju prisustva odnosno odsustva raznih istinosno relevantnih zasluga u vjerovanjima: kriteriji u religiji različiti su od onih u znanosti, različiti od onih u umjetnosti, različiti od onih u etici, i tako dalje. Da navedemo Wittgensteina: »Je li nešto zabluda ili nije – ono je zabluda u određenom sustavu. Baš kao što je nešto zabluda u određenoj igri a u drugoj nije« (str. 59). Ako je to ispravno tumačenje, onda je posrijedi još jedna točka razilaženja između wittgensteinovaca i »reformiranih epistemologa«. (Naravno, prema ne-kognitivističkom tumačenju, »razložnost« itd. čak niti ne dodiruje *istinosno relevantne* zasluge kad se rabi u religijskim jezičnim igrama.)

6. Alston o poznavanju Boga

Glavna tema moje rasprave bila je uloga onoga što sam nazvao »doksastičkim idealom« u epistemologiji religije. Opisao sam njegovu pozitivnu ulogu u srednjovjekovnih filozofskih teologa te u paradigmatičke figure prosvjetiteljstva, Johna Lockea, i ustvrdio sam da je ono temeljno za dva glavna novija pravca u epistemologiji religije, wittgensteinizam i reformiranu epistemologiju, to što su, svaki na svoj način, odbacili nametanje tog ideala religijskom vjerovanju. Razmotrimo na kraju važan noviji doprinos epistemologiji religije, u kojemu se ne napada toliko sam doksastički ideal koliko teza, obično spojena s tim idealom, da Bog ne može biti predmet poznavanja. Doprinos što ga imam na umu jest knjiga Williama P. Alstona *Opažanje Boga: epistemologija religioznog iskustva*.¹¹

Gotovo je stvar konsenzusa među filozofima bila da mi ljudi, ovdje u ovom životu, ne poznajemo Boga. Bog nikad nije intuitivski sadržaj

¹⁰ V. osobito D. Z. Phillips, *Belief, Change, and Forms of Life* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1986).

¹¹ Ithaca: Cornell University Press, 1991. Oznake stranica bit će umetnute u tekst.

naših mentalnih radnji; Bog nam se nikad ne predočuje, nikad se ne pojavljuje pred nama. Oni koji su, poput Lockeja, prihvatili »put ideja«, držali su, dakako, da Bog dijeli tu sudbinu s ljudskim bićima koja nisu ja te s materijalnim predmetima. S obzirom na taj polu-konzensus, filozofi su religiozno iskustvo obično analizirali ili kao neku posebnu vrst subjektivnog iskustva iz kojega opažatelj izvodi zaključke o Bogu, onom beskonačnom i tome slično, ili kao opažanje kakva običnog predmeta ili osobe pod vidom nekog navlastitog religijskog pojma.

Alston tvrdi da se najplauzibilnija analiza tipična mističkog iskustva sastoji u tome da osoba *opaža* Boga. A što se tiče strukture opažanja, Alston pristaje uz ono što naziva »teorijom pojavljivanja«, koju objašnjava ovako: »To da S opaža X znači naprosto da se X javlja S-u kao to i to.« To jest da se X pruža ili predočuje S-ovom iskustvu kao to i to. Vjerovanja o Bogu što bi ih tradicionalni filozof iznio kao primjere koji zadovoljavaju doksastički ideal bila su vjerovanja gajena na temelju zadovoljavajućih argumenata. Novost Alstonova doprinosa je u tome što on kao primjere tog ideala navodi vjerovanja koja se *gaje neposredno*.

Ili se barem tako čini. Jer nije sve sasvim onako kakvim se pojavljuje. Premda Alston naziva opažanje načinom *izravne* svijesti o predmetu, ono je ipak, prema njegovu gledištu, *posredovana* izravna svijest, za razliku od svijesti o vlastitim mentalnim stanjima, koja je *neposredovana* izravna svijest. »Naša vlastita stanja svijesti«, kaže Alston, »dana su nam s maksimalnom neposrednošću, a ne *kroz* bilo što. Dočim u izravnom opažanju vanjskih predmeta, iako se ne predočuje *kroz opažanje* bilo čega drugog, predmet se predočuje *kroz* mentalno stanje različito od predmeta iskustva, kojega stanja možemo postati izričito svjesni na izravni način« (str. 21).

Glavna pitanja tumačenja ovdje su sljedeća: koja su to posredujuća mentalna stanja, u kakvom su odnosu spram opažanog predmeta, i kako da shvatimo posredovanu svijest o nekom predmetu *kroz* vlastitu neposrednu svijest o vlastitim mentalnim stanjima? Kad je riječ o tim važnim pitanjima, Alston je netipično zagonetan. Ono pod vidom čega se neki predmet *predočuje* jest njegova *pojavna kakvoća*: »osjetilno iskustvo je u bitnome stvar 'pojavljivanja' ili 'predočavanja' nečega što ima određenu pojavnu kakvoću subjektu S« (str. 56). Pojavna je kakvoća, pak, subjektov modus svijesti kad opaža objekt, pri čemu je taj modus svijesti, dakako, različit od objekta: modus svijesti u opažanju, u razlici spram objekta, »u najosnovnijem je... obilježen onim *kao što* se objekt pojavljuje – kao nešto dobro i moćno, puno ljubavi, ili kako god« (str. 23).

Ali ako se, u opažanju, način na koji se objekt *predočuje* sastoji od pojedinčeva modusa svijesti kad opaža taj objekt, i ako smo svjesni tog modusa svijesti, što nam preostaje čega možemo biti svjesni u objektu? Navodno smo svjesni objekta *kroz* našu svijest o opažajnom mentalnom stanju; no čini se kao da je to mentalno stanje u sebe upilo sve čega uopće možemo biti svjesni. Zastupa li, dakle, Alston tvrdnju da je pojedinac u mističkom iskustvu svjestan Boga i činjenicâ kojih je Bog sastavni dio? Posve je razvidno da mu je to bila nakana. No čini li on to doista, ostaje mi nejasno.

Četvrti dio

Novi pravci

Feministička epistemologija

Helen E. Longino

Feministička je epistemologija i paradoks i nužnost. Epistemologija je istraživanje visokog stupnja općenitosti o značenju pretenzija i pripisivanja znanja, o uvjetima mogućnosti znanja, o naravi istine i obrazloženja, i tako dalje. Feminizam je obitelj raznih stajališta i istraživanja obilježenih zajedničkim sociopolitičkim interesima i usredotočenih na ukidanje spolnih i rodni nejednakosti. Koja bi, dakle, moguća relacija mogla postojati između ta dva skupa djelatnosti? Nadalje, feminističko istraživanje završava u supstancijalnim tvrdnjama i analizama u čiju adekvatnost i ispravnost feministkinje vjeruju da mogu uvjeriti ne-feministe i ostale feministe. Kako bi se takvo uvjeravanje moglo postići bez nekih vrlo općenitih i zajedničkih koncepcija znanja i racionalnosti za postavljanje temeljnih pravila u kojima će se odviti uvjeravanje? Može li to biti išta drugo osim opće i jednoobrazno primjenjive epistemologije? Feministička epistemologija predstavlja oksimoron. S druge strane, feministički su istraživači dokazali rodnu pristranost koja prožima većinu drugih akademskih disciplina, rodnu pristranost izraženu u posebnim zahtjevima i omogućenu prvim načelima discipline. Iskustvo žena postalo je nevidljivo ili iskrivljeno, kao i rodni odnosi. Koje razloge imamo za vjerovanje da bi filozofija i njezine subdiscipline mogle biti imune od toga? I kako bi feministkinje mogle provoditi filozofsko istraživanje a da ne podvrgnu našu vlastitu disciplinu i njezine poddiscipline istoj vrsti istraživačke provjere kojoj su druge feministkinje već podvrgle svoje discipline? Doista, budući da tradicionalne akademske discipline počivaju na filozofskim pretpostavkama, koje su vjerojatno sadržane u seksističkim i androcentričkim ishodima, mi imperativno moramo postupati tako. Feministička epistemologija je nužnost.

Moguće je da nešto od ozračja paradoksalnosti dolazi otuda što se »feminističko« zamišlja kao da modificira »epistemologiju« a ne »epistemologa«. Mi feministi ne smijemo prestati biti feministi kad se otpočne filozofirati niti pak možemo u potpunosti napustiti ograničenja i aspiracije filozofije. Što su one zapravo, to je dakako i samo filozofski predmet, tako da ne trebamo očekivati da će feminističko bavljenje filozofijom ostaviti nedirnutima koncepcije filozofije ili njezine ključne pojmove. Feministički epistemolozi se bore za zajedničku stvar na različitim točkama spajanja s drugim filozofima koji odbijaju ili su kritični prema tekućim glavnim strujama zapadne filozofije, primjerice, s marksistima i pragmatičkim filozofijama, afričkim i afroameričkim filozofima, kao i s onim filozofima koji slijede nove smjerove sa starim ili već poznatim sredstvima, na primjer, s naturalizatorima, socijalizatorima i kontekstualizatorima u filozofiji.

U ovom ću eseju najprije ocrtati pozadinu iz koje je potekao feministički rad u epistemologiji. Potom ću dati pregled nekih od izrazito feminističkih priloga ponovnom promišljanju subjekta znanja i epistemološkog opravdanja. U četvrtom odjeljku ovog teksta branit ću od nekih kritika onaj pravac argumentacije koja se tiče konteksta i opravdanja, i na kraju ću dati nekoliko opaski o posljedicama ozbiljnog uvažavanja epistemologije ili prakse feminističkog bavljenja epistemologijom za naše koncepcije same filozofske epistemologije.

1. Pozadina

Feministički filozofi okrenuli su se epistemologiji nakon bavljenja prazninama u etici te socijalnoj i političkoj filozofiji. Karakter te pažnje prema epistemologiji nosi tragove svojih višestrukih izvora. Oni uključuju teme postavljene u feminističkoj kritici znanosti, feminističkom čitanju povijesti filozofije i istraživanja u psihologiji odgoja kao i bavljenje polazištima i pretpostavkama analitičke epistemologije.

Feministička kritika prirodnih znanosti imala je najveći utjecaj na znanosti o životu iako određeni rad postoji i u fizikalnim znanostima.¹

¹ Evelyn F. Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press, 1985) i *Secrets of Life, Secrets of Death* (New York: Routledge, 1992); Sharon Traweck, *Beamtimes and Lifetimes* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988); Margaret Wertheim, *Pythagoras's Trousers: God, Physics, and the Gender Wars ...*

U znanostima o životu reprezentacija predmeta koji je eksplicitno rodno obojen postala je očigledna meta kritike, međutim, feminističko razotkrivanje rodnihi metafora u analizi prirodnih procesa i prirode znanstvene spoznaje postalo je vrlo utjecajno u postavljanju tema za feminističke epistemologe. Donna Haraway, Ruth Bleier, Ann Fausto-Sterling i Ruth Hubbard analizirale su utjecaj roda na istraživanja primata, etologije i ljudske biologije.² Jedna od ranihi tema feminističkog bavljenja bila je konzistentna reprezentacija mužjaka određene vrste kao dominantnih i onih koji posjeduju značajke društvene vrijednosti višeg stupnja nego ženke. Ako bi to bio ishod »dobre znanosti«, onda, tako je glasio argument, nešto mora da nije u redu s »dobrom znanošću«. Je li prihvatljiva metodologija donosila takve rezultate ili su društvene i političke predrasude sprečavale znanstvenike da djelotvorno upotrijebe dobre metodologije?

Identificiranje rodnihi metafora i njihove uloge u znanstvenim teorijama postavilo je još oštrije to pitanje. Evelyn Keller je pokazala kako je vjerovanje u molekulu-gospodara oblikovalo istraživanja u staničnoj i razvojnoj biologiji i u genetici.³ Usmjerala je također pažnju na trostruku povezanost ideologija mužskosti, nadzora nad prirodom i znanstvene spoznaje, koristeći psihoanalitičku teoriju predmetnog odnosa kako bi dokazala da su standardne koncepcije znanstvene objektivnosti ugrađene ili oblikovane preko ideala mužskosti.⁴ Keller dokazuje da je naše spoznajno usmjerenje pod utjecajem osjećanja. Tipični muški psihosocijalni razvoj završava u stavu »statičke autonomije«, obilježene strogim razdvajanjem između sebe i svijeta. Ovo se prenosi u spoznajnu orijentaciju »statičke

... (New York: Random House, 1995); Karen Barad, »Meeting the Universe Halfway«, u: Lynn H. Nelson i Jack Nelson (ur.), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1996), str. 161-94; Kristina Rolin, »Gender, Emotion, and Knowledge in Science«, doktorska disertacija, Department of Philosophy, University of Minnesota, 1996; Mary Tiles, »A Science of Mars and of Venus?«, *Philosophy* 62 (1987): 293-306.

2 Ruth Bleier, *Science and Gender* (New York: Pergamon Press, 1984); Ann Fausto-Sterling, *Muthos of Gender* (New York: Basic Books, 1985); Donna Haraway, *Primate Visions* (New York: Routledge, 1989).

3 Evelyn F. Keller, *A Feeling for the Organism* (New York: W. H. Freeman, 1983) i *Refiguring Life* (New York: Columbia University Press, 1995). Vidi također Emily Martin, »Egg and Sperm«, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 16, br. 3 (1991), i Bonnie Spanier, *Im/Partial Science: Gender Ideology in Molecular Biology* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1995).

4 Keller, *Reflectons on Gender and Science*, str. 77 id.

objektivnosti«, obilježenu pretjeranim i nasilnim održavanjem distance između spoznavatelja i predmeta spoznavanja i poistovjećivanjem znanja s dominacijom. Koristeći se za ilustraciju svoje teze otporom i konačnom pobjedom istraživanja o genetičkim transpozicijama genetičarke Barbare McClintock, Keller tvrdi da je potreba za održavanjem distance i spoznavanja putem nadzora proizvela manjkavo shvaćanje prirodnih procesa. Ona potom zagovara alternativno shvaćanja objektivnosti – kao fleksibilno i sposobno za kretanje između distance i intimnosti.

Kritika Evelyn Keller na račun onoga što ona uzima kao standardno shvaćanje objektivnosti i njezino zagovaranje oblika empatičkog poistovjećivanja s predmetima proučavanja kod Barbare McClintock donijela je teme objektivnosti i relacije između subjekta i objekta na stol feminističkih teoretičarki, uključujući filozofkinje. Njezino postavljanje studija slučajeva, kao onih Barbare McClintock, i svog vlastitog istraživanja o nakupinama blatnog gliba unutar šireg okvira dalo je naslutiti da bi mogao postojati usporediv okvir za razumijevanje konvergencija konvencionalnih rodnih stereotipa i znanstvenog prikazivanja rodnih odnosa. Feministička kritika znanosti izazvala je feminističke filozofkinje da se pozabave vezama između teorija kao što je empirizam i ponavljanja rodnih stereotipova na mnogim razinama znanstvenog istraživanja, koje se smatra štetnima i iskrivljujućima.

Osim takvoga rada u prirodnim znanostima feminističke stručnjakinje su i u društvenim znanostima ponovno odredile epistemološke pojmove u svojim disciplinama. Sociologinja Dorothy Smith dokazivala je da muškarci i žene doživljavaju svijet posve različito, budući da muškarci susreću svijet već obrađen u obliku već pripremljenih jela ili opranog rublja, ili poredanih podataka i sumariziranih statistika, dok je ženski posao bilo obrađivanje sirove tvari svijeta, poput hrane i prljavog rublja, svjedočenja ispitanih subjekata, u oblik prikladan za trošenje i upotrebu.⁵ To shvaćanje o postojanju temeljne razlike u iskustvu muškaraca i žena opsjeda feminističko promišljanje spoznaje, premda više nije jasno da razlika, koju sam upravo ocrtala, odražava jasnu spolnu podjelu spoznajnog rada. Umjesto toga moglo bi se govoriti o položaju u rodnoj podjeli rada i o položaju u susretanju i obrađivanju sirovih podataka kao o feminiziranoj poziciji bez obzira na anatomske spol osobe na tom položaju,

⁵ Dorothy Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* (Boston: Northeastern University Press, 1988).

te o položaju preuzimanja, raspolaganja i određivanja kako će se ta sirova građa obraditi, kao o maskuliniziranoj poziciji.⁶

Politički znanstvenici osjetili su također potrebu za teorijom spoznaje koja bi im omogućila da odbace političke teorije koje sankcioniraju dominaciju nad ženama i da unaprijede teorije koje zastupaju jednakost. Sociolozi i politolozi označavaju pozitivizam (ponekad empirizam) kao svog filozofskog neprijatelja. Posebna gledišta koja odbacuju jesu ona što ih zastupaju prominentni teoretičari u svojim disciplinama, najčešće inačici devetnaestostoljetnog pozitivizma Augustea Comtea, labavo povezana s filozofskim pokretom u 20. stoljeću, poznatim kao logički pozitivizam. Do one mjere u kojoj se logički pozitivizam shvaća kao nositelj znanstvenog pogleda na svijet i napose socijalnih znanosti sredine 20. stoljeća, on je postao doktrina koju treba odbaciti i za koju treba pronaći alternativu.⁷ Rezultat toga je da je znatan dio ranih radova koje nazivamo feminističkom epistemologijom zapravo rad feminističkih društvenih znanstvenika i političkih teoretičara koji su trebali alternativna objašnjenja spoznaje i opravdanja da bi odbacili pretpostavke u svojim disciplinama koje su predstavljale prepreke nužnim promjenama.

Shvaćanje da su epistemološki pojmovi obojeni maskulinim ideologijama zadobila je daljnju podršku kroz istraživanja iz povijesti filozofije. Nisu samo ženski filozofi isključeni iz kanona, nego su filozofi koji zaposjedaju središnje mjesto u njoj ismijavali žensku intelektualnu sposobnost i nudili analize pojmova, poput umnosti, koji se oslanjaju na stereotype muškosti. Knjiga Genevieve Lloyd *Muškarac uma*, povlači tragove povezivanja muškosti i umnosti u djelima filozofskim od Platona do Kanta i Hegela.⁸

6 Za pristupe rodu koji podržavaju tu analizu vidi Rachel Hare-Mustin i Jean Maracek (ur.), *Making a Difference: Psychology and the Construction of Gender* (New Haven: Yale University Press, 1990). Vidi također Phyllis Rooney, »Methodological Issues in the Construction of Gender as a Meaningful Variable in Scientific Studies of Cognition«, u: David Hull, Mickey Forbes i Richard Burian, *PSA 1994*, Vol. 2 (East Lansing, MI: Philosophy of Science Association, 1995).

7 Odnos između filozofskih učenja i disciplinarnih metodologija veoma je složen. Suvremena istraživanja povijesti pozitivizma 20. stoljeća pokazuje da se on može čitati kao puno nakloniji bavljenjima feministkinja nego što se ranije mislilo. Vidi Nancy Cartwright, Jordy Cat i Thomas Uebel (ur.), *Between Science and Politics: The Philosophy of Otto Neurath* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), i Ronald N. Gieve i Alan Richardson (ur.), *Origins of Logical Empiricism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).

8 Genevieve Lloyd, *The Man of Reason* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984).

Phyllis Rooney analizira maskulinizaciju uma pomoću metafora u djelima suvremenih filozofa.⁹ Identifikacija tih uzajamno podupirućih poteza (um je muški; muškost uključuje um) potiče sumnju da su naslijeđeni epistemološki pojmovi zapadne filozofije previše ograničeni dvostrukim – epistemološkim i političkim – zadatkom koji moraju ispuniti. Elisabeth Lloyd je, u nešto drugačijem stilu, analizirala višestruko značenje »objektivnosti« i dokazala mnogoznačnosti u tome pojmu koji leži u temelju mnogih odgovora glavnih današnjih filozofa na feminističke analize.¹⁰ Ima dakle još mnogo posla u analiziranju epistemičkog vrednovanja u slobodi od ograničenja dvostrukog zadatka.

Konačno, rad na psihologiji odgoja pokazao je da pristup učenju i rješavanju problema može biti rodno uvjetovan, da stjecanje rodnog identiteta i normi rodnog ponašanja mogu uključivati i stjecanje rodnih normi spoznavanja. Psihologinja Carol Gilligan kritizirala je objašnjenje moralnog razvoja svoga kolege Lawrencea Kohlberga kao odviše oslovnjeno na obrazac dobiven iz muških primjera (iz kojih su izbačeni odstupajući ženski odgovori).¹¹ Kohlbergovo objašnjenje naglašava nezavisnost i pravilno odlučivanje kao potpuno obilježje moralne zrelosti, dok je Gilligan ustanovila alternativni obrazac koji dolazi do vrhunca u relacionalno određenom samoodlučivanju koje se prije upravlja odmjerenjem odgovornosti nego pravilima. Te teme su u suglasju s gledištem Kellerove da naučeni oblik muškosti uključuje koncepciju znanstvene spoznaje koja sadržava odvajanje i razmak od predmeta znanja kao i nadzor nad njima, dok naučeni oblik ženskosti sadržava modus odnošenja prema drugima putem poistovjećenja, uključujući i predmete znanja. Psihologinja odgoja Mary Belenky i njezine kolege sugeriraju da žene uče prije kroz povezivanje nego kroz razdvajanje, tj. da žene stječu znanje prije kroz iskušavanje povezanosti i odnošenja prema predmetima spoznaje nego kroz razliku prema njima.¹² Nazvati to *načinom spoznavanja*, povlači za sobom, dakako, pitanje »Što je znanje?« Osim toga, rad Mary Belenky doveden

⁹ Phyllis Rooney, »Gendered Reason: Sex Metaphor and Conceptions of Reason«, *Hyppatia* 6, br. 2 (1991): 77-103, i »Rationality and the Politics of Gender Difference«, *Metaphilosophy* 26, br. 1-2 (1995): 22-45.

¹⁰ Elisabeth Lloyd, »Objectivity and the Double Standard for Feminist Epistemologists«, *Synthese* 104 (Sept. 1995): 351-81.

¹¹ Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge: Harvard University Press, 1982).

¹² Mary Belenky, Blythe Clinchy, Nancy Goldberger, Jill Tarule, *Women's Ways of Knowing* (New York: Basic Books, 1986).

je u pitanje kao odviše oslonjen na ograničen uzorak i ne doista angažiran u kontroliranom usporednom istraživanju muškaraca i žena. No ipak, njihov rad ima velik utjecaj među feminističkim odgajateljima, a zbog povezanosti s drugim pravcima istraživanja, i među feminističkim znanstvenicima koji traže alternativne načine mišljenja o spoznaji.¹³

Sve to služi kao pozadina na kojoj je refleksija o spoznaji postala imperativ za feminističke filozofe: to je povijest naše vlastite discipline u svojatanju spoznajnih sposobnosti ili onoga što se prikazivalo kao njihov najrazvijeniji oblik za muškarce, ili povijest rodnog zaposjedanja tih sposobnosti na taj način da je njihovo izražavanje kroz žene neprikladno ili čudovišno; tvrdokornost rodno uvjetovanih i androcentričkih obrazaca opisa i objašnjenja u prirodnim znanostima; načini teoretizacije u bihevioralnim i društvenim znanostima koji čine žene nevidljivima u smislu društvenih i socijalnih činilaca, a njihovo podređivanje neizbježnim i prirodnim. Feministički filozofi pitaju koje koncepcije spoznaje i spoznavatelja podržavaju ili olakšavaju takve analize? Postoje li koncepcije spoznaje koje sprečavaju seksističke poteze? Postoje li pojmovi opravdanja koji pokazuju zašto su se reprezentacije roda, pronađene u prirodnim, društvenim i bihevioralnim znanostima činile ispravnima, a ipak to nisu bile? Kako je znanje poprimilo rod i može li se ga se osloboditi? Kako se moraju iznova promisliti koncepti istine, umnosti, objektivnosti, izvjesnosti itd. da bismo ih oslobodili te mrlje maskulinizma? To je vrlo osjetljiv zadatak. Kulturno naslijeđe koje se čini toliko problematičnim pojavljuje se tako u svjetlu epistemičkih pojmova i oblika vrednovanja koji su također naslijeđeni iz naše tradicije, na primjer, pojmovi istine i objektivnosti. Izgleda da su na krivom putu samo neka nagađanja o pojmovima i stavovima ili možda pristrani i povijesno uvjetovani sadržaji pojmova, a ne toliko cijele tradicije. U tom slučaju, potrebno je brižno razlučivanje onoga što bi trebalo zadržati, što bi trebalo preoblikovati, a što odbaciti u epistemološkoj tradiciji. Feministička epistemologija je kao i sva ostala filozofija. Pojedine teme se preuzimaju i razmatraju iz različitih uglova, analiziraju na natjecateljski, konkurentski način. Izvjesni problemi izrone kao središnji, predmet su brige neko vrijeme i onda opet padnu u pozadinu. Neke teorijske formulacije se ispituju, anatomiziraju

¹³ Za kritičku diskusiju vidi Longino, »Gender and Education« (neobjavljen rukopis, dostupan kod autorice); također, Lorraine Code, *What Can She Know?* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), str. 250-62.

i potom iskoriste ili odbace. Ne postoji jedinstvena feministička epistemologija. Umjesto toga, postoji obilje ideja, pristupa i argumenata kojima je zajednička samo predanost njihovih autora iznošenju i odbacivanju ponižavanja žena i rodne pristranosti naslijeđenih formulacija.

2. Ponovno promišljanje subjekta

Jedna od konzistentnih tema koja je prožimala feminističko ponovno promišljanje subjekta znanja jest insistiranje na njegovoj utjelovljenosti. Različite posljedice utjelovljenja stekle su široku pažnju: mjesni karakter ili smještenost spoznavaoca, međuovisnost spoznavalaca, ontološka izjednačenost subjekta i objekta znanja. Descartes je pri tome glavna podloga budući da su feministički i drugi kritičari ustanovili kartezijanske teme kroz cijelu potonju zapadnjačku teoriju spoznaje, a Descartes je priznati utemeljivač modernog oblika epistemologije.

Filozofkinja Naomi Scheman sugerira u nizu svojih eseja da bavljenja koja smo naslijedili od Descartesa tvore neku vrstu kolektivne i duboke rodno-uvjetovane psihoze.¹⁴ Ta bavljenja ona identificira kao traženje izvjesnosti, jedinstva i samo-prozirnosti subjekta. Scheman dokazuje da je Descartes bio usmjeren na analizu izvorne spoznaje, stečene nezavisno od vanjskih utjecaja i određenja. To je zahtijevalo ustanovljenje jamca istine u sebi samome, tj. uspostavljanje samoga sebe kao epistemološki autoritativnog (različitog od crkve i države). Descartes je pronašao izvor izvjesnosti u razumu, ali pročišćenom i obestjelovljenom. Tijelo je i kao izvor i kao predmet sumnje očišćeno od esencijalnog sopstva, kako Descartes razlaže primjerice u odjeljku o grumenu voska u II. meditaciji. Njegova osjetilna svojstva su nepostojana i manje spoznatljiva nego kvantitativna, inteligibilna, pokazujući tako da je tijelo nepouzdan izvor spoznaje, a samo po sebi, kao tvarna supstanca, ono je analogno Descartesovom tijelu u onome što se o njemu može spoznati. Scheman to analizira u psihoanalitičkim kategorijama kao projekciju, odvajanje i tretiranje svojih (bivših) dijelova kao drugog od samog sebe i odricanje. Utjelovljeno sopstvo je sklono propadanju i komplikacijama. Obestjelovljeno sopstvo može izvoditi činove čistog razuma, kao Cogito. Obestjelovljeno, stvarno sopstvo sjedište je razuma i volje, spoznaje i djelovanja, dok

¹⁴ Ti su eseji sabrani u Naomi Scheman, *Engenderings* (New York: Routledge, 1995)

odbačeno tijelo postaje puki mehanizam. Problemi filozofije posljedica su toga samocijepanja. »Svi ti problemi – naime problem duh-tijelo, problemi referencije i istine, problem drugih svijesti, i skepticizam u pogledu spoznaje vanjskog svijeta – tiču se sposobnosti ili nesposobnosti subjekta da se poveže s tim otcjepljenim dijelovima sebe – dakle, njegove fizikalnosti, udruživosti.«¹⁵

Pročišćeni subjekt koji proizlazi iz poricanja tijela muški je i bijeli evropski subjekt; sve ono čega je oslobođen, kad je oslobođen tijela, razlaže Scheman, premješteno je na tijela feminiziranih i primitiviziranih Drugih – evropskih žena, nebijelih žena i muškaraca – koji su na taj način epistemološki obespravljeni. Usporediti taj modus samo-uspostavljanja s paranojom znači implicirati da je to neprimjeren odgovor na izazovne situacije. Feministkinje ovdje nastupaju u zajedničkoj stvari sa sljedbenicima Wittgensteina, tvrdeći da traženi činovi odvajanja sadrže inkoherenciju i da unitarno, pročišćeno sopstvo koje izgovara Cogito nije naprosto utvara, nego potiskivanje svega onoga što ga omogućuje. Otud, feminističko pozivanje na tijelo pretpostavlja da je spoznaja moguća za utjelovljeni subjekt i da žrtve kartezijanske sumnje nisu samo krivo koncipirale uvjete smisaone spoznajne radnje nego su promašile i značajne aspekte spoznajnog iskustva, spoznavanja.

Potreba za nezavisnošću i, povezano s time, za izvjesnošću, rezultira u poricanju tijela i utjelovljenja. Ona također postavlja standarde znanja naprama kojima će potonji teoretičari mjeriti svoje analize. Tako su primjerice empiričari prisiljeni da prihvate vrlo usko područje kao pravi predmet znanja jer djeluju protiv kartezijanskog standarda. Skepticizam i njegovo pobijanje zauzimaju lavovski dio filozofske pažnje zbog propusta da se napadne Decartesovo poistovjećivanje znanja i izvjesnosti. Oспорavanje toga razdvajanja od tijela, zagovaranje utjelovljenja spoznajnih činilaca omogućuje feminističkim analitičarima da posvete pažnju čitavom nizu drugih epistemoloških tema nego što je odbacivanje skepticizma.

¹⁵ Scheman, »Though This be Method, Yet There is Madness in It«, u: Louise Antony i Charlotte Witt (ur.), *A Mind of One's Own* (Boulder, CO: Westview Press, 1993). Susan Bordo je ponudila sličan argument, pripisujući potrebu za lažnom vrstom objektivnosti psihološkim potrebama koje pothranjuje određena vrsta maskulinističkog ideala. Vidi Susan Bordo, *The Flight to Objectivity* (Albany, NY: State University of New York Press, 1987).

a) *Smještenost*

Utjelovljenje znači smještanje. Tijela jesu u posebnim prostorima, u posebnim vremenima, usmjerena na posebne načine shodno svojim okolinama. To postavlja ograničenja za pretenzije na univerzalnost, no posebna smještenost subjekata pridaje im posebne prednosti. Kao što zamjećuje Miriam Solomon, ta rubrika *situacije* najprije se pojavila u djelima filozofa jezika Barwisea i Perrya, koji su koristili pojam situacije da bi razvili teoriju značenja koja smješta značenje u interakciju živih stvari (koje koriste jezik) i okoline.¹⁶ Feministkinje obično izvode svoju upotrebu tog termina iz eseja Donne Haraway »Situirano znanje« i epistemologije stanovišta o kojoj ona raspravlja.¹⁷ Esaj Donne Haraway pogađa društvene i fizičke aspekte situacija.

Epistemologija stanovišta – jedna od glavnih analiza smještenosti – ponovna je razrada nekih marksističkih ideja, osobito kako su izložene kod Georga Lukácsa, koje izokreću tradicionalne zadaće socijalne i spoznajne privilegije. Marksistički teoretičari shvaćaju kapitalistička društva kao sastavljena od dviju društvenih klasa u međusobnoj suprotnosti – kapitalističke, posjedničke, vladajuće i upravljačke klase te radničke klase. Budući da je materijalni svijet strukturiran za te dvije skupine na suprotstavljene načine, pogled svake od njih bit će inverzija one druge. Kapitalist vidi svijet na načine koji potvrđuju ispravnost kapitalističke pozicije moći. Radnik vidi svijet s drugačije povoljne točke – one koja potvrđuje esencijalnu ljudskost radnika i njegove/njezine nužnosti za proizvodni proces, a to uključuje i ograničenu i iskrivljenu perspektivu kapitalista. To znači, radnik zna da je iz perspektive kapitalista radnik samo zamjenjivi dio proizvodnog procesa i zna da je to nužno izopačenje njegove ljudskosti. Budući da stajalište radnika uključuje perspektivu kapitalista i budući da je radnikovo stajalište osnova vizije oslobođenja, ono je nadmoćno nad stajalištem kapitalista. Ta nadmoćnost je i epistemološka i politička.

¹⁶ Miriam Solomon, »Situated Knowledge«, referat sa simpozija, American Philosophical Association, Eastern Division, Meetings, Atlanta, GA, 28. prosinca 1996. Vidi također Johnatan Barwise i John Perry, *Situations and Attitudes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

¹⁷ Donna Haraway, »Situating Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives«, *Feminist Studies* 14, br. 3 (1988): 595-600.

Politička znanstvenica Nancy Hartstock iznova je razradila marksističku teoriju stajališta kao feminističku teoriju.¹⁸ Ona je naglasila spolnu podjelu rada u rađanju kao ono što daje osnovu za nasuprotno strukturiranje materijalnog života kod žena i muškaraca. Ženske životne aktivnosti pružaju osnovu za specifično feministički historijski materijalizam kao i osnovu za bolje – manje pristrano i manje izvrxnuto – razumijevanje prirodnog i društvenog svijeta. Hartsock je osobito dokazivala da muško gledište uključuje (a to je posljedica muškog razvojnog procesa) obezvređenje svega što je povezano sa ženskim, da je uzdiglo svijest nad tijelom, kulturu nad prirodom, apstraktno nad konkretnim. Suprotno tome, feminističko stajalište se suprotstavlja dualizmima, uzdiže konkretno i relacionalno i proizvodi različite reprezentacije prirodnog i društvenog svijeta.

Feministička teorija stajališta došla je u sukob i s priznanjem ženske različitosti i postmodernističkim sumnjama u epistemološke pojmove poput istine. Glavna crta ove teorije, kako ju je razradila Hartsock, bilo je uzajamno konstituiranje muškog i ženskog stajališta i njihovo utemeljenje u materijalnim odnosima spolova. To zahtijeva postojanost odnosa spolova kroz ljudska društva i kulture. Nakon što se jednom prepozna njihova različitost, kad jednom, to jest, više ne postoje samo dva suprotstavljena gledišta nego više njih, od kojih neka postoje istovremeno u jednom te istom društvu i u mnogostrukim međusobnim odnosima, više nije moguće misliti da oni regeneriraju potpuno poopćiva muška i ženska stajališta. Filozofkinja Sandra Harding pokušala je preokrenuti taj nedostatak u vrlinu dokazujući da postoje mnogostruka stanovišta i da se objektivnost postiže tako da refleksivno budemo svjesni ograničenja svoje vlastite pozicije i tako da u svoje teoretiziranje uključimo polazišta (»pokrenemo mišljenje od«) svih stajališta.¹⁹ Stajališta, kao višestruka i prihvatljiva, postaju sve više poput perspektiva a materijalnost izvorne teorije stajališta time je izgubljena.²⁰

Iako simpatizira s političkim dimenzijama teorije stajališta, Donna Haraway izbjegava pretenziju na potpunost, koja se pokazuje u pristupu Sandre Harding, i usredotočuje se na pristranost kao neminovnu

18 Nancy Hartstock, »The Feminist Standpoint: Toward a Materialist Feminism«, u: Sandra Harding and Merrill Hintikka, *Discovering Reality* (Dordrecht: D. Reidel, 1983).

19 Sandra Harding, »What is Strong Objectivity?«, u: Linda Alcoff i Elizabeth Potter (ur.), *Feminist Epistemologies* (New York: Routledge, 1993).

20 Ovu točku dugujem raspravama sa Celeste Friend.

posljedicu situacije.²¹ Naša društvena situacija, naše iskustvo, povijesti i interesi čine nas pristranima u smislu zauzimanja strane, međutim, ti činioци nam zajedno s našim fizičkim položajem daju također i djelomične perspektive, kao pojedinačne, nepotpune, ograničene, uobličene i uokvirene. Haraway razrađuje ovu temu kroz opširnu raspravu o viđenju. Viđenje je došlo na loš glas zbog povezivanja s prisvajajućim muškim pogledom i njegovom upotrebom u univerzalizirajućim koncepcijama spoznaje i razuma. Ovi potonji pomiču viđenje iz njegove utjelovljenosti u vidnim živcima i organima i tretiraju svijest kao da s pojmovima i iskazima ima odnos poput viđenja. Haraway reflektira o materijalnosti viđenja i proteza – od naočara za čitanje do Hubbleovog teleskopa – napravljenih zato da bismo pomogli i poboljšali svoja vidna osjetila. Mi vidimo s izdvojenih mjesta, i ono što vidimo funkcija je naših snalaženja u našim okruženjima, smjera našeg lica, različitosti valnih dužina koje nam dopuštaju naše oči i naši instrumenti. Viđenje je posve utjelovljeno a njegova točnost ide ruku pod ruku s njegovom pristranošću. Lišeno svoga prisvajateljskog i univerzalizirajućeg potencijala, viđenje postaje iznova upotrebljiva metafora za znanje. Za Haraway, objektivnost je pristrana perspektiva.

b) Subjekt i objekt

Druga dimenzija utjelovljenja spoznavoca jest negiranje bilo koje bitne razlike između subjekata i objekata spoznaje. Ovo se uzima u mnogim značenjima. Jedno važno tumačenje je refleksivnost. Feminističke teoretičarke, ponajprije Sandra Harding, dokazuju da je važan sastojak objektivnosti svijest neke spoznavateljice o vlastitim polazištima i vrijednostima i o načinima na koji one utječu na njezina vjerovanja i teoretiziranje.²² Drugo tumačenje je neka vrsta naturalizma – negiranje da spoznavatelji stoje izvan svijeta koji teže spoznati i negiranje da spoznavatelji moraju ispuniti određene uvjete transcendencije da bi spoznali.

²¹ Haraway, »Situated Knowledges«; pristranost je kod Barwisea i Perrya bila jedna od prednosti u zauzimanju situacijske perspektive.

²² Harding koristi također i ontološko izjednačavanje subjekta i objekta da bi podržala pripisivanje ljudskih/društvenih svojstava entitetima u neživom području. Zajedno s njezinim prijedlogom da se društvene znanosti tretiraju kao model znanosti, to sugerira veliku promjenu u fizikalnim znanostima. No, ta sugestija nije privukla puno sljedbenika.

Spoznavatelji interagiraju s predmetima svoje spoznaje, pod njihovim su utjecajem i mijenjaju se s njima. Treće tumačenje je odgovornost: ako spoznavatelji nisu različiti po vrsti od onog spoznatog, tad će njihove relacije pasti pod moralne smjernice slične onima koje djeluju među spoznavateljima kao osobama. Premda to ima očigledne implikacije u društvenim i bihevioralnim znanostima, neki su teoretičari to protegnuli na naše odnose s neljudskim animalnim subjektima istraživanja.²³

Budući da spoznajni subjekti nisu obilježeni transcendencijom tijela sa svim njihovim povezanostima, znanje ili spoznajni odnosi mogu biti opterećeni afektima. Osjećajna angažiranost za predmete nečijeg znanja ne diskvalificira *ipso facto* nečije vjerovanje u njih i opažanje tih objekata iz ubrojenosti u znanje. Alison Jaggar dokazuje da su naša osjećanja izvor našega znanja o svojim predmetima.²⁴ Druge feministkinje dokazuju da moramo voljeti predmete spoznaje (bile to osobe ili druge vrste entiteta) da bismo ih potpuno spoznali. Čim se obrne odvajanje subjekta i tijela, atributi poput osjećaja, odbačeni zajedno s tijelom, ne obilježavaju samo ono što se spoznaje (ono nepodatno drugo) nego i spoznavatelja.

Druga verzija tvrdnje da je spoznaja afektivna može se opisati kao preinaka ranije prikazane analize objektivnosti Evelyn Keller. Ona dokazuje da je odvojenost, za koju se tvrdi da je sadržana u objektivnosti, iskrivljenje koncepta znanja. To iskrivljenje je utemeljeno u afektivnoj usmjerenosti na svijet, čiji korijen je u strahu i posljedičnoj želji za gospodarenjem. Keller zagovara drugi način te usmjerenosti koja uključuje sposobnost kretanja unutar i izvan naše bliskosti s predmetima u kojoj se kontrola vrši nad našim stavovima prema predmetima i prema stupnju odnosa s njima, a ne nad samim predmetima. Umjesto da jedan oblik nazivamo iskrivljenjem, a drugi objektivnijim i spoznajno-produktivnim, može se reći da je naše znanje predmeta djelomice posredovano našom osjećajnom usmjerenošću, bio to strah, želja za dominacijom, ljubav ili ravnodušnost. Naša osjećajna usmjerenost postaje drugi aspekt ili dimenzija – zajedno s mjestom, vremenom i društvenim položajem – naše smještenosti.

Pomak od transcendentnog i obestjelovljenog subjekta prema iskustvenim, utjelovljenim i diferenciranim subjektima često se prikazuje kao

²³ Vidi Linda Birke i Ruth Hubbard (ur.), *Reinventing Biology* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1989).

²⁴ Alison Jaggar, »Love and Knowledge: Emotions in Feminist Epistemology«, u: Alison Jaggar i Susan Bordo (ur.), *Gender/Body/Knowledge* (New Brunswick, NJ: University of Minnesota Press, 1985), str. 74-92.

gubitak, što potiče na prikazivanje aspekata smještenosti u interferenciji sa znanjem ili spoznajnim pristupom. Međutim, slijedimo li prikaz viđenja kod Haraway, možemo te aspekte bolje zamišljati kao sredstva fokusiranja ili izvore spoznaje koji usmjeruju našu pažnju na obilježja onoga što pokušavamo spoznati, a što bismo inače previdjeli.

c) *Ovisnost i međuovisnost*

Daljnja posljedica priznavanja utjelovljenog karaktera spoznavalaca što su ga feministkinje istražile jest ovisnost ili međuovisnost spoznavalaca. Epistemička ovisnost se uzima kao takva posljedica jer su zahtjevi za autonomijom u korist spoznavalaca utemeljeni u njihovoj karakterizaciji kao obestjelovljenih subjekata. Utjelovimo ih iznova i autonomija će se manje vjerodostojno moći pripisati spoznavaocima. Postoje različite dimenzije ovisnosti s epistemološkim implikacijama.

Naturalistička teorija osobe Annette Baier naglašava razvojne aspekte.²⁵ Osobe su kao ljudski pojedinci koji otpočinju maleni, bespomoćni, nemošti i lišeni znanja. Ovisi o odraslima radi učenja jezika i radi stjecanja »bitnih vještina osobnosti«, uključujući i vještine razmišljanja i standarde epistemičke evaluacije, čije se prisustvo kod odraslih uzima kao samorazumljivo. Koji god stupanj autonomije u tim stvarima ustvrdimo kao odrasli, to je funkcija našeg učenja takvih vještina i standarda kao djece. Lorraine Code ustvrđuje dodatne epistemološke implikacije gledišta drugih osoba u koncepcijama spoznaje. Ona tvrdi da »epistemološke pozicije razvijene oko koncepcije subjektivnosti 'drugih osoba' predstavljaju proizvodnju znanja kao zajedničke... djelatnosti.«²⁶ Tu točku ćemo razviti kasnije. Ona tvrdi također da u gledištu drugih osoba postaje moguće razumjeti pretenzije na znanje kao tvrdnje, to jest, iskaze postavljene u nekom uzajamnom kontekstu. »Osoba koja zahtijeva znanje postavlja se unutar skupa diskurzivnih mogućnosti koje može prihvatiti, kritizirati ili izazvati; postavlja se u odnos prema drugim ljudima, njihovim odgovorima, kritici, slaganjima i doprinosima.«²⁷

Prijedlog da se zahtjevi za znanjem tretiraju na ovakav način podudaraju se na zanimljiv način s nekim najnovijim sugestijama analitičke

²⁵ Annette Baier, »Cartesian Persons«, u: *Postures of the Mind* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1985), str. 74-92.

²⁶ Code, *What Can She Know?*, str. 121.

²⁷ Isto, str. 122.

epistemologije. Stewart Cohen se u nekolicini članaka bavi pitanjem da li znanje da p zahtijeva idealno dobre razloge ili samo dobre razloge.²⁸ Ako je neki rušilački oslabljivač iskaz čija istinitost opovrgava status razloga nekog razloga *r*, a neki popravljački oslabljivač uspješno odgovara rušilačkom oslabljivaču, idealno dobri razlozi bili bi oni za koje neki spoznavalac S ima popravljačkog oslabljivača za svakog rušilačkog oslabljivača. Ono što Cohen pokušava izlučiti jest da li S mora biti svjestan tih oslabljivača da bi se za njega moglo reći da zna. Oslabljivači moraju biti »intersubjektivno očigledni«, to jest, očigledni zajednici S-a, da bi mogli biti relevantni za S-ove razloge i zahtjeve za znanjem, ali neće svi oslabljivači biti intersubjektivno očigledni, pa zato znanje ne zahtijeva idealno dobre razloge već samo dobre razloge. Dobri razlozi su oni za koje S ima popravljački oslabljivač za svaki intersubjektivno očigledni oslabljivač. Budući da stupanj očiglednosti ili nejasnoće, potreban za relevantne oslabljivače, ovisi o društvenim standardima, spoznaja ovisi, tako dokazuje Cohen, o društvenim standardima. Točnije, Cohen tvrdi da pripisivanje znanja ovisi o društvenim standardima. Njegov argument ostavlja otvorenim ima li smisla govoriti o znanju kao svojstvu ili kakvoći osoba različitom od pripisanog znanja, tj. postoji li znanje izvan konteksta u kojemu su standardi znanja, tj. dostatno opravdana vjerovanja, determinirana. Na drugačiji način to možemo razumjeti kao izazov onima koji žele iščupati znanje iz konverzacijskog, dijaloškog i društvenog konteksta.

Razmatranja Cohena i Code podudaraju se u sugestiji da je »znanje« pojam potvrđivanja onog što se tvrdi i pripisuje, prije nego prirodna vrsta ili stanje nekog subjekta koje opstoji nezavisno od činjenica o zajednici spoznavalaca i odnosima s njezinom ili njegovom zajednicom. »Znati« je glagol upotrebe primarno unutar neke zajednice, a njegovo je značenje određeno kontekstom kritike, natjecanja, slaganja ili neslaganja. Misлити o spoznajnom djelovanju na takav način znači otvoriti put prema shvaćanju subjektivnosti, mišljenja, a možda čak i svijesti, prije kao dijaloške i konverzacijske u svojoj strukturi nego idealno nezavisne od bilo kakve povezanosti s drugima.

Ovisnost djeteta o odraslome prenesena je u *među*-zavisnost odraslih. Socijalni epistemolozi istražuju ulogu pouzdanja u znanje.²⁹ Naša

²⁸ Stewart Cohen, »Knowledge and Content«, *Journal of Philosophy* 83 (1986): 574-83.

²⁹ C. A. J. Coady, *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford: Oxford University Press, 1992.; John Hardwig, »Epistemic Dependence«, *Journal of Philosophy* 82 (1985): 335-49.

vjerovanja potječu zapravo od svjedočenja drugih najmanje u isto tolikoj mjeri, ako ne i više, kao od našeg izravnog opažajnog iskustva. Mi vjerujemo novinama, svome automehaničaru, znanstvenicima u susjednim zgradama, liječniku. Philip Kitcher tretira podjelu spoznajnog rada, tj. bavljenje različitim projektima različitih pojedinaca i zajednica, obilježenih različitim metodološkim praksama, kao izazivanje potrebe za određivanjem najoptimalnije zadaće ili podjele zadataka unutar te podjele.³⁰ Srodan problem spoznajnog autoriteta ili uvažavanje prema stručnosti drugih zahtijeva razvijanje metoda za mjerenje autoriteta. Kitcher tretira raspodjelu i autoritet kao formalne probleme.³¹ Za Johna Hardwiga uloga pouzdanja u znanje, napose u složeno i korporativno istraživanje poput eksperimentalne fizike, postavlja filozofske probleme više kvalitativnog karaktera. Hardwig traži od nas da razmotrimo tko u takvim slučajevima zapravo zna.³² Možemo li reći da znaju pojedinačni članovi nekog tima međuovisnih istraživača ili moramo reći da zna samo cijeli tim?

Nijedan od tih pristupa ne uzima taj problem ekspertnog znanja s gledišta onih koji su povijesno bili epistemološki obespravljeni. Kathryn Addelson argumentira da u naprednom društvu poput našeg mi već operiramo institucionaliziranom hijerarhijom spoznajnog autoriteta.³³ To nosi sobom opasnost da nekritičko povjerenje ne uživaju samo površne izjave proglašanih stručnjaka, nego da će biti uvažavane i metafizičke pretpostavke koje podržavaju takvu hijerarhiziranu organizaciju proizvodnje znanja. »Tema uspostavljanja i oslanjanja na autoritet i stručnost, pokreće moralno, politički i epistemološki pitanja o tome kako biti primjereno razborit i obziran u davanju i održavanju povjerenja. Kao i svi suradnički poduhvati, podjela intelektualnog rada ovisi o sposobnosti suradnika da *vjeruju* jedni drugima da odgovorno igraju svoje uloge.«³⁴ Ona također prepoznaje problem koji postavljaju razlike u moći napominjući da su izvještaji onih na nižim položajima organiziranog autoriteta, poput medicinskih sestara prema liječnicima u bolnicama, manualnih

³⁰ Philip Kitcher, »The Division of Cognitive Labour«, *Journal of Philosophy* 87 (1990): 5-22.

³¹ Philip Kitcher, *The Advancement of Science*, New York: Oxford University Press, 1993, str. 303-89.

³² Hardwig, »Epistemic Dependence«.

³³ Kathryn Addelson, »The Man of Professional Wisdom«, u: Harding i Hintikka (ur.), *Discovering Reality*.

³⁴ Code, *What Can She Know?*, str. 182-3 (podcrtavanje u izvorniku).

radnika u odnosu na upravljače ili domaćice u odnosu na stručnjake, sistematski tretirani kao manje pouzdani od onih na višim položajima autoriteta. Medicinske sestre, radnici, domaćice opisuju se kao oni koji imaju iskustvo; liječnici, upravitelji, stručnjaci kao oni koji imaju znanje. To potvrđuje načelnu distinkciju između vrsta znanja i daje prednost jednoj u račun druge. Code napominje: »Navodna neutralnost sudova koji potvrđuju epistemičko jamstvo [tj. sudovi o tome što vrijedi kao znanje a što ne] sve više zvuči kao potvrda subjektivnosti – to jest, vrijednosti i prakse – posjednika profesionalne moći koji su obično bijeli, srednje klase i muški.«³⁵ Problem nije toliko u tome, kaže Code, što se vrednuje muška subjektivnost kao to što »institucionalizirani objektivizam poriče njezinu subjektivnu dimenziju«, tj. da bi svaka subjektivnost trebala biti maskirana kao objektivnost.

3. Ponovno promišljanje opravdanja

Značajke spoznajnog subjekta koje su osvijetlili feministički epistemolozi zahtijevaju određeno ponovno promišljanje epistemološkog opravdanja. Smještenost subjekata znači da nema prostora za transcendenciju ili nesmjешtenost, za koje se može zahtijevati epistemičko prvenstvo. Nadalje, to znači da su vjerovanja posredovana prostornim, vremenskim, društvenim i afektivnim značajkama situacija. Jedan od odgovora na smještenost subjekata jeste pokušaj identificiranja epistemički privilegirane ili autoritativne situacije na taj način da nalaženje u takvoj situaciji bude ili nužan ili dovoljan element epistemičkog opravdanja. Drugi teoretičari odbacuju strategiju epistemičkog privilegiranja u korist alternativnih pristupa epistemičkom opravdanju.

a) Teorija stajališta: privilegiranje rubova

Kao što je jasno iz posljednjeg poglavlja, feminističke epistemologinje smatraju da tekući društveni dogovori daju epistemičku prednost posjednicima jednog socijalnog položaja ali da je to pripisivanje prednosti maskirano retorikom stručnosti. Feministička teorija stajališta nastoji obrnuti to pripisivanje i daje epistemičku prednost onima na podređenom,

³⁵ Code, *What Can She Know?*, str. 249.

socijalno nepriviligiranom položaju. Taj vid teorije stajališta očigledno ne zadovoljava. Prije svega, i ocrtavanje područja s obzirom na koje je zauzimanje nekog stajališta epistemološki autoritativno, kao i identifikacija privilegiranije situacije ili stajališta, morali bi se najvjerojatnije izvršiti s nekog bezinteresnog položaja. Međutim, prema teoriji stajališta takav ne postoji. Osim toga, neki od problema u shvaćanju subjekta klasične teorije stajališta, raspravljenom u prethodnom odjeljku, prelazi u teoriju opravdanja. Pripisivanje epistemičke prednosti čini se najvjerođostojnije onda kad postoje dva uspoređiva, isključujuća i iscrpna stajališta. Međutim, društvo ni u klasičnoj marksističkoj teoriji nije sazđano samo od dvije suprotstavljene klase; lumpenproletarijat je treći element, čak ako se i ne smatra društvenom silom. Feministi porijeklom iz rasnih i etničkih manjina prisilili su zagovornike teorije stajališta na priznanje da se materijalni uvjeti iskustva žena razlikuju dovoljno da potkopaju svaki pojam jedinstvenog stajališta. Stoga, ako samo jedno stajalište može biti epistemički autoritativno, to se stajalište mora identificirati. No, takva identifikacija zahtijevat će društveno istraživanje od kojeg upravo i samo otpočinje i podložno je određivanju s nekog stajališta. To izgleda više kao poročni nego kao dobroćudni krug.³⁶ Kao što smo vidjeli, Harding pokušava popraviti taj problem tvrdeći da raznolikost ženskih situacija i stajališta (napose podčinjenih osoba općenito) znači da bismo trebali »započeti mišljenje« od što je moguće više stajališta i da se najveća objektivnost i idealni epistemički autoritet postiže inkorporacijom svih stajališta, proizvedenih putem položaja opresije. Naprijed sam napomenula da takav prijedlog dematerijalizira izvorno materijalističku teoriju, jer pretpostavlja da možemo zauzeti neko stajalište bez relacije s iskustvom i materijalnom situacijom. To je također recept za jalovost – kako netko može znati je li ispravno razumio situaciju drugog? Naprotiv, stajalište koje se time postiže nije stajalište nekog drugog nego jedno stvarno složenije stajalište: stajalište osobe sa svojom vlastitom poviješću koja razumijeva i rekonstruira stajalište nekog drugog, na način oblikovan tom poviješću. Uzmemo li ozbiljno društveno i povijesno uvjetovanje subjekta, naše prihvaćanje tuđeg stanovišta uvijek je posredovano uvjetima vlastite subjektivnosti.

³⁶ Ako neko stajalište S treba biti općenito autoritativno a ne samo za one koji dijele S, onda ga moraju priznati oni koji ga ne dijele. Međutim, ako ga oni ne dijele, koje razloge imaju za priznavanje epistemološki privilegiranog statusa S-a? Kako oni mogu vrednovati S iz svoga stajališta S1, ako su S i S1 suprotstavljene?

Uzdanje Harding da će identificirati neko maksimalno objektivno, najmanje iskrivljeno, stajalište ili subjektivni položaj odaje strog metafizički realizam, njezinu predanost gledištu da postoji neki način na koji svijet jest i da je moguće proizvesti objedinjen i potpun opis svijeta. Feministkinje koje se brinu za to da feminističke analize učine uvjerljivima za nefeministe često padaju natrag na takav metafizički monizam, kao da vjeruju da je moguće angažirati se u stvarno uvjerljivom diskursu samo ako postoji jedan pravi način za opisivanje nekog stanja stvari. Čak i Haraway u svome »Smještenom znanju« ustrajava pri potrebi za »simultanim objašnjenjem radikalne historijske kontingencije kod svih zahtjeva za znanjem i spoznajnih subjekata, za kritičkom praksom radi prepoznavanja naših vlastitih 'semiotičkih tehnologija' za proizvođenje značenja, kao i za ne-besmislenom predanošću vjerodostojnim objašnjenjima 'stvarnog' svijeta«. ³⁷

Upravo ta »ne-besmislena predanost« podrija feminističke pokušaje da se uvedu neke stvarne razlike u epistemologiju. Sve dok feministkinje ostanu predane bilo izričito ili prešutno ideji ispravnog, jedinstvenog, potpunog i koherentnog opisa svijeta, epistemološke inovacije koje uvodimo ostaju ili neprikladne za podržavanje takve metafizike ili bivaju gurnute u smjeru konvencionalnog epistemološkog mišljenja. Postoji li način da se prihvati neizbježno uvjetna narav subjektivnosti i da se izbjegne traganje za privilegiranim oblicima subjektivnosti, da se afirmira važnost kritičke interakcije bez utemeljivanja u metafizičkom monizmu? Neki feministi dokazuju da su to zapravo pomirljive pozicije, ali da njihovo pomirenje zahtijeva dosljednije područstavljenje epistemologije. Drugi argumentiraju da bolje razumijevanje mogućnosti individualističkih epistemologija, oslonjenih na Quinea i Peircea, nude najbolje opcije za feministkinje. Ti različiti pristupi uključuju različite načine mišljenja o odnosu vrijednosti i predrasuda prema spoznaji te otuda i različite načine mišljenja o opravdanju.

b) Od situacije do konteksta

Argumenti o uvjetnoj naravi subjektivnosti mogu se shvatiti kao dokazivanje paralelno i podudarno s dokazima o ulozi konteksta u opravdanju. Na kontekst se možemo pozivati na najmanje tri načina. U jednom

³⁷ Haraway, »Situated Knowledge«, str. 579.

smislu »kontekst« znači pozadinu pretpostavki u svjetlu kojih pojedinci određuju podatke i pripisuju im dokaznu vrijednost. Te pretpostavke su teorijski i vrijednosno opterećene. One uključuju pretpostavke, ali nisu ograničena na njih, koje proistječu ili izražavaju obilježja uvjetovane subjektivnosti na koja su feministkinje skrenule pažnju: andocentrizam (muški centrirano gledište) koji olakšava tumačenje podataka na određeni način te ginocentrizam (ženski centrirano gledište) ili drugačija gledišta koja olakšavaju tumačenja tih istih podataka na različit način.

Jedan od klasičnih primjera rodno centriranog teoretiziranja jest skup teorija ljudske evolucije centriranih oko postuliranog ljudskolikog ponašanja u evucijski relevantnim razdobljima. Teoretičari koji su napisali razvoj posebnih ljudskih anatomskih obilježja muškom ponašanju mogli su zamisliti samo jednu upotrebu naoštrenog kamenja koje je bilo dio fosilnih ostataka: naime, lov. Oni koji su razvoj posebnih ljudskih obilježja pripisali ženskom ponašanju sugeriraju da je naoštreno kamenje moglo poslužiti za vađenje korijenja ili razbijanje sjemenki. Članovi ove druge skupine teoretičara svjesno idu za konstruiranjem takvog modela ljudske evolucije u kojem su žene postavljene u centar. Iako najveći broj antropologa danas misli da je mješavina lovačkog i sakupljačkog ponašanja ili možda rodno-neuvjetovanog ponašanja pružilo talionicu ponašanja za ljudsku evoluciju, artikulacija žene-skupljačice bilo je važno za pokazivanje predrasude u afirmaciji jedinstvenog doprinosa muškarca-lovca. To je moglo opstati kao glavna teorija ljudske evolucije u kontekstu u kojem su muška dominacija i nadmoć rijetko bile izazivane kulturne pretpostavke i u kojoj su rijetke žene sudjelovale kao istraživačice. Žena-skupljačica pojavila se onda kad su žene ušle u fizičku antropologiju i kad je drugi val ženskog pokreta bio na putu.³⁸ Drugi značajni primjeri odnosa alternativnih modela prema kontekstu sadrže analize istraživanja o oplodivaju, djelovanju gena prema aktivaciji gena, o individualizmu u evoluciji.³⁹

Kontekst pozadinskih pretpostavki funkcionira kao obilježje i modulator individualnog vjerovanja i zaključivanja. Druga upotreba konteksta odnosi se na pozadinske pretpostavke i metodološka pravila koja nisu

³⁸ Za daljnje analize vidi Haraway, *Simians, Cyborgs and Woman*, pogl. 2 i 3 (New York: Routledge, 1991) i Helen E. Longino i Ruth Doell, »Body, Bias, and Behavior: A Comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Science«, *Signs* 9 (1983): 206-227.

³⁹ Emily Marin, »Egg and Sperm«; Keller, *Refiguring Life i Secrets of Life, Secrets of Death*, vidi također Spanier, *Im/Partial Biology*.

individualna nego zajednička u nekoj zajednici – one pretpostavke koje oblikuju kontekst unutar kojeg članovi neke zajednice provode istraživanja i ulaze u kritičke interakcije tokom tih istraživanja. Muškarac-lovac i drugi gore spomenuti primjeri, podrazumijevaju također i taj pojam konteksta. Prije razvoja ženski centriranih alternativa, tumačenja fosilnih ostataka vodila su se protiv zajedničkih pretpostavki muške dominacije, muške centralnosti u evoluciji, muške aktivnosti naprama ženskoj pasivnosti. Prije izazova od strane ženski centriranih alternativnih modela androcentričke su pretpostavke bile nevidljive kao pretpostavke. Sve dok su bile zajedničke u kulturi, napose u kulturi onih koji su provodili istraživanja u fizičkoj antropologiji, za njih nije bilo nikakvog izazova i naprosto su tvorile pozadinu konsenzusa naprama kojoj se druge teme mogu smatrati osporavajućima.

Feministički filozofi znanosti koji su zagovarali interakciju normativnog i empirijskog, isrcitali su različite načine na koji kontekstualni činioici igraju ulogu u opravdavanju hipoteza. U knjizi *Znanost kao socijalno znanje*, dokazivala sam da su pitanja, kategorije, lokalne pozadinske pretpostavke, globalni okviri mogli uključivati društvene vrijednosti.⁴⁰ Razvijajući ono što ona naziva modelom dvostruke šine teorijskog opravdanja, Elizabeth Anderson dokazuje da su standardi značajnosti i potpunosti za teorije, definicija smislaone klasifikacije i kriterija njihovog zadovoljavanja te metode potrebne za odgovaranja na neko pitanje određene kontekstualnim vrijednostima, dok dokaz određuje da li neka teorija zadovoljava standarde značenja, da li nešto zadovoljava kriterije klasifikacije i da li postoje takvi podaci kakve zahtijeva metoda.⁴¹ Pored supstancijalnih teorijski i vrijednosno opterećenih pretpostavki, metodološka i heuristička pravila i vrijednosti tvore dio zajedničkog konteksta unutar kojeg neka zajednica provodi istraživanje, ali ona nisu u potpunosti unutrašnja stvar, a metodološka pravila i norme često nose socijalnu težinu.⁴²

Jedan način identificiranja spoznajne ili znanstvene zajednice jest preko obaveza – supstancijalnih, normativnih i proceduralnih – koji konstituiraju samorazumljivi kontekst istraživanja. Lynn H. Nelson proširuje Quineovo odbacivanje distinkcije analitičko-sintetičko kao i njegovo

⁴⁰ H. Longino, *Science as Social Knowledge*, osob. pogl. 5.

⁴¹ Elizabeth Anderson, »Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology«, *Philosophical Topics* 23, 2 (1996): 27-58.

⁴² Vidi Longino, »Cognitive and Non-cognitive Values in Science: Rethinking the Dichotomy«, u: Nelson i Nelson, *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*.

prihvatanje značenjskog holizma dokazujući da i teorije, uključujući društvena i politička vjerovanja i vrijednosti, ne važe ništa manje od osjetljivih podataka kao dokazi za hipoteze.⁴³ Znanje proizvode i održavaju zajednice konstituirane na vlastitim zajedničkim obavezama. Neka zajednica opravdava svoje vjerovanje u *b* tako da pokazuje da je *b* povezano sa čitavom skalom obaveza. Nelson na taj način zapravo negira distinkcije između konstitutivnih i kontekstualnih razmatranja.

Treća upotreba konteksta odnosi se na obilježja situacije u kojoj se vjerovanja oblikuju/stječu. Ono što se predlaže kao doprinoseće pitanjima opravdanja nije toliko subjektivnost spoznajnih aktera ili spoznajnih zajednica, već okolnosti situacija u kojoj akteri oblikuju ili koriste ili se oslanjaju na svoja vjerovanja. David Annis predlaže kontekstualizam kao alternativu fundacionalizmu i koherentizmu.⁴⁴ Prema gledištu koje on predlaže, spoznajni akter A ima opravdanje kod nekog vjerovanja *b* ako je A sposoban predusresti primjedbe na *b* – koje se tiču spoznajne kompetencije agenta A s obzirom na *b* ili pak primjedbe u pogledu istine vjerovanja *b*.⁴⁵ Međutim, agent A ne mora moći predusresti sve moguće primjedbe – samo one koje se baziraju na trenutnim dokazima kojima osporavatelji pripisuju jaču nego samo nisku vjerojatnost. Nadalje, ono što Annis naziva kontekstom tema određuje vrste primjedbi koje su relevantne i razinu poimanja i znanja potrebnog da ih podigne. To sa svoje strane određuje i primjerenu skupinu osporavateljskih primjedbi. Ako je kontekst razgovor o razvoju u astrofizici viđen u nekom znanstvenom tjedniku, očekivane i relevantne primjedbe bit će daleko manje stroge nego ako je kontekst neki astrofizički seminar na *Jet Propulsion Laboratory*. Prikladna skupina osporavatelja za A-ovo vjerovanje da *b* u kontekstu C bit će podskupina šire skupine G kojoj A pripada. To je skupina prema čijim standardima se razlikuju tematski konteksti, npr. neformalne skupine za raspravljanje od profesionalnog astrofizičkog seminara, policijsko istraživanje od prigodno ogovaranja. Tako, veli Annis, ako A ima oprav-

⁴³ Lynn Hankinson Nelson, *Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism* (Philadelphia: Temple University Press, 1990).

⁴⁴ David Annis, »A Contextualist Theory of Justification«, *American Philosophical Quarterly* 15 (1978): 213-29.

⁴⁵ Annisova površinska pozicija nosi jaku sličnost s Cohenovom pozicijom, o kojoj smo raspravljali naprijed. No Annis se usredotočuje na načine na koje razlike u kontekstima pridonose standardima opravdanja, dočim se Cohen usredotočuje na implikacije različitosti u takvim standardima za definiranje »dobrih razloga«.

danje kad vjeruje b, onda je A sposoban predusresti relevantne primjedbe tako da to zadovoljava prakse i norme G-a, tj. A je sposoban predusresti primjedbe koje G smatra primjerenima A-ovom tematskom kontekstu tako da to zadovoljava norme G-a za odgovaranje na prigovore.

Jane Duran prihvaća Annisov oblik kontekstualizma u svojoj elaboraciji ginocentričke teorije opravdanja.⁴⁶ Njezino gledište je da su kontekst i komunikativnost, koje naglašava Annis u svome objašnjenju, homologni sa značajkama koje se pripisuju ženskim spoznajnim akterima u nekim feminističkim teorijama, tj. osjetljivost za kontekst, relacioni a ne autonomni smisao sopstva. Taj način shvaćanja feminističke epistemologije je poput teorije koja obrće tradicionalno derogiranje ženskih intelektualnih i spoznajnih sposobnosti. Duran koristi Annisovo objašnjenje za dokazivanje u korist teorije spoznaje u kojima su žene bolji spoznajni akteri. Koliko god bili privlačni takvi obrati, oni su ranjivi za kritiku da podržavaju kulturalne stereotipove i ignoriraju posve stvarnu različitost u ženskom svijetu. Patricia Hill Collins je ponudila objašnjenje za nešto što ona zove crnačko žensko stajalište koje se djelomice podudara s pristupom Jane Duran.⁴⁷ Crnačko feminističko stajalište preuzima svoj model istraživanja od obrazaca spoznaje i interakcije koje Collins pripisuje afroameričkim ženama. To ne uključuje samo oslanjanje na osobno iskustvo i intuiciju, već osjetljivost i dijalošku interakciju. Premda pripisuje epistemičke prednosti praksama radije nego situacijama, doseg tih tvrdnji nije jasan. Na primjer, nije jasno da li Collins preporučuje opisana ponašanja svakome bez obzira na spol i rasu ili pripisuje epistemičku prednost afroameričkim ženama na temelju njihove pretpostavljene spretnosti u matricama opisanih praksa. Ako je prvo u pitanju, potreban je neki dokaz njihove epistemičke relevancije; ako je drugo u pitanju, onda to gledište dijeli probleme sa svakom drugom teorijom stajališta.⁴⁸ No, ginocentrička epistemologija nije jedini način na koji se kontekstualizam, koji je potaknuo Annis (i Cohen), ugraditi u feminističku epistemologiju.

⁴⁶ Jane Duran, *Toward a Feminist Epistemology* (Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1991). Napomena urednika: U ovom zborniku kontekstualizam razmatraju u svojim esejima Williams i DeRose.

⁴⁷ Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought* (Boston: Unwin Hyman, 1990).

⁴⁸ Dakako, ona možda tvrdi nešto posve različito. Ona možda preporučuje afroameričkim feministkinjama da održe kontinuitet sa načinima interakcije koji su karakteristični za žene u afroameričkim zajednicama. Svaka od te tri interpretacije prijedloga Collinsove ima različitu epistemološku relevanciju.

c) *Socijaliziranje opravdanja*

Svaki od tri načina kontekstualizacije opravdanja ima različit doprinos socijalnosti znanja. Prvi, koji tretira kontekst kao pozadinu pretpostavki što je svaki činilac donosi u epistemičko opravdanje, postavlja sljedeći problem. Ako ne postoji mjesto izvan nekog skupa pretpostavki iz kojih se nezavisno mogu prosuđivati relativne zasluge različitih skupova pretpostavki, kako možemo izbjeći subjektivizam? Ja sam dokazivala da se subjektivizam može izbjeći jedino uključivanjem kritičke interakcije u naš pojam opravdanja.⁴⁹ Spoznaja nije samo rezultat spoznavateljevoga susreta sa svijetom, već isto tako i međusobnog susretanja spoznajnih aktera. Ovi potonji susreti iznose pretpostavke na površinu radi kritike i potom podržavanja, odbacivanja ili modifikacije. Tvrdoglav spoznajni akter neće braniti ili mijenjati svoja vjerovanja u svome odgovoru na kritiku. Takva tvrdoglavost vodi isključenju iz članstva u nekoj epistemičkoj zajednici.⁵⁰ Nešto slično može se tvrditi u odnosu na drugu formu kontekstualizacije. U tome se kao kontekst tretiraju zajedničke vrijednosti, pretpostavke i društvena iskustva u svjetlu kojih se članovi neke zajednice angažiraju u kritičkoj interakciji, a sudjelovanje u njezinoj pozadini je konstitutivno za članstvo u zajednici. Kao naturalist u epistemologiji Nelson dokazuje da implikacije tog stupnja kontekstualne uključenosti uključuje i holizam i kolektivnu narav spoznavaoaca.⁵¹ Pristup Nelsonove tretira, čini se, sve što je kauzalno relevantno za vjerovanje kao dokazno relevantno. Pristup kojemu ja dajem prednost ne obazire se na ovisnost opravdanja o kontekstualnim faktorima po sebi kao na alternativu tradicionalnim normativnim pristupima, poput fundacionalizma i koherentizma, nego kao na stjecanje nove formulacije normativnih problema – one koja počinje s kontekstualnom ovisnošću. I napose argumentiram za to da uloga zajedničkih vrijednosti itd. znači da je znanje proizvedeno u zajednicama u najboljem slučaju parcijalno i da zajednice same moraju razviti sjedišta kritičkog diskursa o svojim pretpostavkama kroz inkorporiranje različitih

⁴⁹ Longino, *Science as Social Knowledge*, pogl. 4. Kritička interakcija sama nije dovoljna za rješavanje problema subjektivizma. To poglavlje izričito također i uvjete koje neka zajednica mora zadovoljiti da bi kritika bila epistemički djelotvorna.

⁵⁰ Za daljnju raspravu o neslaganju i odgovornosti u epistemološkim zajednicama vidi Heidi Grasswick, »Knowers as Individuals-in-Community«, doktorska disertacija, Department of Philosophy, University of Minnesota, 1996.

⁵¹ Nelson, »Epistemological Communities«, u: Alcoff i Potter, *Feminist Epistemologies*.

perspektiva unutar sebe kao unutrašnjeg resursa kritike i zauzimanjem za zajednice čija je zajednička pozadina različita. To znači, zajednica se mora otvoriti za onu vrstu kritičke interakcije koja se (idealno) odvija u njoj. Ta razina zajedničke interakcije zahtijeva neke zajedničke vrijednosti, ali ne zahtijeva cjelokupan skup zajedničkih vrijednosti.⁵²

Konačno, treći način kontekstualizacije opravdanja odnosi se također na nužnost povlačenja daljnjeg poteza socijalizacije. Ako neka grupa pravi razlike između vrsta standarda koji su prikladno postavljeni u različitim kontekstima, onda su te distinkcije i standardi, prakse i norme, koje su uključene u njihovo zacrtavanje, i same podložne osporavanju. Skupina će se s pravom oslanjati na te standarde dotle da može primjereno odgovoriti na prigovore. Ne postoji viši autoritet koji će odrediti što je primjeren odgovor tako da je opravdanje skupine uvijek provizorno i podložno preradama. Ako se iznese neko osporavanje na koje nije moguć nikakav adekvatan odgovor ili ako se ospori neki odgovor, a da ne slijedi nikakav primjeren odgovor na to osporavanje, skupina se više ne može s pravom oslanjati na dotični standard, normu, prakse ili razlikovanja.

Kontekstualizacija opravdanja je naturalizirajući potez u epistemologiji koja priznaje neka obilježja svakodnevnog razmišljanja kao nezaobilazne aspekte spoznajnih praksi. Ona također otvara put prema alternativni funacionalističkim i koherentističkim teorijama opravdanja. Budući da se ove potonje teorije nude i kao deskriptivne i kao normativne, kontekstualizam se pokušava tretirati kao nešto od oboga. Međutim, kao što je napomenuto naprijed, sam kontekstualizam nije normativna teorija. On je prije deskriptivno i analitičko objašnjenje normativnih epistemičkih praksi. Ako se izloži kao normativna teorija, teško će se razlikovati od relativizma. Neke feministkinje se čine voljnima prihvatiti tu posljedicu.⁵³ Međutim, drugi odbijaju pretpostavljenu iscrpnost dihotomije između prave epistemičke sigurnosti koju nude fundacionalizam i koherentizam i anarhija relativizma. Tako, premda je

⁵² Vidi Longino, *Science as Social Knowledge*. Uvjeti koji se spominju u bilj. 49 važe i za interakciju između zajednica. Za drugi pristup komunikaciji kroz razliku v. Lisa Bergin, »Communicating Knowledge Across Epistemic Difference«, disertacija u nastajanju, Department of Philosophy, University of Minnesota.

⁵³ Code je nejasna po tome pitanju. Ona podržava ono što opisuje kao »ublaženi relativizam« koji ujedno »uzima u obzir različite perspektive« i »tvrdi da u svijetu postoji nešto za spoznavanje i djelovanje« (*What Can She Know?*, str. 320). To prihvaćanje rašljanja podsjeća na slično insistiranje kod Haraway, koje smo naveli naprijed. Vidi također Code, *Rhetorical Spaces* (Ithaca: Cornell University Press, 1996).

kontekstualizam alternativa fundacionalizmu i koherentizmu kao normativnim teorijama, socijalizam u epistemologiji ne utemeljuje opravdanje na nesumnjivim ili bazičnim temeljima niti na sistematskoj koherenciji skupa vjerovanja nego na preživljavanju kritike od suprotstavljenih i različitih gledišta.⁵⁴ Budući ta takvo preživljavanje ne sadrži nikakvu zaštitu od buduće kritike i budući da je kritika djelotvorna kad se odnosi na epistemičke ciljeve ili spoznajne vrijednosti, koje zastupaju primaoci kritike, opravdanje će uvijek biti provizorno i parcijalno. Sudovi su uvijek otvoreni za revizije, no smještanje opravdanja u splet kritičke interakcije nudi stabilnost, kriterije po kojima se treba prosuđivati vjerovanja i prakse kao bolje ili lošije, i mogućnost uvjeravanja.

Taj odnos između kontekstualizma i socijalizma dopušta nam također da razumijemo zašto su feministkinje postavile zahtjev za socijalnom epistemologijom kao feminističkom epistemologijom ili kao epistemologijom za feministkinje. Feminističke znanstvenice su dokazivale da tradicionalne epistemološke teorije služe, kroz maskiranje, legitimiranju uloge koju pretpostavke o rodu igraju u znanstvenom teoretiziranju i u stvaranju epistemoloških koncepata poput razuma. Kontekstualizam, osobito prve dvije diskutirane vrste, obuhvaća ili je podređen u feminističkim uvidima smještenom ili uvjetovanom karakteru spoznajne djelatnosti. Individualistički odgovor na kontekstualizam je relativizam – bilo da je supotpisan bilo da je prikazan kao *reductio ad absurdum* kontekstualističke analize. Utemeljivanje opravdanja u dijaloškoj interakciji, u kritičkoj diskurzivnoj interakciji podružtvljuje opravdanje potpuno dovodeći vršenje kognitivne djelatnosti u ovisnost o drugima. Na taj način socijalna epistemologija ponovno uspostavlja mjeru normativne preskripcije kontekstualnim teorijama opravdanja.

Feministička teorija i socijalna epistemologija konvergiraju na još jedan način. Onoliko koliko su koncepti muškosti metaforički vezani za pojmove epistemičke/spoznajne autonomije, odanost maskulinističkoj ideologiji roda čini epistemičku međuovisnost neodrživom ili, u najmanju ruku, neprikladnom epistemološkoj poziciji.⁵⁵ Feministička filozofska

⁵⁴ Ta društvenost je različita i od socijalnog empirizma Miriam Solomon. Vidi također i raspravu dolje.

⁵⁵ Rooney, »Gendered Reason«; Lloyd, *The Man of Reason*; Longino, »To See Feelingly: Reason, Passion and Dialogue in Feminist Philosophy«, u Domna Stanton i Abigail Stewart (ur.), *Feminisms in the Academy* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1994). *Napomena urednika*: O socijalnoj epistemologiji raspravlja se opširno u eseju Fredericka Schmitta u ovom zborniku.

analiza, koja oslobađa koncepcije spoznajne djelatnosti od stiska maskulinističke ideologije i koja međuovisnost i međudjelovanje stavlja u središte analize osobe, u stilu analize druge osobe kod Baier, čini socijalizam u epistemologiji puno prikladnijim. Nužnost dijaloške interakcije ne slijedi iz interakcionističke ili interdependističke analize osobnosti, nego epistemološka i metafizička analiza konvergira u socijalnoj epistemologiji. Naravno, ne slažu se sve feminističke filozofkinje s tim sudom, tako da ću se sad okrenuti nekim prigovorima ovoj vrsti pozicije koju sam upravo ocrtala.

4. Ususret prigovorima

Mnogo toga u filozofskim odgovorima na feminističku epistemologiju nekorektna su odbacivanja.⁵⁶ Međutim, ima zanimljivih prigovora na pravac analize koja dolazi od feministkinja. Tako su Louise Antony i Susan Haack argumentirale protiv socijalnog zaokreta u feminističkoj epistemologiji. Antony odbija taj zaokret općenito ali i kao epistemološki pristup posebno ili jedinstveno valjan za feministkinje. No, ta autorica piše kao feministička epistemologinja koja podupire drugačiji pristup. Susan Haack misli da feminizam treba ostati samo politička pozicija. Ona u cijelosti argumentira protiv suvislosti naziva »feministička epistemologija«. Ona, nadalje, argumentira i protiv socijalnog zaokreta uopće i kao vrste feminističke epistemologije. Premda se mnogo toga može naučiti ili prihvatiti iz radova koje treba raspraviti, ipak ne mislim da su autorice uspjele reducirati socijalni zaokret (ili bilo koje njegove prihvatljive forme) na već poznate ne-socijalne teme, a niti pokazati da feministička epistemologija ili socijalni zaokret u filozofiji potkopava feminizam ili epistemologiju.

Louise Antony odbija epistemologiju u obliku obrane epistemološkog individualizma protiv čitavog niza izazova.⁵⁷ Uvodeći različite forme individualizma, ona polazi od toga da je metodološki individualizam predmet napada u argumentima koje sam ja ponudila u različitim radovima o društvenosti znanja. Metodološki individualizam je stav da je pojedinac primarni epistemički subjekt. To izgleda da znači dvoje, naime, i

⁵⁶ Usp. Lloyd, »Objectivity and the Double Standard«.

⁵⁷ Louise Antony, »Sisters, Please, I'd Rather Do It Myself: A Defense of Individualism in Feminist Epistemology«, *Philosophical Topics* 23, br. 2 (1996): 59-94.

da je pojedinac primarni spoznajni činilac i da su pojedinci primarni objekti ili mete epistemoloških normi. Antony nudi različita razmatranja s namjerom da spasi metodološki individualizam od socijalizirajućih argumentacija.

1. Čak ako objektivnost zahtijeva kritičku interakciju, kaže ona, pojedinka može dostići određeni stupanj objektivnosti reflektirajući o svojim vjerovanjima, shvaćanjima itd. tj. kritička interakcija može biti unutar pojedinke, tako da može do određenog stupnja zadovoljiti kriterij objektivnosti bez socijalne interakcije. Na tu točku socijalni epistemolog može odgovoriti (a) da je takva refleksivnost na strani pojedinaca ograničena u svome dosegu samo na njihova svjesna shvaćanja i (b) da je ona u svakom slučaju nutarnje preslušavanje društvene prakse kritike. Stoga je ona ovisna i izvedena iz onih obrazaca interakcije kroz koje pojedinci uče razmišljati.

2. Socijalno znanje pretpostavlja individualno epistemičko djelovanje. Nijedan pojedinac ne može napustiti svoje subjektivno stanovište, a epistemički procesi uključuju individualističko suđenje i opažanje, i stoga su pojedinci epistemološki bazični. Socijalni epistemolog se može složiti sa svime, no treba zamijetiti da je opisana vrsta individualnog djelovanja nužna ali ne i dovoljna. Dakako, socijalno znanje uključuje pojedince; društveno je sastavljeno od pojedinaca u međudjelovanju, no, međudjelovanje je jednako nužno kao i pojedinci. Ono što se tvrdi u slučaju znanstvenog istraživanja jest da interaktivne prakse (a) oblikuju osobna, individualna vjerovanja [ali, nota bene, ne privatne senzacije ili iskustva] u znanje i (b) pretvaraju vjerovanja u procesu izazova i odgovaranja ili zato što se sadržaj mijenja kroz taj proces ili zato što se sadržaj sve čvršće vezuje za mrežu iskustvenih ili doksastičkih stanja.⁵⁸

3. Louise Antony predlaže da teza o socijalnosti u svom pravom značenju ne vodi ničemu drugome nego tvrdnji da ljudska bića koriste jedna druga da bi pojačala svoje vlastite pojedinačne epistemičke situacije. To nije izazov epistemološkom individualizmu. Međutim, postoje najmanje dva značenja toga »pojačavanja«. U jednom, kvantitativnom smislu ono

⁵⁸ Antony raspravlja također i o mojoj posebnoj tvrdnji da su promatranje i rasuđivanje također socijalni (»Sisters, Please«, str. 79). Međutim, njezini argumenti su upravljani protiv krivih tumačenja tih tvrdnji. Ona misli, primjerice, da ja tvrdim kako pojedinac mora imati namjeru da njegova opažanja budu ponovljiva, dočim je moja poanta da zajednica, prihvaćajući opažanja nekog pojedinca bez pokušaja da ih ponovi, pretpostavlja da bi ona bila ponovljena kad bi bio poduzet pokušaj ponavljanja eksperimenta.

znači uvećavanje stupnja epistemičke sposobnosti. Tako smo mi jedni drugima spoznajne proteze – produžujući međusobno spoznajne stupnjeve kako što čine teleskopi ili stetoskopi. U tome smislu socijalno međudjelovanje nije nužno za znanje po sebi, premda jedni bez drugih ne bismo znali toliko. Međutim, u drugom, kvalitativnom smislu pojačavanje znači transformaciju vjerovanja u znanje. U tom je smislu teza o društvenosti izazov za epistemološki individualizam, a nije (i nije tako mišljena) izazov psihološkom individualizmu. Ne tvrdi se da mi ne bismo mogli imati vjerovanja koja imamo bez naše kritičke interakcije s drugima. Tvrdnja se tiče više statusa tih vjerovanja, napose toga da li ona zadovoljavaju kao znanje ili ne. To je funkcija socijalnog međudjelovanja. Odbacujući individualizam ja ne tvrdim kao Nelson da je zajednica primarni subjekt znanja nego prije da je ratifikacija vjerovanja koja jamči njegovo nazivanje znanjem interaktivan proces.

Svoju obranu Antony nastavlja razmatrajući socijalni empirizam Miriam Solomon. Ona tvrdi da je znanstveno rasuđivanje bolje razumijevati kao socijalni a ne kao individualni proces.⁵⁹ Ako je znanost najuspješniji spoznajni poduhvat, onda se javlja zagonetka u pogledu individualne iracionalnosti znanstvenika. Koristeći studije slučajeva Solomon dokazuje da su zajednice u kojima su znanstvenici pojedinačno iracionalni (u smislu da djeluju po spoznajnim sklonostima) kolektivno racionalne (u smislu da u konačnici dolaze do ispravnih, tj. empirijski uspješnih teorija). Antony tvrdi da čak ako to i jest slučaj, pristup Miriam Solomon ne pokazuje da epistemolog može raskinuti s individualističkim normama i lišiti se tradicionalnih kanona racionalnosti ili objektivnosti. No, Solomon bi sigurno mogla odgovoriti da to ovisi o predmetu epistemologije. Ako se epistemologija bavi individualnim praksama, onda Antony to nije pokazala. No, možda je pokazala irelevanciju epistemologije za razumijevanje uspjeha znanosti. Ako se pak epistemologija, s druge strane, bavi onime što je potrebno za konačno dosezanje istinite (ili dobre) teorije, onda je Antony pokazala da epistemologija može raskinuti s individualističkim normama. Dio odgovora Louise Antony glasi da se epistemologija bavi upravo individualnim praksama. Njezino dokazivanje u korist individualnih normi je dvostruko.

⁵⁹ Miriam Solomon, »Social Empiricism«, *Nous* 28 (1994) i »Toward a More Social Epistemology«, u: Frederick Schmitt (ur.), *Socializing Epistemology* (Lanham, MD: Rowan and Littlefield, 1994).

Jedan je dokaz fenomenološki: meni samoj se čini da rasuđujem kad dolazim do uvjerenja, i »sve dok racionalno odlučivanje čini dio priče o tome kako izvodim svoje epistemičke obaveze, individualne norme imaju svoju ulogu«. ⁶⁰ No, to pretpostavlja da pojedinci slijede ili poštuju norme u rasuđivanju ili odlučivanju. Za razliku od Louise Antony ja ne smatram da fenomenološki ili introspektivni pristup može održati tu pretpostavku. Mislim, zapravo, da je to krivo. Međutim, pravila i norme, razvijene kroz dugo razdoblje, nisu u potpunosti prazna. Slažem se sa sugestijom, koju je iznio Mark Kaplan, da se uloga epistemoloških pravila i normi sastoji u upravljanju i postavljanju smjernica za kritiku, to jest, u naznačavanju vrsta pitanja na koja je opravdano očekivati odgovor od neke pretenzije sa znanjem. ⁶¹ Naravno, to nas opet vraća na socijalno.

Drugi argument Louise Antony jest odbacivanje onoga što ona vidi kao popustljivost kod Miriam Solomon u pogledu predrasuda. Taj argument počiva na analogiji s pravdom. Dva komplementarna krivca međusobno se ne poništavaju nego se jednostavno zbrajaju u dva krivca. Kao što je pravda zadovoljena kad pojedinci pokušavaju djelovati ispravno, tako isto, veli ona, »postoje razlozi za mišljenje da možemo postići najbolje učinke kolektivno ako pojedinci pokušavaju rasuđivati nepristrano«. ⁶² No, u pretvaranju etičkog slučaja u doksastički, Antony pokazuje u najboljem slučaju da bi za pojedinca bilo neodgovorno ostajati pri nekom vjerovanju koje je rezultat neke općepriznate ometajuće predrasude. I sama analogija je pristrana: u sudskom sustavu Sjedinjenih Država kao da vlada pretpostavka da je pravda zadovoljena ako odvjetnici čine najbolje za svoje branjenike. Još važnije, nije uopće jasno da »rasuđivati nepristrano«, kao sudski nalog, može značiti bilo što drugo osim »rasuđivati«. Naturalist koji polazi odatle da mi pojedinci radimo ono najbolje što možemo, treba razumjeti rasuđivanje kao neutralni oblik odvijanja spoznaje koje svakako može imati ulaz podataka iz predrasude. Antony ne pruža nikakvo objašnjenje o tome kako se može izbjeći ili upravljati tim ulazima podataka iz predrasude. No, socijalni epistemolog ga daje: Podvrgnimo vjerovanja, shvaćanja itd. interpersonalnoj provjeri i kritici.

Antony se čini zabrinuta da bi socijalizirajuća epistemologija mogla zbrisati pojedinačno spoznajno djelovanje i da su učinci socijalno ugovorene mizoginije tako poražavajući da žene moraju biti nezavisni spozna-

⁶⁰ Antony, »Sisters, Please«, str. 86.

⁶¹ Mark Kaplan, »Epistemology Denaturated«, *Midwest Studies in Philosophy* XIX (1994).

⁶² Antony, »Sisters, Please«, str. 87.

vatelji. Međutim, kao što i ona sama napominje, pogrešno je promatrati socijalno i individualno kao međusobne opreke. U njima nema nikakva proturječja koje bi zahtijevalo da svatko misli za sebe i tvrdilo da je znanje ishod socijalnih procesa. Misлити za sama sebe znači riskirati da budemo u krivu, no socijalni procesi opravdanja – izazov ne manji od odgovora – počivaju na pojedincima koji preuzimaju takve rizike.

Susan Haack dijeli neke od briga Louise Antony, međutim ona drugačije razvija svoju kritiku. Ona također argumentira protiv društvenosti znanja, no, za razliku od Antony, ona dovodi u pitanje i sam naziv feminističke epistemologije. Feministička epistemologija predstavlja za nju ili neprihvatljivo politiziranje istraživanja ili pak, do mjere u kojoj postavlja prihvatljive zahtjeve, nije specifično feministička u tim zahtjevima. Isto tako, ako je znanost društvena, ona je to samo u najskromnijem smislu koji ne podriva konvencionalnu epistemologiju. Radikalnije stajalište može samo minirati feminističke političke ciljeve. Opća strategija argumentacije koju prihvaća Haack sastoji se u pružanju različitih interpretacija nekog danog zahtjeva i dokazivanju da je jedan ili više od njih održiv ali nedosljedan, a drugi dosljedan ali neodrživ.

U svome radu »Epistemološke refleksije jedne stare feministkinje«, nadalje EROF Susan Haack interpretira feminističku epistemologiju kao epistemologiju koja služi interesima žena.⁶³ Ako to znači oslobađanje od seksizma u znanosti, onda feminizam, i a fortiori feministička epistemologija, nije nužna za oslobađanje od krivih uvjerenja. Ako se, s druge strane, bit feminističke epistemologije sastoji u legitimiranju ideje da feminističke vrijednosti trebaju određivati koje će teorije biti prihvaćene, onda ona počiva na opsjenama. Ti lažni stavovi su interpretacije teze o subdeterminaciji i kontekstualističkih tvrdnji o vrijednosnoj opterećenosti znanosti. Kritika feminističke upotrebe subdeterminacije i kontekstualizma razvijena je opširnije u radu »Znanost kao socijalna – Da i Ne«. ⁶⁴ I ovdje njezina se strategija sastoji u izlaganju različitih interpretacija tvrdnji feminističkih epistemologinja i dokazivanju da su one ili trivijalno istinite ili lažne. U tekstu koji slijedi krenut ću kroz njezine argumente da bih pokazala da postoje tumačenja tih tvrdnji koje nisu ni lažne ni trivijalne i koje također legitimiraju koncept feminističke epistemologije.

⁶³ Susan Haack, »Epistemological Reflections of an Old Feminist«, *Reason Papers* 18 (1993): 31-43.

⁶⁴ Susan Haack, »Science as Social – Yes and No«, u: Nelson i Nelson (ur.), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, str. 79-94.

Načelno uporište Susan Haack u SSYN jest razlikovanje između prihvaćanja i jamstva. Jamstvo je epistemološki pojam (zajamčeno vjerovanje je vjerovanje zasnovano na dobrom dokazu) za razliku od prihvaćanja koji je psihološki i sociološki pojam. Općenito uzevši, kaže ona, radikalna i lažna interpretacija stava »znanost je socijalna« brka prihvaćanje s jamstvom. Jedno od tumačenja jest ono da su socijalne vrijednosti neodvojive od istraživanja. Ta tvrdnja počiva na argumentima poddeterminiranosti, tj. argumentima da su teorije i hipoteze poddeterminirane podacima. Haack ističe da ako je dokaz nedovoljan za osiguranje neke hipoteze, tad jednostavno možemo odustati od vjerovanja u nju. Čak ako je neki oblik poddeterminacije istinit, ne mora se odlučivati između alternativa na osnovi onoga što je politički poželjno. Štoviše, odabiranje jedne teorije nije jednakovrijedno s odlukom za njezinu istinitost; možemo se samo odlučiti za djelovanje kao da je istinita. Otud, socijalne vrijednosti nisu neodvojive od istraživanja. U EROF Haack također dokazuje da se poddeterminacija, ako je istinita, može primijeniti samo na posve teorijske hipoteze. No, njezini dokazi su primjenjivi samo na najpovršnije razumijevanje poddeterminacije, a tezu o vrijednosnoj opterećenosti ona tretira kao esencijalistički stav o znanosti. To su lake mete, napravljene od slame. Jedna od glavnih pouka argumenta poddeterminiranosti jest ta da ne postoje formalna pravila, smjernice ili procesi koji mogu jamčiti da socijalne vrijednosti neće dopustiti dokazne relacije.⁶⁵ Ako je tome tako, onda je posve slučajna stvar je li neka konkretna teorija vrijednosno opterećena ili nije. Dvije su posljedice toga: 1) za svaku teoriju se može pitati da li je vrijednosno opterećena i, ako jest, kojim vrijednostima, te 2) nužno je proizvesti analizu objektivnosti (shvaćenu više kao upravljanje društvenim vrijednostima nego kao odsutnost društvenih vrijednosti). Usmjeravajući se samo na najjednostavnije verzije teze koje odbacuje, Haack u svojim argumentima ignorira tri različite točke. Vrijednosna opterećenost ne znači da društvene vrijednosti pretežu nad drugim razmatranjima, nego da interagiraju s podacima i hipotezama u određivanju

⁶⁵ Taj argument razvijen je u Longino, *Science as Social Knowledge*, pogl. 2 i 3. Ja tu argumentiram da postoji semantički jaz između iskaza koji opisuju podatke i iskaza koji opisuju hipoteze, a koji mora biti premošćen supstancijalnim pozadinskim shvaćanjima koja uspostavljaju dokaznu relevanciju podataka za hipoteze. *De re* verzija tog dokaza jest da su činjenice koje pokušavamo objasniti i koje služe kao dokazi različite od činjenica i procesa, postavljenih kao objašnjenja ili podržavanih od onih prvih. Tragovi mjehurića u komprimiranom plinu različiti su od čestica za čiji prolaz se pretpostavlja da ih proizvodi.

dokazne relevancije. Ako je vrijednosna opterećenost neke teorije nešto kontingentno, tad njezina odvojivost ili neodvojivost od istraživanja nije stvar apriornog argumenta. Kontekstualne ili društvene vrijednosti nisu samo negativne značajke istraživanja, već mogu imati i pozitivnu ulogu pri utemeljivanju kritike pozadinskih shvaćanja ili u usmjeravanju razvoja empirijskog istraživanja u smjerovima u kojima ono inače ne bi teklo.

U pogledu feminističkog karaktera teze da je znanost socijalna, Haack ponovo nudi nekolicinu interpretacija od kojih jedna glasi da ta teza otvara prostor za feminističke vrijednosti u znanosti. Budući da to počiva na radikalnoj interpretaciji teze o socijalnosti znanosti koja je kriva, to je netočna tvrdnja. No, ja sam upravo ponudila tumačenje teze o socijalnosti znanosti koja izbjegava argument Susan Haack i također otvara prostor za feminističke vrijednosti. Ono što neko istraživanje čini feminističkim jest da ono zastupa feminističke spoznajne ciljeve. Ti ciljevi nisu prihvaćanje ili zajamčenje teza kojima je neki feministički istraživač već unaprijed obavezan, već otkrivanje dinamike rodne opresije. Taj kognitivni cilj je kontekstualno ovisan, i ono što će važiti kao prihvaćeno također je kontekstualno ovisno, no kad se jednom specificiraju ciljevi i kriteriji, dokaz je i dalje potreban radi jamčenja bilo koje posebne hipoteze o rodnoj opresiji.

Argumenti Susan Haack traže od nas da ignoriramo činjenicu da se istraživanje odvija u vrijednosno opterećenom kontekstu i da se istraživanja prosuđuju prema tome koliko zadovoljavajuće odgovaraju na pitanja. Tako Elizabeth Anderson (u već citiranim pasusima) argumentira da takvi sudovi uključuju i socijalne norme i dokaz. Haack priznaje da cilj istraživanja nije samo istina, već značajna i sadržajna istina. Značajnost i sadržajnost su stvar konteksta, a nisu dane kroz neku građu izvan konteksta. Haack nije pokazala da nema prihvatljive radikalne interpretacije stava »znanost je društvena«. Nije pokazala ni to da nema interpretacije koncepta feminističke epistemologije koja ne bi bila ili stranputica ili opasna politizacija istraživanja. Njezin propust da zamijeti one interpretacije koje izmiču njezinoj kritici funkcija je, mislim, dvostranog rašljavanja vrijednosno opterećenog i nezainteresiranog (»poštenog«) istraživanja. Izgleda da ona misli da vrijednosno opterećeno istraživanje ne može biti pošteno istraživanje. To je naprosto krivo: možemo biti poštenu i vrijednosno vezani. Problem za epistemologe i filozofe znanosti trebao bi biti više kako izraziti norme istraživanja (i jamstva) u svjetlu te činjenice nego je nijekati.

Zaključak

Obrazlagala sam da feminističko ponovno promišljanje subjekta znanja potkrepljuje gledišta o uvjetovanoj naravi subjektivnosti i da je ono dobro prilagođeno kroz kontekstualističku i socijalnu analizu epistemološkog opravdanja. Međutim, feministička epistemologija, kako je ovdje izložena, ne odnosi se na neko posebno učenje već na pristup teoriji spoznaje koja u svoje središte postavlja feminističke brige. Tako bi bolje bilo govoriti o feminističkom bavljenju epistemologijom. To ima izlječujući učinak uklanjanja sugestije da neka epistemološka teza mora imati osebujan feministički ili rodno-vezan sadržaj da bi bila feministička teza. Teze koje usvajaju feministi mogu biti zajedničke s drugim filozofskim pristupima. Štoviše, postoje znatne razlike među feminističkim filozofima u pogledu specifične epistemološke teze, isto kao što postoje znatne razlike među filozofima općenito. Postoje također razlike i oko pitanja u čemu bi se i samo feminističko prakticiranje epistemologije trebalo sastojati.⁶⁶

Velik dio feminističke epistemologije usredotočio se do danas na teme koje se tiču znanstvene spoznaje, no postoje i drugi epistemološki izazovi koji proizlaze iz feminističkog socijalnog i političkog angažmana. Jedan od tih, koji upravo počinje privlačiti pažnju feminističkih filozofa, jest problem razumijevanja putem razlike, pri čemu razlika nije naprosto u uvjerenju, nego u oblicima života.⁶⁷ Feministička epistemologija je još uvijek u procesu. Međutim, feministički filozofi uspjeli su staviti na dnevni red suvremene filozofije pitanja o naravi spoznajnog subjekta, o epistemološkom opravdanju i o utjecaju maskulinističke predrasude na artikuliranje konvencionalnih filozofskih koncepata. Angažirani su u prihvaćenoj raspravi o odnosima spoznaje, istraživanja i socijalnih vrijednosti. Te su teme velikim dijelom zapostavljene u novijoj analitičkoj epistemologiji. Razrađujući filozofske dimenzije tih tema, feministi su postigli da takve teme nastave privlačiti filozofsku pažnju.

⁶⁶ Za prijedlog o tome kako vrijednosti, identificirane kao feminističke, mogu upravljati feminističko epistemološko mišljenje v. Alison Wylie, »Doing Philosophy as a Feminist«, *Philosophical Topics* 23, br. 2 (1996): 345-58.

⁶⁷ Usp. Maria Lugones, »Playfulness, 'World'-Traveling, and Loving Perception«, *Hypatia* 2, br. 2 (ljetno 1987): 3-19. Kathleen Lennon, »Feminist Epistemology as a Local Epistemology«, *Aristotelian Society Proceedings Supplementary Volume LXXI* (1997): 37-54; i Bergin, »Communicating Knowledge Across Epistemic Difference«.

Socijalna epistemologija

Frederick Schmitt

1. Socijalna epistemologija: Pitanja

Socijalna epistemologija može se definirati kao konceptualno ili normativno istraživanje o društvenim dimenzijama znanja. Ona proučava utjecaj društvenih odnosa, interesa, uloga i institucija – što ću ja zvati »socijalnim uvjetima« – na konceptualne i normativne uvjete znanja.¹ Ona se razlikuje od sociologije znanja po tome što je konceptualno i normativno a ne prvenstveno empirijsko istraživanje, i što određuje nužne a ne samo kontingentne društvene uvjete znanja. Središnje pitanje socijalne epistemologije glasi da li i u kojoj mjeri uvjeti znanja uključuju i društvene uvjete. Je li znanje vlasništvo spoznavalaca izolirano od njihova društvenog postava (i u kojem smislu »izolirano«) ili ono podrazumijeva neki odnos među spoznavaocima njihovim društvenim okolnostima? Ovo pitanje može poprimiti različite oblike i dopušta različite odgovore, ovisno o vrstama spoznavalaca, znanja i društvenih odnosa o kojima pitamo.²

1 Kroz cijeli ovaj rad oslanjat ću se na intuitivno shvaćanje onoga što neki uvjet čini socijalnim. U minimalnom značenju »socijalnog«, neki socijalni uvjet je onaj koji podrazumijeva da postoji više nego jedna osoba. U strožem i zanimljivijem značenju »socijalnog« to je uvjet koji podrazumijeva da postoje dvije ili više osoba međusobno povezanih nekim intencionalnim odnosom (npr. prijateljstvo, međusobno divljenje itd.). Za raspravu o tome što neki uvjet čini društvenim vidi David-Hillel Ruben, *The Metaphysics of the Social World* (London: Routledge, 1985); Margaret Gilbert, *On Social Facts* (London: Routledge, 1989); John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: Free Press, 1995).

2 Za opći pregled tema iz socijalne epistemologije vidi moj rad »Socializing Epistemology: An Introduction Through Two Sample Issues«, u: *Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994) i Steve Fuller, »Recent Work on Social Epistemology«, *American Philosophical Quarterly* 33 (1996): 149-66. Od članaka o socijalnoj epistemologiji vidi druge članke u ...

Prirodno je podijeliti socijalnu epistemologiju na tri grane: to je uloga socijalnih uvjeta u individualnom znanju, socijalna organizacija spoznajnog rada i priroda kolektivnog znanja. Prva grana se tiče *individualnog* znanja i postavlja pitanje da li socijalni uvjeti ulaze u uvjete individualnog znanja. Druga grana se tiče *socijalne organizacije spoznajnog rada* među pojedincima i skupinama pojedinaca – to jest, epistemički optimalnu raspodjelu i profiliranje spoznajnih nastojanja i dužnosti unutar populacije: kako bi spoznajni zadaci, zaduženja i prednosti trebali biti raspodijeljeni među spoznavacima i na koji način ta raspodjela ovisi o društvenim odnosima? Treća grana socijalne epistemologije tiče se naravi *kolektivnog znanja*: da li znanje posjeduju skupine pojedinaca, zajednice ili institucije; je li to kolektivno znanje puki zbroj znanja članova skupine ili ono podrazumijeva više od toga te, ako je tako, na koji način znanje ovisi o društvenim odnosima?

Iako se te tri grane bave različitim temama, one se sve mogu kategorizirati u one koje se vrte oko pitanja jesu li uvjeti spoznaje, u različitim značenjima tog izraza, individualni ili društveni. Umjesto pregleda tih triju grana, radije ću se usredotočiti na prvu granu i obratiti onom pitanju u socijalnoj epistemologiji koje povijesno uživa najveću pažnju, a to je uloga svjedočanstva u spoznaji i opravdanju. To je slučajno i pitanje koje smatram najtemeljnijim testom epistemološkog individualizma. Pod time mislim da, ako je individualizam u svjedočanstvu obranljiv, epistemologija će u jednom važnom smislu ostati individualistička; ako pak nije obranljiv,

... *Socializing Epistemology* kao i u posebnom svesku *Synthese* o socijalnoj epistemologiji, koji sam priredio (*Synthese* 73, 1987); Philip Litcher, »The Division of Cognitive Labor«, u *Journal of Philosophy* 88 (1991): 5-22; također i članke o socijalnoj epistemologiji u Alvin Goldman, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences* (Cambridge: MIT Press, 1992). Za radove o socijalnim temama iz epistemologije znanosti vidi J. R. Brown, *The Rational and the Social* (London: Routledge, 1989); Helen Longino, *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry* (Princeton: Princeton University Press, 1990); Ernan McMullin (ur.), *The Social Dimensions of Science* (South Bend, IN: Notre Dame Press, 1992). Za istraživanje o konsenzusu vidi Keith Lehrer i Carl Wagner, *Rational Consensus in Science and Society* (Dordrecht: Reidel, 1981), članke u Barry Loewer (ur.), *Synthese: Special Issue on Consensus* (Oxford: Clarendon Press, 1993); Nicholas Rescher, *Pluralism: Against the Demand of Consensus* (Oxford: Clarendon Press, 1993). Za radove o svjedočanstvu vidi Michael Welbourne, *The Community of Knowledge* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1986); F. Schmitt, »Justification, Sociality, and Autonomy«, *Synthese* 73 (1987): 43-86; C. A. J. Coady, *Testimony: A Philosophical Study* (Oxford: Oxford University press, 1992); B. Matilal i A. Chakrabharti (ur.), *Knowing from Words* (Dordrecht: Kluwer, 1995).

epistemologija će morati biti duboko društvena, kakvo god gledište da zauzmemo o pitanjima u drugim granama socijalne epistemologije. Stoga je problem svjedočanstva prikladan izbor za ilustraciju socijalne epistemologije.

Prije nego što se okrenemo posebnoj temi svjedočanstva, želio bih pojasniti o čemu se zapravo radi općenito između individualizma i društvenosti u pogledu pojedinačnog znanja. Postoje brojni i neproblematični načini na koje je neko pojedinačno znanje društveno i nećemo dosegnuti zanimljivu raspravu između individualizma i društvenosti sve dok ih ne prevladamo. Navest ću neke od njih da bih ih ostavio po strani. Oduvijek se priznaje da socijalni uvjeti *podupiru* znanje tako što čine materijalno mogućima opažanje, sjećanje i razmišljanje. Ljudi ne mogu steći veliko znanje bez jezika koji je društveno dan. Najveći dio znanja ovisi već kod stjecanja o poučavanju, igri, čitanju, razgovaranju i drugim društvenim bavljenjima. Svi oblici ljudskog saobraćanja mogu potaknuti nova opažanja, eksperimente i teorije. Isto tako, priznaje se da nas društveni odnosi mogu *spriječiti* u stjecanju znanja opterećujući nas pogrešnim metodama i lošim idejama ili odvođeci nas od pravilnih metoda i dobrih ideja. Dopušta se također, barem od Humea, da društveni odnosi – uključeni u podučavanje, naslijeđenu mudrost, zdrav razum, stručni autoritet i svjedočanstvo – mogu proširiti naše opažajne sposobnosti otprilike kao što čine dalekozori, nadograđujući kao zamjena naše iskustvo.

Štoviše, posve je nesporno da je naš zajednički sustav epistemičkog vrednovanja društven. Pojam znanja i standarde epistemičkog vrednovanja učimo od drugih. Epistemičko vrednovanje je tipičan društveno usmjereni čin, budući da vrednujemo spoznajna stanja drugih. Epistemičko vrednovanje je u stanju unaprijediti spoznaju na svoj način samo zato što djeluje kroz društveni sistem provjere i sankcioniranja. Danas bi se naširoko odobravalno da zajednički sustav epistemičkog vrednovanja služi glavnim društvenim svrhama. Na primjer, vjerodostojno je da mi koristimo pojam znanja tako da omogućimo društvena dobra poput protoka informacija među pojedincima, konsenzus unutar članova društva i dosljednu koordinaciju ponašanja u društvu. Konačno, uglavnom se slažemo da sadržaj epistemičkog vrednovanja stoji u uskoj vezi sa spoznajnim funkcijama tih sustava. No, te nesporne točke, koje su značajne, mogu prihvatiti najrazličitiji individualisti u epistemologiji. One ne sadržavaju to da su i sami uvjeti znanja socijalni.

Da bismo ušli u područje socijalne epistemologije, moramo razmotriti da li postoje razlozi za naslućivanje socijalnih čimbenika u uvjetima znanja ili epistemičkog opravdanja. Ja ću pri tome razlikovati tri verzije društvenosti, i to svaku s vlastitom nasuprotnom inačicom individualizma, definiranog kao negacija društvenosti. Po prvoj verziji, *društvenost*₁, društveni uvjeti ulaze na izravan način u uvjete opravdanja.

Uvjeti opravdanja (barem za neke vrste opravdanih vjerovanja) odnose se na (ili, izraženo slabije, sadržavaju) društvene uvjete.³

Slabija verzija društvenosti, *društvenost*₂, smatra da društveni uvjeti ulaze u uvjete opravdanja na neizravan način, radije nego na izravan:

Uvjeti koji *čine* neko vjerovanje opravdanim (barem za neke vrste opravdanih vjerovanja), uključuju društvene uvjete.

Tu je pojam činjenja nekog vjerovanja opravdanim više formalan nego uzročni pojam. Kao što sam već naglasio, individualist bilo koje vrste može prihvatiti da društveni uvjeti mogu *uzrokovati* da subjekti dosegnu opravdanja svojih vjerovanja. No, društvenjak₂ tvrdi puno više od toga: uvjeti opravdanja zadovoljavaju se *uslijed* nekih društvenih uvjeta. Po jednom razumijevanju izraza »uslijed nečega«, uvjet A zadovoljava se uslijed nekog uvjeta B kad B ostvari A. Na primjer, po teoriji opravdanja iz pouzdanosti (prema kojoj je neko vjerovanje opravdano samo u slučaju kad proizlazi iz nekog pouzdanog procesa stvaranja vjerovanja) uvjeti opravdanja su ostvareni kroz psihološka događanja i psihofizičke odnose uključene u izvođenje nekog pouzdanog procesa. Prema društvenosti₂, uvjeti opravdanja su ostvareni kroz društvene uvjete. Premda je znatan filozofski problem reći što je potrebno za neki uvjet da ostvari uvjete opravdanja, vjerujem da posjedujemo intuitivno razumijevanje pojma ostvarenja. Tvrditi da se uvjeti opravdanja ostvaruju kroz socijalne uvjete znači jasno tvrditi više nego to da su oni prvi uvjeti uzrokovani ovim potonjima.⁴ (Društvenjak₂ može tvrditi da se uvjeti opravdanja *nužno*

³ Za primjer društvenosti vidi Edward Craig, *Knowledge and the State of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

⁴ William Alston je već zastupao vjerodostojno društvenost₂, u verziji koja koristi minimalno značenje »društvenog«, ističući da po reliabilističkoj teoriji opravdanja, ono što čini opravdanim neko vjerovanje, pouzdanost procesa oblikovanje vjerovanja, ...

ostvaruju kroz društvene uvjete ili da su ostvareni samo *kontingentno*. Ja ću zastupati samo ovu slabiju, kontingentnu verziju društvenosti₂.) Zadnja verzija društvenosti, društvenost supervencijencije, smatra:

Uvjeti opravdanja (barem za neke vrste opravdanih vjerovanja) *pridolaze naknadno* iz društvenih uvjeta.

Ugrubo, ideja je ta da u slučaju nekog opravdanog vjerovanja postoji takav društveni uvjet da vjerovanje neće više biti opravdano ako uvjet oduzmemo od slučaja a zadržavamo druge pojedinosti danog slučaja.

Društvenost₁ posve jasno sadržava društvenost supervencijencije i društvenost₂ (i to obje verzije, nužnu i kontingentnu), ali ne obrnuto. Teško je reći da li društvenost₂ sadrži društvenost supervencijencije ili obrnuto, i neću pokušavati prosuditi tu stvar ovdje. Radije ću se osloniti društvenost₂ (kontingentnu verziju) kao onu verziju društvenosti koju želim zagovarati u ovom radu. Druge verzije društvenosti smatram također vjerodostojnima, ali ih ovdje neću braniti. Da bih pojednostavio raspravu, odbacit ću dodatak i odnosit ću se na društvenost₂ jednostavno kao na »društvenost«. Pod »individualizmom« podrazumijevat ću negaciju društvenosti₂. Za trenutak ću uvesti nešto određenije verzije individualizma, verzije koje sadrže individualizam₂, ograničene na područje svjedodžbenog opravdanja, ali umjesto da uvodim daljnje dodatke za označavanje, te posebne verzije razlikovat ću od individualizma tako da im prikvačim kvalifikatore (naime, »slab« i »jak«).

2. Svjedočanstvo: Verzije individualizma

Sada i u preostalom dijelu ovog rada želim se usredotočiti na temu koja nam može pomoći da presudimo između individualizma i društvenosti; to je uloga svjedočanstva u epistemičkom opravdanju. U pravom trenutku iznijet ću razloge protiv jedne verzije individualizma u pogledu opravdanja

... jest neki društveni uvjet, jer pouzdanost se definira kao učestalost istinitih vjerovanja s obzirom na cijeli ishod procesa, a to u stvarnosti obuhvaća vjerovanja različitih pojedinaca (v. »Belief-forming Practices and the Social« u E. Schmitt, *Socializing Epistemology*). U ovom prilogu zastupam da je ono što čini opravdanim svjedodžbena vjerovanja neki društveni uvjet u jačem značenju izraza, uključujući i intencionalne odnose među pojedincima.

na bazi svjedočanstva (»svjedodžbeni individualizam«, kako ću ga zvati). No, odbacivanje te verzije ne daje mandat za odbacivanje individualizma u korist društvenosti, kako sam je definirao naprijed, budući da postoje druge verzije individualizma u pogledu svjedočanstva koje bi također morale biti odbačene. No, kako je verzija o kojoj ću raspravljati po mome mišljenju najprivlačnija verzija individualizma u svjedočanstvu, uspješan dokaz protiv njega daje nam dobar razlog za prihvaćanje društvenosti.

Glavno pitanje u pogledu svjedodžbenog opravdanja glasi moramo li shvaćati svjedočanstvo kao puko *kauzalno sredstvo* u proizvođenju opravdanog vjerovanja, takvo koje mora biti odobreno prethodnim nesvjedodžbeno opravdanim vjerovanjima, ili ga moramo shvaćati kao *primarni izvor* opravdanja u tom smislu da ono pruža opravdanje bez takvog prethodnog odobrenja. Da li svjedočanstvo tek proširuje naša zamjedbeno opravdana vjerovanja poput dalekozora, kao što to želi naslijeđeno vjerovanje još od Humea, tako da pruža nove izvore saznanja koja moraju biti sankcionirana putem opravdanih vjerovanja koja već posjedujemo? Ili je ono izvor opravdanih vjerovanja nezavisno od opažajno opravdanih vjerovanja, izvor koji ne mora biti sankcioniran nikakvim opažajno opravdanim vjerovanjima koja već posjedujemo? Moglo bi se za nekoga vjerodostojno reći da opravdano vjeruje da Jupiter ima mjesečeve gledajući kroz dalekozor samo ako je dalekozor izvor saznanja sankcioniran putem zamjedbenog znanja koje subjekt već posjeduje, u smislu da subjekt opravdano vjeruje da je teleskop pouzdan za takva promatranja i doista prihvaća da Jupiter ima mjesečeve na temelju potonjeg vjerovanja o pouzdanosti. Je li isto tako nužno za svjedodžbeno opravdano vjerovanje (npr. vjerovanje da Jupiter ima mjesečeve na temelju autoriteta nekog astronomskog teksta) da netko vjeruje da je svjedok pouzdan u toj stvari i da netko gaji to vjerovanje na temelju potonjeg vjerovanja o pouzdanosti? U tom slučaju, svjedočanstvo je *sekundarni*, izvedeni izvor spoznaje. Nasuprot takvom vjerovanju oslonjenom na teleskopsko motrenje, vjerodostojno je da ona vjerovanja koja se oslanjaju na prost zor mogu biti opravdana a da netko ne opravdava svoje vjerovanje u to da je njegov vid pouzdan ili barem da ne oslanja svoje opažajno vjerovanje na potonje vjerovanje o pouzdanosti svog vlastitog vida. Može li netko isto tako opravdano vjerovati u svjedočanstvo bez opravdanog vjerovanja da je svjedočanstvo pouzdano (ili bez oslanjanja svog svjedodžbenog vjerovanja na vjerovanje u pouzdanost)? U tom slučaju, svjedočanstvo je *primarni* izvor opravdanog vjerovanja, analogan osjetilnoj zamjedbi. To

su dakle dva veoma različita modela svjedodžbenog opravdanja: s jedne strane, individualističko gledište po kojem je svjedodžbeno opravdanje izvedeno iz zamjedbenog opravdanja i, s druge strane, društveno gledište po kojem je ono primarno. Morat ćemo baciti pogled na relativnu vjerodostojnost tih gledišta. Pokaže li se da je svjedodžbeno opravdanje primarno, socijalni uvjeti svjedodžbenog opravdanja, u smislu određenom naprijed, morat će ući u uvjete opravdanja, a društvenost, onako kako je definirana naprijed, bit će opravdana.

Razlikovat ćemo dvije verzije individualizma u svjedodžbenom opravdanju. *Jaki individualizam* je gledište po kojem sva vjerovanja moraju biti opravdana iz prve ruke; nijedna vjerovanja nisu opravdana po svjedočanstvu. Locke je potpisivao podudarno gledište o svjedodžbenom znanju.⁵ Bio primijenjen na opravdano vjerovanja ili na znanje, jaki individualizam se može teško uzeti ozbiljno budući da izbacuje iz igre moje poznavanje moga vlastitog imena, mjesta moga rođenja, mojih roditelja i zemlje u kojoj živim. On isto tako izbacuje iz igre i znanje propozicija koje ljudi poznaju samo preko svjedočanstva. Na primjer, ako se »predsjednik« definira samo kao pobjednik nacionalnih izbora, onda i sam Predsjednik zna da je on ili ona predsjednik na osnovi svjedočanstva izbornih sudaca. Konačno, jaki individualizam isključuje i znanje induktivnih generalizacija – npr. da je trava općenito zelena i da je snijeg općenito bijel – kad je uzorak individualnog preuzak za opravdanu indukciju prema univerzalnom poopćenju. Naime, u tom slučaju moramo ovisiti o svjedočenju u korist dovoljno širokog primjera trave ili snijega. Otud jaki individualizam ima kontraintuitivne skeptičke implikacije i može sadržavati dalekosežan induktivni skepticizam.

Puno prikladnije gledište je *slabi individualizam*. To gledište dopušta da subjekt može znati ili opravdano vjerovati na osnovi svjedočanstva. Međutim, ono smatra da takvo vjerovanje mora biti opravdano na temelju krajnjih opažajno opravdanih ili drugih nesvjedodžbeno opravdanih vjerovanja – tj. vjerovanja koja sama nisu opravdana na temelju svjedočanstva. Postoje najmanje tri vrste slabog individualizma. Prvo, *induktivna* verzija po kojoj je neko vjerovanje, koje je utemeljeno na svjedočanstvu (»svjedodžbeno vjerovanje«, kako ću ga zvati), opravdano na temelju vjerovanja da je svjedočanstvo vjerodostojno ili pouzdano, ali

⁵ Vidi John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2 vols., ur. A. C. Fraser (New York: Dover, 1959), I, str. 58 i IV, xvi, str. 10 i 11.

potonje vjerovanje je opet opravdano preko indukcije na temelju opažene korelacije iz prve ruke između svjedodžbenih vjerovanja te vrste ili istine posvjedočenih tvrdnji.⁶ Drugo, aprioristička verzija predlaže apriorno a ne empirijsko opravdanje za svjedodžbena vjerovanja; moja svjedodžbena vjerovanja opravdana su kroz epistemička ravnopravnost između svojih vlastitih i tuđih vjerovanja.⁷ Treće, postoji i koherentistička verzija slabog individualizma prema kojoj su svjedodžbena vjerovanja opravdana na temelju slaganja sa nesvjedodžbeno opravdanim vjerovanjima.⁸ Ja ću se ovdje usredotočiti na induktivni slabi individualizam zato što je to naslijeđeno gledište o svjedodžbenom opravdanju otkako ga je prihvatio Hume i zato što ga smatram najvjerodostojnijom verzijom slabog individualizma.

3. Induktivni slabi individualizam

Koliko je meni poznato, nitko do sada nije ponudio uvjerljive razloge za induktivni slabi individualizam. To je gledište proizašlo iz revizije epistemičkog statusa svjedočanstva u 17. i 18. stoljeću. Protjecanjem znanstvene revolucije svjedočanstvo je postupno uzdignuto od srednjovjekovnog statusa nečeg srodnog s vjerom u izvor opravdanog vjerovanja i znanja. To izrastanje u status svjedočanstva rezultiralo je asimilacijom svjedočanstva na opazajno vjerovanje koje je također bilo uzdignuto u

6 Ne moramo uzimati da je pouzdanost ili vjerodostojnost svjedoka, o kojoj subjekt mora imati opravdano vjerovanje, definirana na isti način kao pouzdanost procesa koji je nužan za opravdanje nekog vjerovanja.

7 Alan Gibbard, Keith Lehrer i Richard Foley koriste ideju epistemičke ravnopravnosti; u slučaju Lehrera i Foleya, u službi onoga što oni smatraju neindividualističkim viđenjem svjedodžbenog opravdanja. Vidi Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990) str. 179-181; Lehrer, *Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pogl. 6; Foley, »Egoism in Epistemology«, u Schmitt, *Socializing Epistemology*.

8 To bi moglo biti gledište Jonathana Adlera u »Testimony, Trust, Knowing«, u *The Journal of Philosophy* 91 (1994): 264-275. Inače, Adler možda smjera na individualističko gledište koje je slabije od slabog individualizma – naime, na holističko, koherentističko objašnjenje svjedodžbenog opravdanja po kojemu se svako dano svjedodžbeno vjerovanje treba samo slagati sa svim drugim vjerovanjima, svjedodžbenim kao i nesvjedodžbenim; ono ne mora biti, poput koherentističkog slabog individualizma, tako da se svjedodžbeno vjerovanje podudara s nesvjedodžbenim vjerovanjima uzetih zasebno.

svome statusu ali je najviše odobravanje za svoje djelovanje dobilo u no-voj znanosti. Zašto je, međutim, opravdanje svjedodžbenog vjerovanja radije izvedeno iz opravdanja opažajnog vjerovanja nego da je svjedočanstvo uzeto za primarni izvor opravdanja?

Glavni razlog za to da je svjedodžbeno opravdanje učinjeno ovisnim o opažajnom opravdanju bio je, pretpostavljam, briga zbog pouzdanosti svjedočanstva. Svjedočanstvo je smatrano manje pouzdanim od opažaja jer osim o pouzdanosti opažaja svjedoka ovisi i o njegovoj riječi. Budući da se svjedočanstvo uzimalo kao srazmjerno pouzdanosti, opažanje je do- bilo prednost pred svjedočanstvom. Da bi se dostigla pouzdanost potre- bna za opravdano vjerovanje u svjedočanstvo, svjedodžbeno vjerovanje se moralo ograničiti na način koji nije važio za opažajno vjerovanje. Sukladno tome, predloženo je da svjedodžbeno vjerovanje mora biti opravdano na osnovi opažajno opravdanih vjerovanja iz prve ruke. Pored te brige za pouzdanost svjedočanstva postojala je slična zabrinutost da se svjedočanstvo razlikuje od opažanja po tome što mu je potrebno nadziranje ako želi dostići pouzdanost koja je potrebna za opravdano vjerovanje. Uopće, subjekti moraju provjeriti pouzdanost svojih izvora ako hoće postići istinita vjerovanja putem svjedočanstva. Međutim, ne moraju općenito provjeravati pouzdanost opažanja da bi postigli istinita opažajna uvjerenja.

Ovi dokazi u korist nesrazmjernosti između opažanja i svjedočanstva nisu više uvjerljivi. Mi smo došli dotle da opažanje smatramo manje pouzdanim nego što se smatralo u 17. stoljeću, dok su s druge strane društvena pravila saobraćanja i objavljivanja povećali pouzdanost svjedo- čanstva, barem u institucionalnim i znanstvenim okvirima. Isto tako nije očigledno da opažanje treba manje nadzora nego svjedočanstvo ili da nadgledanje mora biti unaprijeđeno konceptom opravdanja koji nameće zahtjev za nadgledanjem. Ukratko, ono što se traži jest motivacija za slabi individualizam.

Okrenut ću se sad od razloga za induktivni slabi individualizam jed- nom prigovoru na to gledište.⁹ Prigovor koji imam na umu smatram jednim od najuvjerljivijih, naime, da imamo premalo iskustva iz prve ruke da bismo pružili nesvjedodžbenu osnovu za zaključak o pouzdanosti

⁹ Za druge prigovore vidi Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pogl. 4, odj. 2, te Coady, *Testimony: A Philosophical Study*, pogl. 4 i 8.

svjedočanstva na svim instancama u kojima je svjedodžbeno vjerovanje intuitivno opravdano. To je očigledno slučaj s malom djecom ali je isto tako dokazivo istinito i za stariju djecu i odrasle. Ljudi općenito ne provjeravaju istinitost svjedodžbenih izvještaja kroz vlastito iskustvo iz prve ruke a nedostaju im i vrijeme i izvori da bi provjerili više od malog odsječka takvih izvještaja. Dosljedno tome, za većinu ako ne i sve vrste svjedodžbenih izvještaja ljudi imaju veoma slabu osnovu opazajno opravdanih vjerovanja iz prve ruke iz kojih bi izveli zaključak o pouzdanosti izvještaja određene vrste. Naravno, ljudi stječu širu osnovu za indukciju o pouzdanosti svjedočanstva raznih vrsta sa svojim spoznajnim razvojem i stjecanjem većeg iskustva. No, njihovo opravdanje za premise takvih indukcija općenito nije samo iskustveno nego također i svjedodžbeno. Tokom ranog odgoja i kroz cijelo školovanje ljudi primaju svjedočanstvo svojih roditelja, skrbnika i učitelja a da pri tome nemaju puno osnove za pripisivanje pouzdanosti njihovu svjedočanstvu osim potkrepe nekolicine drugih odraslih i tekstova za školu. Imaju također i malo osnove iz prve ruke za vjerovanje takvom potkrepljujućem svjedočanstvu. U tipičnom slučaju potkrepe putem teksta, učitelj jamči/svjedoči za tekst. Naravno, škola jamči za učitelja, i vjerodostojno je da dijete opravdano vjeruje u to da škola bira učitelje čije je svjedočanstvo pouzdano. Ali na temelju čega je dijete u pravu kad to vjeruje? Ne zbog izvorne provjere pouzdanosti učiteljevog svjedočanstva. Obično roditelji i skrbnici jamče za školu. Doduše, djeca stječu nešto induktivne osnove za vjerovanje u pouzdanost svjedočanstva roditelja i skrbnika, međutim ona mogu provjeriti iz prve ruke samo vrlo malen dio propozicija koje prihvataju od svojih roditelja i vraški malo zahtjeva koje njihovi roditelji postavljaju za pouzdanost drugih ljudi. Na kraju, djetetovo opravdanje za vjerovanje u pouzdanost učiteljevog svjedočanstva počiva na povjerenju roditelja.

Svakako, ta radikalna ovisnost o svjedočanstvu smanjuje se kroz daljnje iskustvo, ali ona nikad ne nestaje. Za većinu svjedočanstva postoji u najboljem slučaju slaba osnova iz prve ruke za zaključivanje o pouzdanosti svjedočanstva. Mi se oslanjamo na iskustvo iz prve ruke za provjeravanje pouzdanosti svjedočanstva, međutim, sudovi koji se temelje na iskustvu iz prve ruke obično se dijelom također osnivaju na svjedočanstvu. Jedan primjer će biti dovoljan za ilustraciju, premda vjerujem da se mnoge različite vrste primjera mogu navesti za potkrepu tog istog. Naime, oslanjam se na vozače taksija da me dovezu na moje odredište; opravdano vjerujem u ono što mi vozači kažu o položaju ulica; oprav-

dano vjerujem u to djelomice i zato što su me obično dovozili na moje odredište. To je upravo toliko da skrpam i najskromniju osnovu iz prve ruke za zaključak o pouzdanosti svjedočanstva taksi-vozača. No, što mi daje opravdanje u vjerovanju da me vozači obično dovezu na odredište? Opravdano vjerujem u to samo zato što opravdano vjerujem da je moja karta točna, da ulični znakovi koje vidim točno označavaju ulice, da moji domaćini zaista žive u kući koju posjećujem, kao što oni tvrde, da piloti aviona točno najavljuju gradove u koje pretpostavljam da sam stigao itd. Sve su to vjerovanja koja su barem djelomice opravdana na temelju svjedočanstva. Moje vjerovanje u pouzdanost svjedočanstva ima ponekad ono što vrijedi kao temelj zaključivanja iz prve ruke, no ta važeća osnova iz prve ruke ovisna je za svoje opravdanje o svjedočanstvu.

Induktivni slabi individualist možda se nada da će slijediti moje opravdanje za ta vjerovanja do moga iskustva iz prve ruke. Može se predložiti, na primjer, da ja opravdano vjerujem kako piloti aviona točno najavljuju odredišta na temelju moga opravdanog vjerovanja da su piloti aviona u stanju procjenjivati točno svoja odredišta (budući da poslovni uspjeh zrakoplovne kompanije ovisi o takvim procjenama, a zrakoplovna kompanija je poslovno uspješno) te da oni imaju stečen interes da prenesu to odredište putnicima (budući da poslovni uspjeh zrakoplovne kompanije ovisi o putnicima koji imaju točna vjerovanja o odredištima). Ali opet, što me opravdava u vjerovanju da su piloti u stanju procjenjivati točno odredišta, da je zrakoplovstvo poslovno uspješno itd.? Čini se da opravdano vjerujem u te propozicije (djelomice) samo na temelju svjedočanstva.

Induktivni slabi individualist može ponuditi pretpostavku da je moje vjerovanje o tome da je svjedočanstvo pilota zrakoplova o odredištima (ili, to isto, svjedočanstvo taksi-vozača o položajima ulica) točno može biti opravdano na temelju opravdane generalizacije poput sljedeće: ekspertno svjedočanstvo obično je pouzdano o temama iz njihove stručne nadležnosti. Može se, nadalje, predložiti i to da bi moje vjerovanje u tu generalizaciju moglo biti utemeljeno na *izvornim* vjerovanjima o pouzdanosti primjera ekspertnog svjedočanstva. No, imam li ja razlog iz prve ruke za prihvaćanje pouzdanosti više od jednog slabog primjera ekspertnog svjedočenja (naime, svjedočanstvo onih iz mog vlastitog polja stručnosti)? Može se također, alternativno, predložiti i to da moje vjerovanje u generalizaciju da je ekspertno svjedočanstvo obično pouzdano o temama iz njihove struke pouzdano na osnovi svjedočanstva različitih

ljudi o pouzdanosti ekspertnog svjedočenja, a to su ljudi čiju pouzdanost u temama pouzdanosti ekspertnog svjedočenja imam razloga prihvatiti iz prve ruke. Međutim, ta alternativa podliježe istoj teškoći kao i prethodna. Naime, imam malo osnove iz prve ruke za pripisivanje pouzdanosti bilo kome u temi pouzdanosti ekspertnog svjedočanstva. Moglo bi se sugerirati da je moje vjerovanje u to da su drugi pouzdani u pogledu pouzdanosti ekspertnog svjedočanstva opravdano na temelju vjerovanja da su drugi pouzdani u drugim temama. Međutim, dok ja mogu imati osnovu iz prve ruke za pripisivanje pouzdanosti nekim pojedincima (članovima obitelji, kolegama) u nekim temama, broj takvih pojedinaca je malen; njihova pouzdanost u takvim temama daje tanku podršku njihovoj pouzdanosti u pogledu pouzdanosti ekspertnog svjedočenja; njihova pak pouzdanost u pogledu pouzdanosti drugih u pogledu ekspertnog svjedočenja osigurava samo najskromniju podršku pouzdanosti drugih u pogledu pouzdanosti ekspertnog svjedočanstva. Sve u svemu, čini se da bih imao vrlo malo osnove iz prve ruke za pripisivanje pouzdanosti pilotima zrakoplova o odredištima ili vozačima taksija o položajima ulica.

Razmišljanje o primjerima poput tih govori *prima facie* u prilog tome da, kod mnogih ako ne i većine svjedodžbenih vjerovanja koja su intuitivno opravdana, ljudima nedostaje široka opravdana osnova iz prve ruke za zaključivanje o pouzdanosti svjedočanstva.¹⁰ Postoji, međutim, jedan važan odgovor na izvođenje zaključka iz ovoga rezultata o tome da je induktivni slabi individualizam pogrešan. Taj odgovor zaslužuje pomno razmatranje, a budući da vodi prema nekolicini temeljnih problema, poduhvatit ću ga se kasnije, raspraviti ću to opširnije. Naime, mislim na to da indukcija ne zahtijeva velik broj potvrđenih slučajeva da bi bila mogla poslužiti za opravdanje. Ako opravdavajuća indukcija o pouzdanosti

¹⁰ Trebao bih ovdje napomenuti da u svrhu pobijanja induktivnog slabog individualizma nije nužno pokazati da ljudi u stvarnosti nemaju osnovu iz prve ruke za takvu indukciju. Sve što treba pokazati jest da bismo mi još uvijek pripisali ljudima opravdano vjerovanje na temelju svjedočanstva čak i kad bi im nedostajala osnova iz prve ruke za takvu indukciju. Čini se da je upravo to slučaj. Da bismo to uvidjeli, treba promisliti da naša spremnost za pripisivanje opravdanja na temelju svjedočanstva ne izgleda da ovisi o pretpostavci da ljudi imaju osnovu iz prve ruke za takvu indukciju. Čini se da smo spremni pripisati svjedodžbeno opravdanje a da nismo prethodno riješili pitanje imaju li ljudi takvu osnovu. Filozofi nisu zapravo riješili to pitanje, ali ja sumnjam da bi ikoji od njih bio sklon tome da se opozove pripisivanje svjedodžbenog opravdanja ako bi se pokazalo da ljudima nedostaje takva osnova. To je dovoljno za pobijanje induktivnog slabog individualizma.

svjedočanstva zahtijeva samo malen broj potvrdnih instanci, onda je razložno nadati se da imamo dovoljno opravdanih premisa iz prve ruke za izvođenje indukcije o pouzdanosti svjedočanstva, i induktivni slabi individualizam bit će obranjen. Vratimo li se primjeru vozača taksija, ja imam opravdanje iz prve ruke za to da su me vozači taksija dovezli do moje kuće u različitim prilikama. Moja vjerovanja u taj učinak dokazivo su opravdana iz prve ruke. Ako iz tog malog primjera mogu izvesti zaključak o pouzdanosti svjedočanstva taksi-vozača u drugim prilikama, tad imam opravdavajuću indukciju prema zaključku o pouzdanosti koji se temelji na opravdanim vjerovanjima iz prve ruke.

Koliko je uvjerljiv taj odgovor u ime induktivnog slabog individualizma? Svatko će dopustiti da indukcija iz jednog slučaja *može* u određenim okolnostima biti opravdavajuća. Na primjer, moramo samo ispitati točku taljenja jednog komada bakra da bismo potvrdili točku taljenja bakra općenito. No, taj zaključak je opravdavajući, dokazano, samo zato što mi već opravdano vjerujemo da je talište određene vrste kovine postojano kroz sve njezine uzorke. Ako pak nemamo takvo opravdano vjerovanje u pozadini, tad više nije očigledno da možemo izvoditi zaključak iz jednog jedinog uzorka bakra na opće; mogu nam biti potrebne mnogo-brojne instance.

No, moguće je zastati ovdje i insistirati na tome da su indukcije iz jednog slučaja ili malog uzorka opravdavajuće čak u odsutnosti takvih vjerovanja u pozadini ukoliko projiciramo prava svojstva. Hilary Kornblith tvrdi da su indukcije iz malog uzorka ponekad opravdavajuće. Naime, zaključci pružaju opravdanje onda kad su pouzdani (tj., Kornblith prihvaća reliabilizam u pogledu induktivnog opravdanja), a indukcije iz malih uzoraka su pouzdane kad su izdvojena svojstva prirodnih vrsta.¹¹ Svojstva prirodnih vrsta dovoljna su, po Kornblithovu viđenju, za pouzdanost zato što su prirodne vrste homeostatičke nakupine svojstava, tj. postojane i samoodržavajuće nakupine međusobno dobro usklađenih svojstava. Budući da su svojstva koja pripadaju nekoj prirodnoj vrsti međusobno dobro usklađena, pouzdano se može izvesti zaključak iz usklađenosti svojstava prirodne vrste u jednom malom uzorku vrste prema *općim* korelacijama tih svojstava. Po Kornblithovu gledištu, opravdavajuća indukcija prema općoj korelaciji ne zahtijeva da netko već ima opravdano

¹¹ *Inductive Inference and Its Natural Ground: An Essay in Naturalistic Epistemology* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), pogl. 4 i 5.

vjerovanje da su ta svojstva svojstva prirodnih vrsta ili da su instance u induktivnom zaključivanju uzorci prirodne vrste. Sve što se zahtijeva za opravdanje generalizacije jest to da primjerci pripadaju nekoj prirodnoj vrsti i da svojstva pripadaju homeostatičkoj nakupini koja tvori tu vrstu. To je dovoljno da bi se osigurala pouzdanost indukcije. Kornblith smatra da je pouzdanost indukcije dovoljna za stvaranje opravdavajuće indukcije.

Ako je to što Kornblith kaže ispravno, javlja se pitanje može li se nešto slično njegovom prijedlogu primijeniti na *svjedodžbeno vjerovanje*. Može li svjedodžbeno vjerovanje biti opravdano na temelju zaključivanja iz malog uzorka o pouzdanosti svjedočanstva, dakle indukcije koja je opravdavajuća zato što je pouzdana usprkos malom uzorku? Ako jest, induktivni slabi individualist bi se mogao pozvati na taj prijedlog da bi obranio gledište protiv prigovora za mali uzorak na račun induktivnog opravdanja svjedodžbenih vjerovanja. Prijedlog glasi da se svojstva, izlučena indukcijom iz malog uzorka na pouzdanost svjedočanstva, tretiraju analogno svojstvima prirodnih vrsta izlučenim putem indukcija iz malog uzorka tako da zaključivanje o pouzdanosti iz malog uzorka može biti podjednako opravdavajuće. Glavna značajka svojstava prirodne vrste s reliabilističkog gledišta – značajka koja čini pouzdanom indukciju koja izlučuje te značajke iz malog uzorka prema vrsti – jest *njihova dobra usklađenost*. Dakle, ono što je krucijalno za analogiju između zaključivanja o pouzdanosti svjedočanstva iz malog uzorka i zaključivanja iz malog uzorka prirodne vrste jest da su svojstva, izlučena u zaključku o pouzdanosti svjedočanstva iz malog uzorka dobro usklađena. Drugim riječima, ljudi moraju odabrati svjedočanstvo na temelju onih svojstava svjedočanstva koja su dobro usklađena s pouzdanošću onoga što je predmet svjedočanstva. Na primjer, dijete mora odabrati svjedočanstvo učitelja na temelju preporuke roditelja ili na temelju ugleda učitelja, akreditacije ili institucionalnog statusa povezanog s oslonjivošću na predmet svjedočenja. Ako djeca vjeruju u ono što roditelji kažu o sigurnosti, policajci o zlodjelima, predmetni nastavnici o aritmetici, vozači taksija o položaju ulica, liječnici i medicinske sestre o zdravlju i tako dalje, onda ona odabiru ona svojstva koja će pouzdano usmjeriti prema zaključku o pouzdanosti svjedočanstva. Njihovi će zaključci biti pouzdani na temelju malih uzoraka koji provjeravaju istinitost takvog svjedočanstva. Prijedlog glasi, dakle, da će zaključivanje iz malog uzorka biti pouzdano ako djeca odaberu svjedočanstvo na taj način, i otuda svjedodžbeno vjerovanje može biti opravdano putem zaključivanja o pouzdanosti svjedočanstva iz malog uzorka.

To je zanimljiva obrana induktivnog slabog individualizma, ali se suočava sa značajnim problemom. Nije osobito vjerodostojno pretpostaviti, kao što to čini Kornblith, da će zaključivanje iz malog uzorka biti opravdavajuće samo zato što se projicira na dobro usklađena svojstva prirodne vrste. Pouzdanost te vrste na koju se poziva Kornblith nije uvjerljivo dostatna za opravdanje. Pretpostavimo da subjekt nekim slučajem sretno odabere neki mali uzorak iste prirodne vrste a da pri tome ne shvaća da su to članovi iste vrste, i da slučajno odabere dobro usklađena svojstva uzorka, koja su svojstva prirodne vrste, ne shvaćajući da su to svojstva vrste. Taj subjekt će induktivno poopćavati na način koji je doduše u nekom smislu pouzdan: uvjetovana vjerojatnost poopćavanja uz dane premise bit će visoka. No, je li ta vrsta pouzdanosti relevantna za opravdanje? Da bismo uočili problem, razmislimo što bismo rekli o nekom subjektu koji je proizvoljno ali uspješno izdvojio dva dobro usklađena svojstva iz ogromne slučajne zbirke svojstava i potom izveo zaključak na malom uzorku prema općem zaključku da su svojstva međusobno usklađena. Ne smatram da bismo bili spremni dopustiti da to svjedočanstvo bude opravdavajuće. No, tada bismo, čini se, negirali da će indukcija malog uzorka iz dobro usklađenih svojstava prirodne vrste biti nužno opravdavajuća čak i kad je pouzdana. Odatle slijedi da jednostavni reliabilizam treba određenje: nije svaka pouzdana indukcija opravdavajuća; nije svaka indukcija iz malog uzorka o dobro usklađenim svojstvima opravdavajuća.

Što se onda traži za opravdavajuću indukciju osim odabiranja uzoraka i dobro usklađenih svojstava koja pripadaju prirodnoj vrsti? Čini se da izbor malog uzorka prirodne vrste i svojstava mora i sam proizlaziti iz *neslučajnog procesa biranja*. Moguće je da Kornblith ima nešto slično na umu. Doista, moguće je da on bira svojstva prirodne vrste kao ona svojstva po kojima su indukcije iz malog uzorka opravdavajuće prije nego proizvoljne parove dobro usklađenih svojstava (koja, na kraju krajeva, jednako tako pospješuju pouzdanost), i to upravo zbog toga što je vjerodostojno pretpostaviti da mi *doista* neslučajno biramo uzorke prirodne vrste i svojstva (dok je biranje parova dobro usklađenih svojstava izvan prirodnih vrsta općenito slučajnost). Drugim riječima, Kornblith možda daje prednost indukciji iz malog uzorka prema prirodnim vrstama od indukcije iz malog uzorka prema proizvoljnim dobro usklađenim svojstvima zato što smatra da je proces neslučajnog izbora nužan za opravdanje. Prihvatimo to očigledno objašnjenje »procesa neslučajnog izbora«: to je proces koji teži prema izboru pouzdanih procesa za izvođenje. Vjerojatno

je da će to u slučaju indukcije biti proces koji teži prema izboru pouzdanih indukcija. (Dakako, pouzdanost neke indukcije varirat će s veličinom uzorka i s time koliko dobro su usklađena izdvojena svojstva.)

Shvatimo li tako »proces neslučajnog izbora«, dodati reliabilizmu zahtjev za procesom neslučajnog izbora to donosi dvoredni reliabilizam koji nalikuje do izvjesne mjere dvorednom reliabilizmu Alvina Goldmana u *Epistemology and cognition*¹². Prema Goldmanovu gledištu postoji razlika između *stečenih metoda stvaranja vjerovanja* (npr. algoritama za izračunavanje zbroja) i *urođenih procesa stvaranja vjerovanja* (npr. naivnih opažajnih procesa i enumerativne indukcije). Urođeni proces je onaj koji se ne stječe učenjem. Urođeni procesi su opravdavajući ako su pouzdani, ali u slučaju stečenih metoda pouzdanost nije dovoljna za opravdanje; važno je kako je metoda stečena. Pouzdana stečena metoda bit će opravdavajuća samo ako se odabere putem *procesa biranja ispravne metode drugog reda*.

Goldmanovom dvorednom objašnjenju moguće je prigovoriti na različitim osnovama. Ja sam na drugom mjestu iznio primjedbu na zahtjev za metareliabilnim procesom izbora za sve stečene opravdavajuće metode, iz razloga u koje ovdje ne mogu ulaziti (vidi dalje, odjeljak 5).¹³ Moja teza o indukcijama iz malog uzorka stavlja protivnu primjedbu na Goldmanovo objašnjenje: čini se da metareliabilni proces izbora ne moramo zahtijevati samo za *stečene metode* već isto tako i za neke *urođene procese*. Napose, urođeni proces indukcije iz malog uzorka prema dobro usklađenim svojstvima nije opravdavajući, usprkos pouzdanosti, ako uzorak i svojstva nisu izabrana putem procesa koji teži omogućavanju pouzdanih indukcija. Po pretpostavci, neki proces može biti urođen po tome što nije naučen, čak i ako je izabran za izvođenje. (Kao što ću primijetiti kasnije, zahtjev za metareliabilnim procesom izbora za te slučajeve mogao bi se pomiriti s jednostavnim reliabilizmom kad bi proces izbora bio stolpljen na ispravan način s izabranim metodama i procesima za izvođenje jednog procesa koji je pouzdan samo u slučaju kad je proces izbora metareliabilan a izabrana metoda ili proces pouzdani.)

Zahtjev za metareliabilnim procesom izbora ispunjava se kod indukcija iz malog uzorka upravo zbog toga što mi izabiremo induktivno zaključivanje o prirodnim vrstama. Čak i mala djeca koriste metareliabilni proces izbora kad se spremaju na svoje indukcije iz malog uzorka.

¹² Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986, str. 81-95, 115-116, i pogl. 17.

¹³ Vidi moj rad *Knowledge and Belief* (London: Routledge, 1992), pogl. 6, odj. 2.

Naime, kao što dokazuje Kornblith, ona izabiru uzorke i svojstva na taj način da njihove indukcije iz malog uzorka teže pouzdanosti. To je zbog toga što oni teže izboru uzoraka iz iste prirodne vrste i što teže izdvajanju svojstava koja pripadaju istoj prirodnoj vrsti, a indukcije iz takvih uzoraka i svojstava naginju tome da budu pouzdane zato što svojstva naginju tome da budu dobro usklađena a svojstva da budu osjetljiva prema općoj korelaciji svojstava. Oslanjajući se na rezultate novije razvojne i kognitivne psihologije Kornblith je sakupio dokazni empirijski materijal u korist ovih teza. Postoji slučaj da djeca radije kategoriziraju predmete po pripadnosti prirodnoj vrsti nego po izvanjskim značajkama. Postoji također i dokaz da ljudi nalaze uzorke stvari koristeći jednu strategiju, *fokusirano uzorkovanje*, što povećava šansu da će uzorke uzeti iz iste prirodne vrste kad budu vršili indukciju. U fokusiranom uzorkovanju predmeti se ispituju u pogledu svojstava, a neki predmet će prije biti ispitan u pogledu daljnjih svojstava ako ima ona svojstva koja igraju ulogu u kovariantnoj hipotezi koja se pokazala uspješnom. Ako se svojstva P i Q otkrije da su kovarijantna u traženom uzorku, onda je vjerojatnije da će predmeti sa P i Q svojstvima biti ispitivani u pogledu daljnjih svojstava. U slučajevima gdje postoje više od dva kovarijantna svojstva ova strategija povećava stupanj otkrivanja kovarijacija nad slučajnim uzorkovanjem predmeta – učinak nazvan *omogućenje skupnog svojstva*. Iz tog razloga to povećava stupanj otkrivanja prirodnih vrsta, budući da mi otkrivamo prirodne vrste tako da otkrivamo nakupine kovarijantnih svojstava. U isto vrijeme, fokusirano uzorkovanje povećava vjerojatnost da će predmeti o kojima se izvodi neka indukcija pripadati istoj prirodnoj vrsti, budući da uzorkovani predmeti vjerojatnije posjeduju kovarijantna svojstva koja pripadaju nekoj nakupini. To također povećava vjerojatnost da će svojstva nad kojima se vrši indukcija pripadati istoj prirodnoj vrsti. Ukratko, postoji dokaz da se indukcije biraju putem procesa biranja koji je sam metareliabilan u smislu koji zahtijeva ono dvoredno gledište koje sad razmatramo. Kornblith ne raspravlja doista pitanje metareliabilnog procesa izbora i možda ga ne smatra nužnim za opravdanje no, u svakom slučaju, njegov dokaz za našu sposobnost uspješne indukcije isto je tako dokaz da naše indukcije zadovoljavaju zahtjev za metareliabilnim procesom izbora.

Gdje to ostavlja analogiju između svjedodžbenog opravdanja i indukcije iz malog uzorka i kako uspostavljena teza pridonosi uspjehu odgovora na prigovore iz malog uzorka upućene induktivnom slabom individualizmu?

Dakle, ako je analogija dobra, onda je indukcija iz malog uzorka prema pouzdanosti svjedočanstva podložna istim zahtjevima kao i indukcija iz malog uzorka prema svojstvima prirodne vrste. Indukcija mora biti pouzdana – svojstvo svjedočanstva na kojemu se temelji indukcija (npr. taksi vozači o položaju ulica) mora biti dobro usklađeno s pouzdanošću svjedočanstva koje ima to svojstvo – a indukcija mora biti izabrana putem metareliabilnog procesa izbora. Potonji uvjet zahtijeva da svojstvo svjedočanstva bude izabrano putem procesa koji teži biranju svojstva dobro usklađenih s pouzdanošću svjedočanstva koje ima to svojstvo. Analogija će uspostaviti to da je indukcija iz malog uzorka prema pouzdanosti svjedočanstva opravdavajuća ako važe ti uvjeti. Međutim, pozivanje na indukciju zahtijeva od induktivnog slabog individualista da prizna kako indukcija nije dovoljna za opravdanje; indukcija mora biti izabrana nekim metareliabilnim procesom.

Otud pitanje, koje se tiče uspjeha odgovora na prigovor malog uzorka upućen induktivnom slabom individualizmu, glasi: jesu li indukcije iz malog uzorka o pouzdanosti izabrane putem nekog metareliabilnog procesa? Na štetu induktivnog slabog individualizma čini se da je odgovor Ne. Još preciznije, odgovor glasi Ne ako se uvjeti opravdanja (točnije, ono što zadovoljava uvjete opravdanja) razumiju u individualističkom duhu induktivnog slabog individualizma. Empirijski dokaz u korist metareliabilnog procesa izbora za indukcije prirodnih vrsta ne podržava sličan metareliabilni proces izbora za indukcije svjedodžbene pouzdanosti. U stvari, svojstva u indukcijama svjedodžbene pouzdanosti mogla bi se nazvati svojstvima prirodnih vrsta. Svojstvo kao što je biti svjedočanstvo vozača taksija o položajima ulica ne korelira s pouzdanošću svjedočanstva koje ima to svojstvo (a možda je to homeostatička nakupina svojstava). No, usprkos tome, fokusirano uzorkovanje ne bi moglo ubrzati otkrivanje te vrste (ili svjedodžbenih vrsta općenito) ili povećati (iznad slučajnog uzorkovanja) vjerojatnost izvođenja indukcije na primjercima te vrste ili na ta dva svojstva. Naime, fokusirano uzorkovanje može to raditi samo kad je prirodna vrsta dublja od dva svojstva. No to nije tako u slučaju svojstava uključenih u svjedočanstvo. Štoviše, svojstva P i Q koja se uzimaju za uzorak kod fokusiranog uzorkovanja moraju biti *nezavisna* svojstva ako fokusirano uzorkovanje treba biti od pomoći. Međutim, u slučaju svojstava uključenih u svjedočanstvo, stvari ne stoje tako. Neka P bude svojstvo »biti svjedočanstvo vozača taksija o položaju ulica«, a Q neka bude svojstvo težnje svjedočanstva da bude istinito kad

je svjedočanstvo vozača taksija o položaju ulica. Ta svojstva nisu nezavisna od traženog načina. Naime, uzeti uzorak daljnjih predmeta za Q nije uopće različito od uzimanja uzorka za P i provjeravanja pouzdanosti oprimiranog putem svjedočanstva. Ukratko, empirijski slučaj u korist metareliabilnog procesa izbora za indukcije prirodnih vrsta ne vodi prema indukcijama o svjedodžbenoj pouzdanosti.

Ipak, ja ne bih nijekao da je *određena* vrsta metareliabilnog procesa izbora uključena kod izbora nekih indukcija iz malog uzorka o pouzdanosti svjedočanstva. No, taj proces izbora je *društveni* proces, i zato, ono što zadovoljava uvjete opravdanja jest jedan društveni uvjet – kod povrede individualizma, kao što sam to definirao na početku ovog rada. Vjerodostojno je pretpostaviti da ljudi često izabiru svjedočanstvo (ili procese svjedodžbenog razumijevanja) na metareliabilan način (a vjerodostojno je i to da oni jednako tako često odabiru metareliabilnu indukciju iz malog uzorka o pouzdanosti svjedoka). No, kao što pokazuje prigovor na račun induktivnog slabog individualizma, ne može svako svjedodžbeno opravdanje biti praćeno do odabirnog svjedočanstva putem oslanjanja na vjerovanje u pouzdanost svjedočanstva utemeljenog na opravdanim vjerovanjima iz prve ruke. Procesi zrelog odabiranja, koje koristi vjerovanja o pouzdanosti svjedočanstva, mogući su samo zbog prethodne akumulacije svjedodžbenih vjerovanja koja proizlaze iz procesa koji nisu odabrani putem indukcije o pouzdanosti svjedočanstva utemeljenog na opravdanim vjerovanjima iz prve ruke.

Koja vrsta procesa odabira izabire, dakle, ta prethodna svjedodžbena vjerovanja? Odabirni proces kod male djece najprirodnije je razumjeti kao *socijalni* proces učenja. Djeca su psihološki sazdana tako da su sklona davati prednost svojim skrbnicima ili roditeljima kao izvorima saznanja, a isto tako i kao izvora informacija o tome gdje se stječu informacije. Proces izbora svjedočanstva socijalni je proces u kojemu sklonost djeteta da daje prednost skrbniku kao izvoru saznanja uzrokuje da se dijete pokorava skrbnikovu izboru svjedodžbenih izvora za dijete. Taj socijalni proces izbora je metareliabilan. Naime, roditelji teže tome da djeci govore istinu i da ih upute na pouzdane autoritete o različitim stvarima – na karte u zemljopisu, prometne oznake za položaj ulica, na rječnike za značenja riječi, na učitelje za činjenice, na policajce za zlodjela, na vozače taksija za položaje ulica itd. Roditelji imaju moćan praktički pokretač da opskrbe svoju djecu istinitim informacijama i da ih upute na pouzdane svjedoke. Odabirni procesi uključuju ovdje jedan sustav u kojemu dijete

putem izvjesnih slučajnih crta identificira svoga skrbnika koji, opet, bira svjedočanstvo za dijete. Malo dijete, uzme li se izolirano od toga socijalnog postava, nema nikakvih izvora za odabir pouzdanog svjedočanstva. Ono što važi kao biranje svjedočanstva vrijedi i za odabirne indukcije putem biranja uzoraka ili svojstava na kojima se vrši zaključivanje o pouzdanosti svjedočanstva. Međutim, socijalni sistem u kojemu se djeca podvrgavaju skrbnicima usmjerava dijete prema pouzdanom izvoru i pouzdanom zaključivanju. Ako smijemo proširiti odabirne procese od psihološkog mehanizma u pojedincima, što Kornblith očigledno ima na umu – a to je fokusirano uzorkovanje – na socijalne mehanizme pokoravanja, preko kojih se prenosi kultura, onda postoje metareliabilni procesi koji odabiru dječja zaključivanja o pouzdanosti svjedočanstva.¹⁴

Vjerodostojno je da socijalni proces izbora koji djeluje kod djece djeluje i kod odraslih, premda manje prisilno i s češćim namjernim prvokupom. Odrasli naginju tome da se oslanjaju manje kritično na svjedočanstvo prijatelja, rođaka i partnera nego drugih ljudi. Dakako, odrasli su često sposobni izabrati svjedočanstvo a da se ne oslanjaju na preporuke drugih, međutim, kao što smo obrazlagali, premise koje odrasli koriste za prosuđivanje pouzdanosti svjedočanstva proizlaze uglavnom iz svjedočanstva prihvaćenog kao rezultat socijalnog procesa izbora.

Vratimo li se sada pitanju može li induktivni slabi individualist prihvatiti indukcije iz malog uzroka kao opravdavajuće i odgovoriti tako na prigovor malog uzorka, odgovor bi glasio, čini se, Ne. Doduše, reliabilizam koji zahtijeva metareliabilni proces odabira dopušta da indukcije iz malog uzorka donose opravdanje. Međutim, induktivni slabi individualist uopće nije u položaju da prihvati taj zahtjev. Naime, to zahtijeva dopušte-

¹⁴ Doista, u svjetlu postojanja tih socijalnih mehanizama, tražio bih od Kornblitha da iznova razmotri je li fokusirano uzorkovanje doista potrebno za objašnjenje okolnosti da je uspješna indukcija moguća. Indukcija iz malog uzorka mogla bi počivati, umjesto toga, na voditeljskoj ulozi roditelja i učitelja kod izbora svojstava prirodnih vrsta na kojima se vrši indukcija. Dakako, prethodni izbor tih svojstava mora se objasniti historijski, ali objašnjenje možda ne treba fokusirano uzorkovanje. Povijest je duga, a mi smo prošli možda u prošlosti kolektivno kroz dovoljno uzoraka i odbacili dovoljno svojstva koja promašuju u indukciji, da nam nije potrebno fokusirano uzorkovanje. Možda akumulacija uzoraka kroz vrijeme putem kulture čini proces odabiranja metapouzdanim. To ne znači da fokusirano uzorkovanje ne može biti dio procesa odabiranja, već samo da nije nužan dio. Dakako, to da li neko objašnjenje metapouzdanosti procesa odabiranja može doista funkcionirati bez fokusiranog uzorkovanja ovisit će o tome je li moguće da djeca uče od svojih starijih a da sama ne koriste fokusirano uzorkovanje.

nje da ono što zadovoljava uvjet opravdanja uključuje neki socijalni uvjet – naime, djelovanje nekog socijalnog procesa koji odabire uzorke i svojstva za zaključivanje o pouzdanosti svjedočanstva. A to je neprijateljsko prema individualizmu.

No, ja sam rekao da se proces odabira ovdje *najprirodnije* razumijeva kao socijalni proces i volim teoretizirati o uvjetima opravdanja koristeći najprirodnije opise uključenih procesa. Istovremeno, ja ne bih negirao da bi se proces izbora kojim djeca biraju svjedoka (što se odvija iz njihove sklonosti da vjeruju skrbnicima) *mogao* opisati i kao *intraindividualni psihološki proces* (naime, kao lakovjernost u prisustvu nekih slučajnih osobnih značajki skrbnika). Na to se može prigovoriti da po tome shvaćanju ono što zadovoljava uvjete opravdanja *nije* socijalni proces. No, taj prigovor je pogrešan. Prvo, ono što proces čini *metareliabilnim* jest socijalni aranžman u kojemu dijete sudjeluje. (Ova točka je analogna s tezom da u slučaju opazajnog opravdanja ono što proces čini pouzdanim jest izvanjska relacija između procesa i okoline; prema tome, ono što uvjete opravdanja čini zadovoljenim, prema reliabilizmu, više je nego samo unutrašnji, psihološki uvjet.) Drugo, čak ako se proces izbora shvati kao intraindividualni psihološki proces lakovjernog prihvaćanja, sama identifikacija toga procesa kao epistemološki relevantnog procesa zahtijevala bi, čini se, da se ukaže na socijalne uvjete: ono što nam kazuje da obratimo pažnju na lakovjernost u prisustvu nekih značajki skrbnika nije ništa drugo nego odmak između skrbnika i drugih ljudi kao izvora informacija za dijete. Uvjeti ustanovljenja procesa i srodna tema identifikacije relevantnih procesa izbora u posebnim slučajevima jesu socijalni uvjeti. Iz tih dvaju razloga, čak ako proces izbora i opišemo individualistički, ono što uvjete opravdanja čini zadovoljenim jesu socijalni uvjeti. A to je suprotno individualizmu i nedostizno za induktivnog slabog individualista.

Otud, induktivni slabi individualist nema na koncu prikladne obrane od prigovora malog uzorka. Moguće je insistirati, kao što čini induktivni slabi individualist, na tome da cijelo svjedodžbeno opravdanje ovisi o opravdavajućem zaključivanju o pouzdanosti svjedočanstva, međutim, to insistiranje ima za cijenu dopuštanja daljnjeg zahtjeva za metareliabilnim procesom odabira a time i neindividualističkog elementa u uvjetima opravdanja. Zato bismo trebali odbaciti induktivni slabi individualizam. Moje je vlastito gledište da je dovoljno vjerodostojno da velik dio zrelog svjedodžbenog opravdanja počiva na indukciji o pouzdanosti svjedočanstva i takve indukcije mogu biti indukcije iz malog uzorka. Kad je potrebna

neka indukcija, svjedodžbeno vjerovanje se ne mora *temeljiti* na indukciji o pouzdanosti svjedočanstva; ovo potonje je dio posla *nadgledanja* svjedočanstva radi pouzdanosti – a samo je proces odabira procesa koji donosi svjedodžbeno vjerovanje.

Branio sam prigovor malog uzorka na račun induktivnog slabog individualizma. Iako prigovor podbacuje u odlučnoj stvari, vjerujem da nam daje određene razloge za odbacivanje gledišta. Doduše, prigovor je specifičan za induktivni slabi individualizam i ne narušava druge verzije slabog individualizma u pogledu svjedodžbenog opravdanja (poput apriornog ili koherentističkog slabog individualizma); on još manje isključuje verzije individualizma koje su slabije od slabog individualizma (poput holističkog koherentizma). Neću iskušavati nikakve prigovore na račun tih drugih verzija individualizma, no želim napomenuti da ako je ispravno ono što sam rekao o potrebi za metareliabilnim procesom izbora u slučajevima induktivnog opravdanja i o socijalnom karakteru takvog procesa, onda je individualizam pogrešan (jednako kao i supervenientni individualizam). No, kako god bilo, vjerujem da smo rekli dovoljno za poticanje na to da se uzimaju ozbiljno društvenjačke alternative individualizmu u pogledu svjedodžbenog opravdanja.

4. Verzije društvenosti: Transindividualni razlozi

Postoje različita društvenoteorijska gledišta o svjedodžbenom opravdanju koja zaslužuju ozbiljno razmatranje: *teorija svjedodžbenih pravila*, *teorija transindividualnih razloga*, *kontekstualni reliabilizam* i *objašnjenje svjedodžbenog opravdanja teorijom vrline*. Ova četiri gledišta zauzimaju različite pristupe svjedodžbenom opravdanju, iako su, po mome mišljenju, ako ih se formulira dovoljno apstraktno, logički međusobno konsistentna. Ovdje neću reći ništa o prvom i četvrtom gledištu, nešto malo o drugom, a potpunije ću razviti treće gledište.¹⁵

Po teoriji *transindividualnih razloga*, neko vjerovanje p , koje je opravdano po svjedočanstvu određenog svjedoka T , opravdano je na osnovi

¹⁵ Za raspravu o pristupu svjedodžbenih pravila vidi moj rad »Socializing Epistemology« u *Socializing Epistemology*. Za prijedlog da objašnjenje spoznaje na bazi teorije vrline može prilagoditi socijalne aspekte znanja, vidi Linda Trinkhaus Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

razloga za p koje *posjeduje* T . Ovaj pristup je izrazito eksternalistički jer sadrži da subjekt opravdano vjeruje p na osnovi svjedočanstva samo ako stvarno postoji neki svjedok i ako su svjedokovi razlozi za p dovoljni da učine opravdanim vjerovanje p (za svjedoka ili za subjekt ovo objašnjenje može postaviti jednak uvjet). Subjektovo vjerovanje p temelji se na svjedokovim razlozima za p . Unutar pristupa transindividualnih razloga postoje dva različita (ali međusobno konsistentna) modela utemeljujućeg odnosa između svjedokovih razloga za p i subjektovog uvjerenja p . Utemeljujući odnos može se modelirati na *zaključivanju*: odnos se može shvatiti tako da sadržava zaključivanje od razloga prema vjerovanju. To jest, subjekt se može shvatiti kao da stoji u odnosu prema svjedoku tako da je vjerovanje p izvedeno zaključkom iz svjedokovih razloga za p . Alternativno, odnos se može modelirati kao *utemeljenje na dalekom sjećanju*: odnos se može shvatiti kao analogan s odnosom koji opstoji kad se vjerovanje temelji na razlozima koji više nisu zapamćeni. Upravo kao što se vjerovanja, utemeljena na sjećanju, temelje (barem po jednom gledištu) na razlozima zbog kojih su izvorno bila vjerovanja, čak ako su ti razlozi zaboravljeni, isto tako se za svjedodžbena vjerovanja može reći da se temelje na svjedokovim razlozima, čak ako subjekt ne posjeduje te razloge. Rekao sam da su ta dva modela – odnos zaključivanja i utemeljenje na dalekom sjećanju – međusobno konsistentna jer utemeljenje na dalekom sjećanju bilo bi moguće shvatiti kao zaključivanje, premda kao krajnje sporo zaključivanje iz razloga koji su zaboravljeni prema vjerovanju koje je aktualno. Tako bi se transindividualno svjedodžbeno opravdanje moglo modelirati i na opravdanju iz zaključka i na opravdanju iz udaljenog sjećanja.

Međutim, postoji moćan prigovor na račun teorije transindividualnih razloga. Objašnjenje je previše eksternalističko jer podrazumijeva da je svjedodžbeno vjerovanje opravdano samo ako postoje svjedodžbeni razlozi koji opravdavaju ciljne propozicije za svjedoka ili za subjekt. Izgleda moguće da svjedodžbeno vjerovanje subjekta bude opravdano čak ako svjedokovi razlozi *ne* opravdavaju vjerovanje – štoviše, čak ako ne postoje *nikakvi* svjedodžbeni razlozi i čak ako ne postoji nikakav svjedok. Da bismo to uvidjeli, počnimo s paradigmatiskim slučajem svjedodžbenog opravdanja: liječnik vrši potpun pregled da bi odredio da li imate upalu grla i kaže vam da je sigurno imate; vi tad vjerujete da imate upaljeno grlo na osnovi liječnikovog svjedočanstva. Sad izmijenimo slučaj tako da se vama samo *čini* da je pregled potpun; u stvarnosti, liječnik samo neodgovorno

nagađa i tvrdi da je ishod siguran. Izmijenimo taj slučaj još dalje tako da vam samo izgleda kako liječnik obavlja pregled dok se zapravo samo pretvara da ga izvodi. Mogli bismo čak zamisliti slučaj u kojemu liječnik izgleda da vrši pregled, dok vi samo halucinirate cijelu tu stvar: ne postoji ni pregled a ni liječnik. Po teoriji transindividualnih razloga, vaše vjerovanje u bilo koji od ovih izmijenjenih slučajeva nije vjerovanje. No, intuitivno, vaše vjerovanje je (barem u prvom izmijenjenom slučaju a možda i u drugom) isto tako opravdano kao i u paradigmatском slučaju. Dakako, možda će predlagači teorije transindividualnih razloga odbiti da vaše vjerovanje u tom slučaju nazovu *svjedodžbenim* vjerovanjem i pokušati sasjeci prigovor ističući da je teorija transindividualnih razloga samo objašnjenje opravdanja *svjedodžbenih* vjerovanja, ali ne i vjerovanja drugih vrsta. U slučaju halucinacije, liječnik očigledno ne svjedoči budući da ne postoji nikakav liječnik, i netko bi mogao shodno tome zanijekati da vi doista vjerujete to što vjerujete na osnovi svjedočanstva. Međutim, ovaj odgovor na prigovor je bez učinka. Naime, čak ako izmijenjeni slučajevi nisu slučajevi svjedodžbenog vjerovanja, ono što vaše vjerovanje čini opravdanim u svakom slučaju dokazivo je isto kao i ono što ga čini opravdanim i u paradigmatском slučaju. Na taj način teorija transindividualnih razloga daje krivo objašnjenje onoga što čini opravdanim vaše vjerovanje u paradigmatском slučaju. Prigovor se ne otvara na pitanju da li nazivamo vaše vjerovanje svjedodžbenim vjerovanjem. On ovisi jedino o tome da je ono što vaše vjerovanje čini opravdanim u izmijenjenim slučajevima također i ono što ga čini opravdanim u paradigmatском slučaju. Naravno, vjerovanje može u svim tim slučajevima biti opravdano na temelju indukcije iz premisa prve ruke, ali pretpostavimo da nije. Tada postoji neindividualističko opravdanje vjerovanja, ali to opravdanje ne ovisi o transindividualnim razlozima. Tako ni svjedodžbeno opravdanje u paradigmatском slučaju ne može počivati na transindividualnim razlozima. Zahtjev za transindividualnim razlozima je suviše eksternalistički.¹⁶

¹⁶ Netko se može pitati da li zastupnik društvenosti može potpisati taj prigovor na račun teorije transindividualnih razloga, budući da dopušta postojanje svjedodžbenog opravdanja bez zadovoljavanja društvenih uvjeta. Međutim, kao prvo, zagovaratelj društvenosti ne mora reći da *svako* svjedodžbeno opravdanje pretpostavlja društvene uvjete, nego samo da društveni uvjeti ulaze u uvjete svjedodžbenog opravdanja u znatnom postotku slučajeva. Slučaj je samo onaj u kojemu subjektovo svjedodžbeno opravdanje ne pretpostavlja da je subjekt u odnosu sa svjedokom *u tom slučaju*. Ne slijedi dakle da subjekt ne mora zadovoljiti nikakve društvene uvjete *uopće* ili da ...

Da bi izašao na kraj s haluciniranim svjedočanstvom, predlagač trans-individualnih razloga se može povući na ideju da je ono što vjerovanje čini opravdanim na temelju svjedočanstva puka pojava, a ne stvarnost: svjedodžbeno opravdanje zahtijeva samo *virtualne* transindividualne razloge, a ne stvarne. Međutim, virtualističko gledište sadrži individualizam u pogledu svjedodžbenog opravdanja. Da bi izbjegao individualizam, predlagač transindividualnih razloga se može povući na drugačije gledište: ono što čini opravdanim vjerovanje u slučaju halucinacije jest virtualno svjedočanstvo, ali ono što ga čini opravdanim u običnim slučajevima jest stvarno svjedočanstvo. Te oslabljene verzije teorije transindividualnih razloga ne smatram privlačnim, ali ovdje ih neću procjenjivati.

5. Kontekstualni reliabilizam

Okrenut ćemo se sad društveno-reliabilističkom pristupu svjedodžbenom opravdanju. Na prvom mjestu mi je stalo do toga da ocrtam nekoliko alternativnih teorija pouzdanosti i pitam koja najbolje izlazi na kraj s našim intuicijama o slučajevima. Prema teoriji pouzdanosti, neko vjerovanje je opravdano samo kad proizlazi iz nekog pouzdanog procesa oblikovanja uvjerenja. Takvo se objašnjenje može lako modificirati tako da bude konzistentno s induktivnim slabim individualizmom preko zahtjeva da pouzdani proces koji opravdava svjedodžbeno vjerovanje sadržava zaključivanje o pouzdanosti svjedočanstva iz krajnjih opravdanih premise prve ruke. Međutim, u reliabilizmu ne postoji ništa što nalaže da premise budu opravdane *iz prve ruke*, kako zahtijeva slabi individualizam. Doista, ne postoji ništa u njemu što zahtijeva da proces bude *psihološki* proces u subjektu. Na taj način, reliabilizam je podjednako podatan i za neindividualističko objašnjavanje svjedodžbenog opravdanja. Mogu zamisliti tri zanimljive različite neindividualističke verzije reliabilizma i raspraviti ću ih redom.

1. Reliabilizam transindividualnog procesa

Ovo je reliabilistički analogon pristupa transindividualnih razloga. Po tome objašnjenju, svjedodžbena vjerovanja su opravdana kad proizlaze iz

... ono što zadovoljava uvjete opravdanja nije društveni uvjet. Moglo bi biti tako da subjekt mora biti u odnosu s nekim obuhvatnim društvenim uvjetom (npr. svjedočanstvo u drugim prilikama, kao prema kontekstualnom reliabilizmu).

transindividualnog procesa između svjedoka i subjekta koji uključuje prijenos i razumijevanje svjedočanstva, a taj proces je opravdavajući zato što je pouzdan. Naravno, svjedodžbena komunikacija može biti nepouzdana iz različitih razloga: svjedoku mogu manjkati dobri razlozi za njegove tvrdnje, svjedok može biti zaboravan, komunikacijski kanal može biti pun šumova, uzrokovati krivu komunikaciju. No, prema toj teoriji, kad je proces pouzdan, testimonijalno vjerovanja koje proizađe odatle opravdano je.

Na nesreću, ovo objašnjenje je vuče crte teorije transindividualnih razloga: ono je odviše eksternalističko. Nije posve eksternalističko kao teorija transindividualnih razloga. Na primjer, ono ne podrazumijeva posve očigledno, poput teorije transindividualnih razloga, to da svjedokovi razlozi moraju biti opravdavajući za svjedoka (ili za subjekt), a to je možda zasluga teorije, jer nije očigledno da mora biti tako. Zapravo, objašnjenje ne podrazumijeva jasno čak ni to da svjedok *mora* imati razlog za svoju tvrdnju. To da li svjedok mora imati razlog i da li razlog mora biti opravdavajući za svjedoka (ili za subjekt) ovisit će o tome što je potrebno da svjedodžbena komunikacija bude pouzdana. Jasno, ako svjedok ima opravdavajući razlog za svoju tvrdnju, to će općenito povećati šansu da je tvrdnja istinita. Ali ne slijedi da je za pouzdanost nužno imati opravdavajući razlog. Moglo bi biti da su svjedodžbeni procesi individuirani na taj način da je svjedočanstvo bez opravdavajućih razloga uneseno u proces koji je pouzdan zato što njegovi unosi općenito uključuju svjedodžbena vjerovanja utemeljena na svjedočanstvu popraćenom opravdavajućim razlozima, a ta vjerovanja su istinita s dovoljnom učestalošću da učine proces pouzdanim. No, čak ako to i jest tako, reliabilizam transindividualnog procesa ostat će još uvijek preeksternalistički. Naime, on zahtijeva komunikaciju između svjedoka i subjekta, a to je prestrog zahtjev, ako primjer koji smo ranije naveli protiv teorije transindividualnih razloga posjeduje snagu. Zato ću radije prijeći na druge verzije reliabilizma.

2. *Reliabilizam kontekstualnog intraindividualnog procesa*

Prema tome objašnjenju, opravdano svjedodžbeno vjerovanje ne mora proizlaziti iz transindividualnog procesa komunikacije; on treba samo proizlaziti iz pouzdanog intraindividualnog psihološkog procesa – vjerovatno procesa svjedodžbenog razumijevanja. Na taj način teorija izbjegava pretjerani eksternalizam reliabilizma transindividualnog procesa: on

ne podrazumijeva da opravdano svjedodžbeno vjerovanje mora proizlaziti iz komunikacijskog procesa. Kako ta teorija kani objasniti opravdanje svjedodžbenih vjerovanja ako pojedinac ne posjeduje osnovu za vjerovanja iz prve ruke? Ona objašnjava opravdanje tih vjerovanja pozivajući se na to da oni proizlaze iz intraindividualnih procesa svjedodžbenog razumijevanja koji su pouzdani zato što društveni i psihološki procesi čine ljude sposobnima da govore istinu u nekim okolnostima i društveni i psihološki uvjeti omogućuju ljudima da koriste tu činjenicu u njihovim svjedodžbenim vjerovanjima na taj način da općenito dopijevaju do istinitih vjerovanja. To gledište je društveno jer ono što intraindividualni proces čini pouzdanim jest društveni uvjet.

Kao što sam sugerirao ranije u raspravi o indukciji iz malog uzroka, ta društveno uvjetovana pouzdanost važi čak i za malu djecu koja su sretno lakovjerna na pravi način: ona su psihološki sazdana tako da su sklona vjerovati onima koji će im najvjerojatnije govoriti istinu. Mala djeca vjeruju u ono što im govore njihovi roditelji i učitelji, i kao učinak toga, ono u što oni vjeruju teži tome da bude istinito. Proces stvaranja vjerovanja kod učenja od skrbnika nije induktivan (ili barem ne uključuje indukcije iz velikih uzoraka). Ljudska psihologija navodi malu djecu prije na to da više vjeruju svojim skrbnicima nego što vjeruju drugima (npr. vršnjacima). Njihovi skrbnici imaju stečeni interes da potiču djecu na vjerovanje u istinu i sukladno tome govore djeci što oni (skrbnici) vjeruju da je istina o relevantnim predmetima. Pretpostavljajući da su ta vjerovanja općenito istinita, odatle slijedi da je proces koji navodi djecu da vjeruju svojim skrbnicima pouzdan proces. Pouzdanost procesa vjerovanja skrbnicima posljedica je društvene strukture u kojoj mala djeca uče.

Valja izvući različite stvari u kvalifikaciji i odbrani ovih sugestija. Istina je da mala djeca nekad vjeruju svojim vršnjacima i ne može se nijekati da imaju neku vrstu prirodne sklonosti da čine to – to je dio fenomena pritiska vršnjaka. Ali u cjelini, sklonost vjerovanju vršnjacima manja je kod male djece od sklonosti da vjeruju skrbnicima. (To možda nije istinito za tinejdžere, ali u doba adolescencije djeca već dospiju do vlastite veće slike o svijetu i većina njihovih vjerovanja su već čvrsta.) Vjerovanja utemeljena na svjedočanstvu vršnjaka nisu općenito opravdana (ili ne onoliko opravdana kao ona utemeljena na svjedočenju skrbnika). Prema aktualnoj teoriji, razlog da takva vjerovanja nisu opravdana je taj da proces koji vodi do njih nije pouzdan (ili, u svakom slučaju, ne onako pouzdan kao onaj koji vodi do vjerovanja na temelju svjedočanstva skrbnika).

Istina je također da skrbnici povremeno imaju interes da varaju djecu, ali najvećim dijelom te su obmane planirane tako da budu privremene (npr. vjerovanje u Djeda Mraza) i ispravljene kasnije ili preko novih svjedočenja ili preko otkrića iz prve ruke. Nadalje, skrbnici su obavezni da vjeruju u znatnu količinu onoga što je krivo, i očuvanje društvenih odnosa ovisi o lažnim vjerovanjima ili ih pojačava (npr. vjerovanje u velikodušnost drugih). Štoviše, skrbnici se brinu da u svoje zadatke usade opća ili dogovorna vjerovanja isto onoliko koliko su zaokupljeni usadivanjem istinitih vjerovanja. No ipak, uz neke iznimke, ta dogovorna vjerovanja ne bi bila onoliko dragocjena koliko to smatraju skrbnici kad ne bi također bila i istinita. Stoga je vjerodostojno da skrbnici u cjelini biraju najvjerojatnija vjerovanja da ih usade maloj djeci, i ta su vjerovanja općenito istinita.

Očigledno je da objašnjenje koje nudi ova reliabilistička teorija ovisi o zakučastostima u individuaciji procesa. Ako se proces koji vodi djecu do toga da vjeruju svojim vršnjacima smatra *istim* procesom kao onaj koji ih navodi da vjeruju svojim skrbnicima, onda teorija neće biti u stanju razlikovati vjerovanja na temelju svjedočanstva vršnjaka od vjerovanja na temelju svjedočanstva skrbnika u pogledu opravdanja, budući da su, prema reliabilizmu, vjerovanja koja proizlaze iz istog procesa jednako opravdana ili neopravdana. Moguće je da su dva procesa – učenje od vršnjaka i učenje od skrbnika – *psihološki* različita, i ta psihološka razlika mogla bi biti relevantna za epistemičku individuaciju procesa. Međutim, vjerojatno je da će kontekstualne razlike biti također jako značajne za individuaciju. Gledamo li na kontekstualne razlike, posve je moguće da se dva procesa mogu razlikovati iz kontekstualnog razloga da individuacija procesa slijedi prirodne podjele na liniji učestalosti istine u onome što se iznosi iz procesa, a ovdje postoji takva prirodna podjela između svjedočanstva skrbnika, s visokom učestalosti istina, i svjedočanstva vršnjaka, s niskom učestalosti istina.¹⁷

Izbjegava li reliabilizam kontekstualnog intraindividualnog procesa problem s virtualnim svjedočanstvom s kojim se suočio transindividualni reliabilizam? Mislim da izbjegava. U našem ranijem slučaju virtualnog svjedočanstva vjerujemo da imamo upalu grla na temelju očiglednog svjedočanstva liječnika, ali u stvari nema nikakvog svjedodžbenog razloga

¹⁷ Vidi moj rad *Knowledge and Belief*, pogl. 6, za raspravu o individuaciji procesa u svrhu reliabilističkog objašnjenja opravdanja.

niti čak svjedoka. Zagovornik reliabilizma kontekstualnog intraindividualnog procesa mogao bi dopustiti da opravdano vjerujemo zbog toga što je virtualno svjedodžbeno vjerovanje proizvedeno kroz isti intraindividualni proces koji djeluje kad postoji razumijevanje stvarnog svjedočanstva, a taj proces je pouzdan u svemu što iz njega izlazi. Uspoređivanje virtualnog svjedodžbenog opravdanja sa stvarnim svjedodžbenim opravdanjem na taj način ima prednost nad reliabilizmom transindividualnog procesa po tome što dopušta da je virtualno svjedodžbeno vjerovanje opravdano iako priznaje da je ono što opravdava virtualno svjedodžbeno vjerovanje isto kao ono što opravdava stvarno svjedodžbeno vjerovanje – to je pouzdanost intraindividualnog procesa.

3. Kontekstualni metareliabilizam

Moj omiljeni način objašnjavanja svjedodžbenog opravdanja je kontekstualni metareliabilizam. To gledište se obraća ideji koja je iskrsnula u našoj raspravi o indukcijama iz malog uzroka kod Kornblitha. Ta ideja ima određenu sličnost s upravo ocrtanim reliabilizmom kontekstualnog intraindividualnog procesa. U raspravi o Kornblithovu prijedlogu usredotočili smo se na pitanje da li indukcija iz malog uzorka može biti opravdavajuća, i primijetili smo da čak ako je indukcija iz malog uzorka pouzdana, nije vjerodostojno reći da je to dovoljno za opravdanje: opravdanje zahtijeva još i metareliabilni proces odabira, proces koji naginje odabiru pouzdanog zaključivanja. Čini se da isto važi i za *neinduktivno* svjedodžbeno opravdanje. Mala djeca su lakovjerna, ali su ipak izbirljiva u svjedočanstvu koja prihvaćaju jer daju prednost skrbnicima pred vršnjacima kao izvorima svjedočanstva. Možemo ih gledati kao one koji biraju između različitih procesa koji oblikuju svjedodžbena vjerovanja, individuuiranih na način reliabilizma kontekstualnog intraindividualnog procesa. Potom možemo reći da opravdanje tih vjerovanja ne zahtijeva toliko pouzdanost procesa koje obavljaju nego prije *metapouzdanost* toga procesa odabira. Ono što proces odabira čini metapouzdanim jest, naravno, činjenica da mala djeca naginju tome da biraju svjedoka koji ima razloga da im govori istinu i koji posjeduje izvore da uspije u tome. (Slično se može sugerirati i o zreloom svjedodžbenom vjerovanju.) Kontekstualni metareliabilizam kaže potom da je neko vjerovanje opravdano samo kad proizlazi iz procesa stvaranja vjerovanja koji je odabran kroz metapouzdanu proces odabira. Mogli bismo gledati na taj proces

odabira kao na neki *intraindividualn* psihološki proces, kao što smo sugerirali ranije u raspravi o Kornblithu. Ali to bi i dalje bio proces koji je metapouzdan zbog društvenih uvjeta. Ili bismo na proces izbora mogli gledati kao na socijalni proces. Kojim god putem išlo, u objašnjenju postoji društveni element.

Kontekstualni metareliabilizam razlikuje se od reliabilizma kontekstualnog intraindividualnog procesa u jednom značajnom pogledu (barem ako procese individuiramo onako kako to činimo), a ta razlika između dvaju gledišta daje prednost kontekstualnom metareliabilizmu. Zadovoljavanje reliabilizma kontekstualnog intraindividualnog procesa podrazumijeva zadovoljavanje kontekstualnog metareliabilizma, ali obrnuto ne vrijedi.

Vjerovanje koje zadovoljava reliabilizam kontekstualnog intraindividualnog procesa mora zadovoljavati kontekstualni metareliabilizam. Dva su razloga tome. Prvo, postoji kontingentan razlog. Vjerovanje koje zadovoljava reliabilizam kontekstualnog intraindividualnog procesa proizlazi iz procesa koji je pouzdan u kontekstu. Intraindividualni psihološki proces je pouzdan zato što ga takvim čine društveni uvjeti. U slučaju mladenačkog svjedodžbenog vjerovanja, djetinja lakovjnost u prisutnosti ljudi sa značajkama koje imaju skrbnici vodi pouzdanim procesima razumijevanja zato što skrbnici naginju tome da upućuju djecu na izvore koja daju pouzdana svjedočanstva. Pouzdani intraindividualni psihološki procesi učenja, kao kontingentne socijalne i psihološke činjenice, biraju se kroz društvene uvjete. Te društvene uvjete možemo gledati kao metapouzdate procese biranja. Otud, zadovoljavanje reliabilizma kontekstualnog intraindividualnog procesa podrazumijeva zadovoljavanje kontekstualnog metareliabilizma.

Postoji i drugi, dublji formalni razlog zašto vjerovanje koje zadovoljava reliabilizam kontekstualnog intraindividualnog procesa mora također zadovoljavati i kontekstualni metareliabilizam. Ako neko vjerovanje zadovoljava reliabilizam kontekstualnog intraindividualnog procesa, ono proizlazi iz pouzdanog procesa učenja. Međutim, proces učenja čak ni ne važi kao pouzdan ako ne proizlazi iz metareliabilnog procesa izbora. Uzmemo li ponovo slučaj mladenačkog svjedodžbenog vjerovanja, dijete može slučajno i po sreći odabrati da vjeruje svjedoku koji je slučajno pouzdan, međutim to ne važi kao vršenje pouzdanog procesa učenja ako izbor svjedoka ne proizlazi iz skrbnikove preporuke i ako pouzdanost izbora svjedoka nije objašnjen preko metapouzdanosti takve preporuke.

Pouzdanost svjedoka ne nasljeđuje se u procesu učenja ako svjedok nije izabran na temelju metapouzdanog procesa izbora. Tako iznova, ali ovaj put iz formalnog razloga, reliabilizam kontekstualnog intraindividualnog procesa podrazumijeva kontekstualni metareliabilizam.

Međutim, obrnuto ne vrijedi, i to je izvor moga davanja prednosti kontekstualnom metareliabilizmu nad reliabilizmom kontekstualnog intraindividualnog procesa. Vjerovanje koje zadovoljava kontekstualni metareliabilizam ne mora zadovoljavati reliabilizam intraindividualnog procesa. Naime, metapouzdan proces može izabrati neki intraindividualni proces koji je nepouzdan. Razlog tome je taj što su metapouzdan procesi izbora pogrešivi; oni ne biraju invarijantno pouzdane procese nego samo teže tome. U slučaju nekog djetinjeg svjedodžbenog vjerovanja proces izbora može izabrati nepouzdan proces iz nekoliko razloga. Prvo, dijete može pogriješiti oko toga tko mu je skrbnik ili učitelj i kao rezultat toga može prihvatiti nepouzdanu svjedočanstvo. Drugo, djetetov skrbnik može biti nepouzdan u upućivanju djeteta na izvore o različitim predmetima. Na taj način dijete može na kraju izabrati nepouzdan izvor svjedočanstva. Napomenimo da bi svjedodžbena vjerovanja koja proizlaze iz učenja iz takvih izvora bila opravdana po kontekstualnom metareliabilizmu ali ne po reliabilizmu kontekstualnog intraindividualnog procesa. Intuitivno, kontekstualni metareliabilizam dolazi tu do ispravnog rezultata. Čak ako dijete i pogriješi u tome tko je njegov skrbnik ili ako je skrbnik nepouzdan u pogledu izvora, a dijete slijedi savjet skrbnika kod izbora svjedoka, rezultirajuća svjedodžbena vjerovanja su usprkos tome opravdana. Otud ta razlika između kontekstualnog metareliabilizma i reliabilizma kontekstualnog intraindividualnog procesa daje prednost prvom gledištu.

Napomenimo, međutim, da argument o razlici između dvaju objašnjenja počiva na osobitom načinu individuacije procesa. Ja sam pošao od toga da procese individuiramo usko, tako da (na primjer) učenje od jednog svjedoka važi kao jedan intraindividualni proces. Proces se mogu bez sumnje individuirati i šire tako da se stope vjerovanja različitih svjedoka. U takvoj široj individuaciji intraindividualni proces stvaranja vjerovanja bit će pouzdan ako se pazi na savjet skrbnika, jer će većina svjedoka na koje skrbnik uputi dijete biti pouzdani. U široj individuaciji oba objašnjenja su jednakovrijedna i jednako vjerodostojna: oba objašnjenja dopuštaju da subjektovo vjerovanje može biti opravdano čak ako je svjedočanstvo nepouzdanu. Otud, želimo li izbjeći biranje između široke i

uske individuacije procesa, morat ćemo zagovarati kontekstualni metareliabilizam pred reliabilizmom kontekstualnog intraindividualnog procesa.

Čitaoci koji su upoznati s reliabilizmom čudit će se nad odnosom između kontekstualnog metareliabilizma za svjedodžbeno opravdanje i slične Goldmanove verzije reliabilizma za vjerovanja uobličena putem metoda.¹⁸ Kao što sam ranije izložio, Goldman razlikuje stečene metode od urođenih procesa i dokazuje (po meni, uvjerljivo do određene točke) da za opravdanje nije dovoljno da bude uobličeno nekom pouzdanom metodom; i metoda mora biti izabrana nekim primjerenim procesom odabira. Pouzdan algoritam za računanje korijena kvadrata ne bi mogao stvoriti opravdano vjerovanje kad bi algoritam bio izabran slučajnim povlačenjem crta iz šešira. Goldman sugerira da je prikladan proces odabira metapouzdan proces, onaj koji teži odabiranju pouzdanih metoda.

Kontekstualni metareliabilizam za svjedodžbeno opravdanje nalikuje Goldmanovom reliabilizmu za metode u značajnim elementima. Ono prvo gledište može se shvatiti kao proširenje Goldmanovog zahtjeva za metapouzdanim procesom izbora, od slučajeva vjerovanja stvorenih stečenim metodama do slučajeva vjerovanja stvorenih urođenim procesima koji oblikuju vjerovanja na temelju svjedočanstva. Istovremeno, kontekstualni metareliabilizam može se shvatiti kao proširenje Goldmanovog pojma procesa selekcije da bi pokrio ne samo intraindividualne psihološke procese izbora kojim se odabiru metode nego i *društvene* procese izbora kojima se odabiru također i urođeni procesi razumijevanja svjedočanstva. Napomenimo, međutim, da se kontekstualni metareliabilizam razlikuje od Goldmanova reliabilizma za metode po tome što izostavlja zahtjev da sam odabrani proces bude pouzdan; sve što se zahtijeva jest metapouzdanost procesa izbora.

Kao što sam spomenuo u 3. odjeljku, na drugom mjestu sam kritizirao Goldmanov reliabilizam za metode zbog toga što je zahtjev za metapouzdanim intraindividualnim psihološkim procesom izbora metode prestrog. Primijetio sam da bi netko tko je stekao opći algoritam za aritmetičke zbrojeve mogao stvoriti opravdana vjerovanja koristeći ga čak ako je taj ili ta stekao algoritam slučajno, lupajući glavom, dakle, čak ako upotreba algoritma nije proizašla iz metapouzdanog procesa izbora. Treba reći također da se Goldmanov zahtjev da metoda bude pouzdana čini prestrogim: nepouzdana metoda za množenje može biti opravdavajuća ako

¹⁸ Vidi Goldmanov rad *Epistemology and Cognition*, str. 81-95, 115-116, i pogl. 17.

se odabere metapouzdanim procesom izbora. U ranijem radu pozvao sam se na te dvije kritike Goldmanovog reliabilizma da bih umjesto toga podržao jednostavni reliabilizam koji je sposoban za objašnjenje naših intuicija: pouzdana metoda može biti dovoljna za opravdanje, a kombinacija metapouzdanog procesa izbora i nepouzdanе metode može zajedno učiniti jedan pouzdani proces dovoljnim za opravdanje.¹⁹

Budući da kontekstualni metareliabilizam vrlo nalikuje Goldmanovom reliabilizmu za metode, nastaje pitanje jesu li moja kritika toga gledišta i jednostavni reliabilizam koji time podržavam u suprotnosti s kontekstualnim reliabilizmom. U stvari, moja druga kritika lijepo se slaže s kontekstualnim metareliabilizmom budući da ističe da jedna opravdavajuća metoda intuitivno ne mora biti pouzdana, sve dok je odabire neki metapouzdanі proces odabira, a to dovodi u prednost moju tezu kontekstualnog metareliabilizma pred reliabilizmom kontekstualnog intraindividualnog psihološkog procesa. No, moglo bi se misliti da moja prva kritika, ako je dobra, zanosi na kontekstualni metareliabilizam. Naime, prema toj kritici, metareliabilni proces izbora nije nužan za opravdanje; dovoljna je pouzdana metoda. Ako je tome tako, javlja se pitanje zašto bi metapouzdanі proces izbora bio nužan za svjedodžbeno opravdanje, kako to zahtijeva kontekstualni metareliabilizam.

Ipak, ne vjerujem da je moja prva kritika nosi na kontekstualni metareliabilizam za svjedodžbeno opravdanje. Naime, postoji značajna razlika između vjerovanja stvorenih metodom i vjerovanja na svjedočanstva svjedočanstva. Razlika je u tome da je u slučaju vjerovanja na temelju svjedočanstva, za razliku od metodski uobličениh vjerovanja, nemoguće provesti pouzdan proces stvaranja svjedodžbenog vjerovanja ako proces ne proizlazi iz metapouzdanog procesa odabira. Ne postoji nikakav svjedodžbeni analogon za slučajno stjecanje pouzdanog algoritma za zbrojeve. Razlozi za to su isti kao i razlozi koje smo već dali za tvrdnju da reliabilizam kontekstualnog intraindividualnog procesa podrazumijeva kontekstualni metareliabilizam. Iz kontingentnih i formalnih razloga, proces svjedodžbenog razumijevanja može biti pouzdan samo ako je odabran metapouzdanim procesom biranja. Čak i ako je svjedok pouzdan, proces ne važi kao pouzdan ako pouzdanost svjedoka nije učinjena relevantnom za pouzdanost procesa razumijevanja, a to zahtijeva izbor putem metapouzdanog procesa biranja. Otuda, u svjedodžbenom razumijevanju

¹⁹ Vidi moj rad *Knowledge and Belief*, pogl. 6.

nema ničeg analognog sa slučajnim stjecanjem pouzdanog algoritma za zbrojeve – na primjer, lupanjem glave – a da ne upotrijebimo metapouzdan proces biranja. Drugim riječima, u naivnom svjedodžbenom vjerovanju nema vrtloga između pouzdanog procesa stvaranja vjerovanja i metapouzdanog procesa izbora koji bi bio analogan vrtlogu između pouzdane metode i metapouzdanog procesa odabiranja. Kad bi postojao takav vrtlog, morali bismo razmotriti ne trebaju li procesi svjedodžbenog razumijevanja proizlaziti iz metapouzdanog procesa biranja. No, kao što se događa, provođenje nekog pouzdanog procesa razumijevanja podrazumijeva korištenje metapouzdanog procesa biranja (premda, kao što sam ranije primijetio, suprotno ne važi kod poblize individuacije procesa stvaranja vjerovanja). Otud, ne postoji prilika da pouzdani proces razumijevanja bude opravdavajući, a da nije odabran putem metapouzdanog procesa biranja, kao što postoji prilika da pouzdana aritmetička metoda bude opravdavajuća, a da ne bude odabrana putem metapouzdanog procesa biranja.²⁰ Iz tog razloga možemo približiti kontekstualni metareliabilizam jednostavnom reliabilizmu, do određene točke.²¹

Sumirajući možemo reći da, prema kontekstualnom metareliabilizmu, sve što se traži za opravdanje svjedodžbenog vjerovanja jest pouzdanost kombinacije procesa izbora i procesa razumijevanja koji uobličuje vje-

²⁰ Međutim, u *Knowledge and Belief* dokazujem da razlog zašto neki algoritam za zbrojeve dobiven udaranjem glave može pružiti opravdanje možda ima veze s društvenim uvjetima – napose, činjenica da algoritmi za zbrojeve proizlaze iz metapouzdanih procesa izbora (naime, poduke). Tako dakle još uvijek postoji sličnost između metode i svjedočanstva. Premda svjedodžbeno vjerovanje treba metapouzdan proces izbora da bi bilo opravdano, a vjerovanja koja slijede iz nekih metoda to ne trebaju, ipak u oba slučaja razlog zašto je vjerovanje opravdano upućuje na društvene uvjete koji čine mogućim da metode ili proces budu pouzdani.

²¹ No, ostaje pitanje *zašto* je neki pouzdani algoritam za zbrojeve dovoljan za opravdanje, a da ne proizlazi iz nekog metapouzdanog procesa odabiranja, dok neki pouzdani proces razumijevanja uvijek mora proizlaziti iz nekog metapouzdanog procesa selekcije. Odgovor bi mogao glasiti da ljudi zapravo naginju zadobivanju pouzdanih algoritama za zbrojeve kao posljedica društvenih uvjeta učenja, a ti uvjeti su duboko ukopani tako da nema nikakve potrebe za poticanjem upotrebe nekog metapouzdanog procesa odabiranja za biranje algoritama za zbrojeve. Međutim, u slučaju procesa svjedodžbenog učenja, ne postoje usporedivi ukopani društveni uvjeti koji bi pojačali pouzdane procese učenja. Djeca imaju određenu sklonost ka prihvaćanju svjedočanstva vršnjaka i mora ih se razuvjeriti da to ne čine u znatnom postotku slučajeva ako procesi njihovog učenja trebaju biti pouzdani. Otud, izbor pouzdanih procesa učenja mora biti potaknut putem epistemičkog vrednovanja. To se postiže zahtijevanjem nekog metapouzdanog procesa odabira za svjedodžbeno opravdanje. Vidi *Knowledge and Belief*, pogl. 6, za daljnju raspravu o toj temi.

rovanje. Kombinacija mora biti pouzdana čak ako proces razumijevanja na kraju to nije. Ako proces razumijevanja nije pouzdan, proces izbora daje pouzdanost zato što je metapouzdan. Ako je proces razumijevanja pouzdan, onda on mora biti odabran putem metapouzdanog procesa selekcije. Ishod je, otprilike, jednostavni reliabilizam za svjedodžbeno opravdanje.

Vrijedno je napomenuti na ovoj točki da se svjedodžbeno opravdanje i opravdanje pomoću stečene metode bitno preklapaju. Naime, stečene metode su često, možda i tipično, stečene kroz svjedočanstvo o pouzdanosti metoda (ili još šire, oponašanjem primjera drugih koji koriste metode). Često se opravdavajuće stečene metode biraju preko svjedočanstva. Obrnuto, i još važnije, većina svjedodžbeno opravdanih vjerovanja nisu vjerovanja u propozicijama pokupljenim od svjedoka jedno po jedno nego su prije *neizravno* svjedodžbeno opravdani – vjerovanja koja proizlaze iz metoda stečenih putem svjedočanstva ili oponašanja. Doista je vjerodostojno da je velika većina svjedodžbeno opravdanih vjerovanja te vrste. Mi koristimo standardnu metodu za izračunavanje umnožaka ili kvadratnih korjenova, a ta je metoda odabrana putem svjedočanstva. Slično tome, mi koristimo elektroničke kalkulatore, a metode stvaranja vjerovanja u skladu s pokazivačem kalkulatora odabrane su putem svjedočanstva. Prirodno je govoriti o vjerovanjima koja proizlaze iz korištenja tih metoda da su opravdana na temelju svjedočanstva, ali u svakom slučaju metode su stečene putem svjedočanstva, i možemo smatrati vjerovanja neizravno svjedodžbeno opravdanima. Ako mislimo o takvim vjerovanjima kao da su opravdana putem svjedočanstva, onda je svjedodžbeno opravdanje čak i šire i značajnije za ljudsku spoznaju nego što smo do sada sugerirali.

Javlja se pitanje kako objašnjenja svjedodžbenog opravdanja, koja smo pretresli, mogu pokriti ili rastegnuta da pokriju posredno opravdano svjedodžbeno vjerovanje. Ovdje ću se usredotočiti na ono što bi kontekstualni metareliabilizam trebao reći o tim vjerovanjima. Kontekstualni metareliabilist bi mogao svrstati ta vjerovanja ili pod svjedodžbeno opravdana vjerovanja ili pod opravdana vjerovanja koja proizlaze iz stečenih metoda. Svrstamo li ih u prvu rubriku, kontekstualni metareliabilizam ih tretira kao opravdana kad proizlaze iz intraindividuanog procesa svjedodžbenog razumijevanja odabranog putem metapouzdanog procesa selekcije. Intraindividualni proces svjedodžbenog razumijevanja vjerojatno će uključivati i prepoznavanje da je metoda dobila pristanak

svjedoka i korištenje metode za stvaranje vjerovanja. Proces izbora uključivat će i prihvaćanje svjedočanstva te vrste svjedoka (skrbnik, učitelj, preporučeni izvor). Suprotno tome, svrstamo li dotična vjerovanja u rubriku s onima što proizlaze iz neke stečene metode, onda ih se tretira kao opravdane kad proizlaze iz neke stečene metode odabrane putem metapouzdanog procesa selekcije. U tome slučaju, proces selekcije uključuje priznanje da metodu odobrava svjedok koji naginje odabiranju pouzdanih metoda.

Postoje na prvi pogled različita objašnjenja posredno opravdanih svjedodžbenih vjerovanja. Posve je moguće da ne postoji ništa za biranje između dvaju objašnjenja. Prema oba objašnjenja proces se opisuje kao kombinacija procesa (uključujući barem neku stečenu metodu) i procesa selekcije, a razlika se sastoji samo u tome gdje se odvajaju jedan od drugoga. Međutim, ako je stroga pouzdanost procesa ono što je važno, razlika u opisima možda nije važna. Proces može biti isti, kako god bio opisan, i ono što ga čini pouzdanim može biti posve isto. Da li je tako, to će ovisiti o tome kako su procesi individuirani u tim dvama objašnjenjima, međutim, jasno je da bi procesi mogli biti individuirani na isti način – npr. tako da se stečene metode i procesi izbora individuiraju na isti način.

Ovo privodi kraju moju raspravu o društvenom pristupu svjedodžbenom opravdanju. Ja smatram da od društvenih pristupa kontekstualni metareliabilizam u najvećoj mjeri obećava.

Radi pregleda rasprave u ovome radu, za središnje pitanje socijalne epistemologije uzео sam to jesu li znanje i opravdanje, u različitim smislovima, individualni ili društveni. Ovdje sam se usredotočio na individualno opravdanje, definirajući društvenost kao gledište da ono što zadovoljava uvjete individualnog opravdanja uključuje društvene uvjete, a individualizam je nijekanje toga gledišta. Najveći dio pažnje posvećen je svjedodžbenom opravdanju, i morao sam dokazivati protiv historijski dominantnog i, po mome viđenju, najvjerodostojnijeg individualističkog gledišta, induktivnog slabog individualizma, po kojem su svjedodžbena vjerovanja opravdana na temelju vjerovanja u pogledu pouzdanosti svjedočanstva, koje je samo na kraju opravdano na temelju nesvjedodžbeno opravdanih vjerovanja. Promašaj induktivnog slabog individualizma jamči uzimanje društvenosti ozbiljno u obzir. Razmotrio sam nekoliko verzija društvenosti u pogledu svjedodžbenog opravdanja i uložio na kontekstualni metareliabilizam kao onaj koji najviše obećava. Premda je

svjedodžbeno opravdanje samo jedna vrsta opravdanja, moj prigovor induktivnom slabom individualizmu, ako je dobar, pokazuje da naše oslanjanje na svjedočanstvo široko rasprostranjeno. Dosljedno tome, zagovaranje društvenosti u pogledu svjedodžbenog opravdanja podržava širok model za društvene uvjete među uvjetima individualnog opravdanja. Ako moj argument posjeduje snagu, onda imamo razloga smatrati opravdanje i znanje duboko društvenima.²²

²² Želim zahvaliti Johnu Grecoju za ekstenzivne pisane komentare koji su znatno unaprijedili ovaj rad.

Proceduralna epistemologija – Na sučelju filozofije i umjetne inteligencije

John L. Pollock

1. Epistemičko opravdanje

Epistemološke teorije

Epistemologija se bavi time kako možemo spoznati različite stvari za koje tvrdimo da ih znamo. Epistemologiju pokreću pokušaji da se odgovori na pitanje: »Kako znaš?« To vodi do istraživanja na nekoliko različitih razina. Tako imamo teorije opažajne spoznaje (»Kako znamo stvari za koje tvrdimo da smo ih spoznali izravno na temelju opažaja?«), teorije indukcije i abdukcije (»Kako znamo općenite istine do kojih dolazimo izvođenjem iz promatranja pojedinih slučajeva?«), teorije o našoj spoznaji tuđih svijesti, teorije o matematičkoj spoznaji i tako dalje. Na srednjoj razini istražuju se teme vezane uz sve ili većinu posebnih vrsta spoznaje o kojima se raspravlja na najnižoj razini. Na toj razini odvijaju se teorije o zaključivanju, i deduktivnom i osporivom. Najviša razina pripada općim epistemološkim teorijama koje pokušavaju objasniti kako je spoznaja općenito moguća. Tu se susrećemo s raznim inačicama fundacionalizma, koherentizma, probabilizma, reliabilizma i izravnog realizma. Epistemologijom se možemo baviti na bilo kojoj od tih razina. No te razine ne mogu biti izolirane jedna od druge. Rad na jednoj od njih obično pretpostavlja i nešto o drugim razinama. Na primjer, bavljenje induktivnim zaključivanjem barem pretpostavlja da zaključivanje igra ulogu u stjecanju ili opravdavanju vjerovanja i obično pretpostavlja nešto o strukturi osporivog zaključivanja.

Rad u epistemologiji dijeli se i na drugi način. Središnji koncept epistemologije je koncept epistemičkog opravdanja. Pitanje »Kako znaš?«

pitanje je o tome što opravdava vjerovanje. Teorije najniže razine bave se opravdanjem posebnih vrsta spoznajnih tvrdnji. Teorije srednje razine bave se općenitim spoznajnim postupcima koji doprinose epistemičkoj opravdanosti. Teorije najviše razine mogu se smatrati teorijama o samoj epistemičkoj opravdanosti. No teorije najviše razine mogu se promatrati na dva različita načina. S jedne strane možemo ih smatrati opisima sveukupnih strukturalnih odnosa koji vode do epistemičke opravdanosti. One nam govore na koji način se različiti sastavni dijelovi spoznavanja uklapaju u cjelinu, dajući nam spoznaju o svijetu. Takve teorije nazivat ću *strukturalnim teorijama epistemičke opravdanosti*. S druge strane teorije najviše razine mogu pokušati odgovoriti na pitanje *zašto* epistemička opravdanost ima opću strukturu koju ima. Te teorije obično imaju oblik logičke analize koncepta epistemičke opravdanosti. Njih ću nazivati *analitičkim teorijama epistemičke opravdanosti*.

Razlika između strukturalnih i analitičkih teorija epistemičke opravdanosti često se cijeni samo neodređeno. Zapravo je riječ o razlici između teorija visoke i teorija više razine. Analitičke teorije bave se time što bi strukturalnu teoriju učinilo istinitom. Slijedeći svoju knjigu iz 1987. kategorizirat ću epistemološke teorije kao inačice fundacionalizma, koherentizma, probabilizma, reliabilizma i izravnog realizma.¹ Iz te perspektive, prirodno je fundacionalizam, koherentizam i izravni realizam smatrati strukturalnim teorijama, a reliabilizam analitičkom teorijom. Reliabilist bi, na primjer, mogao usvojiti fundacionalističku strukturalnu teoriju na temelju toga da predstavlja (možda jedini) pouzdani način stjecanja znanja. To sugerira da reliabilizam i fundacionalizam imaju različite ciljeve i da nisu automatski nekompatibilni.

S druge strane, fundacionalisti i koherentisti (a također i izravni realisti i probabilisti) često shvaćaju svoje teorije i kao analitičke. Kako bi u tome uspjeli, moraju ustrajati na tome da ne iznose samo strukturalne prikaze epistemičke opravdanosti, već također i logičke analize. Oni stoga moraju tvrditi da njihove teorije nisu točne samo kao strukturalistički prikazi već i to da ih istinitim *ne čini* ništa drugo. Tvrdi se da te strukture *određuju* koncept epistemičke opravdanosti – koncept valja analizirati detaljnim prikazom toga kako vjerovanja postaju opravdana a ne navođenjem nekog nadređenog načela (kao što je reliabilizam) koji *odabire* pojedine

¹ John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge* (Lanham, MD: Rowman i Littlefield, 1987).

sastavne dijelove ispravne strukturalne teorije. Drugim riječima, epistemičku opravdanost valja analizirati nabranjem načela koja vode do nje.

Glavni prigovor shvaćanju fundacionalističkih, koherentističkih i izravno-realističkih teorija kao analitičkih jest to što one u najboljem slučaju daju pojedinačne, naoko *ad hoc*, analize. One prikazuju epistemičku opravdanost u smislu općenite strukture i mnogo različitih nepovezanih načela glede pojedinih vrsta zaključivanja (opažaji, indukcija, tuđe svijesti itd.), bez nekog općenitog prikaza o tome što međusobno povezuje sva ta načela. Kao takve te su teorije u najmanju ruku nedotjerane te nas neizbježno ostavljaju da se pitamo nema li još nečeg za reći čime bi se objasnilo zašto se taj konglomerat načela pokazuje ispravnim.

Prema mojem shvaćanju tih pojmova *probabilističke teorije* pokušavaju utvrditi epistemičku opravdanost pozivajući se na vjerojatnost pojedinačnih vjerovanja, a *reliabilističke teorije* pokušavaju to učiniti pozivajući se na pouzdanost spoznajnog procesa. Na teorije obje vrste gledalo se kao da daju općenite i elegantne karakterizacije epistemičke opravdanosti koje izbjegavaju prigovor da su *ad hoc*. No u radu *Suvremene teorije spoznaje* tvrdio sam da niti jedna od tih teorija zapravo ne uspijeva u onome u čemu tvrdi da uspijeva. I probabilizmu i reliabilizmu se može prigovoriti da se, na često neujednačen način, koriste vjerojatnošću. Kada se potrudimo napraviti razliku između raznih koncepata vjerojatnosti, koje se mogu koristiti u tim teorijama, pred svakom od njih javljaju se značajne logičke poteškoće. Ovdje se tim problemima neću baviti ponovo. Čitatelji koje to zanima mogu se poslužiti spomenutom knjigom. Predstavnici probabilističkih i reliabilističkih teorija nisu uspjeli na zadovoljavajući način odgovoriti na te primjedbe. Nameće nam se zaključak da te teorije ne nude prikaz koji tražimo i koji bi objasnio što ujedinjuje razne sastavne dijelove ispravne strukturalne teorije epistemičke opravdanosti.

Na kraju, probabilističke i reliabilističke teorije ne uspijevaju održati obećanje da će ponuditi jedinstveni prikaz epistemičke opravdanosti, a drugih pokušaja davanja jedinstvene teorije nema. To je teorijski nezadovoljavajuće. Koje je porijeklo složene strukture epistemičkih načela koja vode do opravdanih vjerovanja? To pitanje možemo rasvijetliti pažljivije promišljajući sam koncept epistemičke opravdanosti. Pri tom moramo biti pažljivi. Još 80-ih godina 20. stoljeća epistemolozi su prihvaćali koncept epistemičke opravdanosti kao gotovu činjenicu te su raspravljali o njezinoj analizi. Pretpostavljalo se bez rasprave da postoji jedinstven, monolitan koncept oko kojeg se ljudi razilaze u mišljenjima. No tijekom

90-ih ta se pretpostavka sve više počela činiti nepouzdanom. Sada se čini vjerojatnim da su epistemička istraživanja bila usmjerena na barem dva različita koncepta.

Proceduralna epistemologija i Gettierov problem

Epistemologija se bavi pitanjem »Kako znaš?« Na prvi pogled moglo bi se činiti da se to pitanje odnosi na spoznaju; doista i jest tako, ali samo neizravno. To pitanje se prije svega odnosi na to *kako* znamo. To ga čini pitanjem o racionalnim procedurama koje vode do naše spoznaje o svijetu – racionalnim procedurama za stvaranje vjerovanja. Neke od tih procedura epistemički su vrijedne, a druge nisu. Prema proceduralnom shvaćanju epistemičke opravdanosti vjerovanje je epistemički opravdano ako i samo ako se do njega stigne ili ga se posjeduje na temelju epistemički vrijednih procedura. To je tradicionalni koncept epistemičke opravdanosti – koncept kojom su se bavili Descartes, Hume, Kant i većina njihovih sljedbenika. *Proceduralna epistemologija* bavi se konceptom epistemičke opravdanosti.

Edmund Gettier je 1963. objavio svoj poznati rad o analizi suda »S zna da P« i epistemologija više nije ostala ista.² Gettierov problem je zavodljiv i o njemu je napisan velik broj filozofskih radova.³ Mnogi mladi epistemolozi su bili zagrijani za ideju da je to središnji problem epistemologije. No jedna od lekcija koju možemo izvući iz masivne literature na temu Gettierovog problema jest i to koliko je koncept spoznaje perverznan. Gettierov problem nam pokazuje da netko može posjedovati istinito vjerovanje, ponašati se epistemički i racionalno ispravno, a ipak ne uspjeti doći do spoznaje i to ne svojom greškom. To što se tu dešava je doista zanimljiv problem, no imajmo na umu da je, izvorno, epistemologiju pokretalo bavljenje pojmovima epistemičke i racionalne ispravnosti. Time se bavi i proceduralna opravdanost. Gettierov problem pokazuje da je spoznaja mnogo manje izravno vezana uz proceduralnu opravdanost nego što smo to mislili.

Zanimanje za Gettierov problem neće nestati (niti bi trebalo). Riječ je o fascinantnom problemu, iako se ne mogu oteti dojmu da će se na

2 Edmund Gettier, »Is Justified True Belief Knowledge?« *Analysis* 23 (1963): 121-3.

3 Dobra zbirka esaja o Gettierovom problemu može se naći u Robert K. Shope *The Analysis of Knowing* (Princeton: Princeton University Press, 1983).

kraju svesti na zanimljivo sporedno pitanje u povijesti filozofije. No sve dok problem postoji, moramo priznati da je u određenoj mjeri iskrivio smjer epistemologije. Taj je problem uzrokovao usredotočivanje mnogih epistemologa na koncept epistemičke opravdanosti koji karakterizira uloga te opravdanosti u spoznaji, a ne u racionalnoj ili epistemičkoj ispravnosti. Taj bismo koncept mogli nazvati »ospoznavajućim« konceptom epistemičke opravdanosti. Iz te perspektive teorije koje ne uspiju kao teorije proceduralne epistemologije mogu zadobiti novi život. Reliabilizam je, na primjer, prvotno prihvatljiv pokušaj analize važnog sastavnog dijela spoznaje.

Ne mogu dovoljno snažno naglasiti da predmet mog bavljenja u epistemologiji predstavlja proceduralna epistemologija. Želim znati kako funkcionira racionalno spoznavanje. Koju ulogu ona ima u analizi suda »S zna da P«, može biti zanimljivo pitanje, ali ja se njime ne bavim.

2. Dva koncepta racionalnosti

Vratimo se situaciji u kojoj smo se nalazili prije moje kratke digresije o Gettierovom problemu. Čini se nepobitnim da će ispravna strukturalna teorija (proceduralne) epistemičke opravdanosti postaviti složenu strukturu u koju je ugrađen velik broj naizgled nepovezanih epistemičkih načela koja upravljaju zaključivanjem o pojedinim podređenim pitanjima. Što ujedinjuje različite sastavne dijelove te strukture i sve ih čini dijelovima istinite teorije epistemičke opravdanosti? Na to ću pitanje pokušati odgovoriti pomnijim ispitivanjem koncepta epistemičke opravdanosti. Proceduralni koncept epistemičke opravdanosti u važnom smislu predstavlja koncept u prvom licu. Odnosi se na usmjeravanje vlastitog spoznavanja pojedinca. Pitajući se ima li netko opravdanje u tom smislu, pitamo se je li to učinila na ispravan način. Proceduralna epistemologija se stoga bavi time kako na ispravan način upustiti u epistemičko spoznavanje. Pitanje koje nas zbunjuje glasi: »Što proceduru čini ispravnom za korištenje u određenom epistemičkom kontekstu?«

To pitanje možemo rasvijetliti smještajući ga u širu perspektivu. Epistemičko spoznavanje je samo jedan dio racionalnog spoznavanja. Postoji tradicionalno razlikovanje između epistemičkog spoznavanja (spoznavanja o tome što valja vjerovati) i praktičnog spoznavanja (spoznavanja o tome što valja činiti). Racionalni činioци su činioци koji spoznaju racionalno, a

ispravno epistemičko spoznavanje je podvrsta općenitog racionalnog spoznavanja. Stoga pitanje o tome što određenu epistemičku proceduru čini ispravnom, predstavlja poseban slučaj općenitijeg pitanja o tome što spoznajne procedure čini racionalnim. Proceduralna epistemologija je dio općenite teorije racionalnosti. Uz epistemološke elemente, teorija racionalnosti uključivat će barem prikaz toga kako odabrati ciljeve koji će se prihvatiti te kako odabrati akcije za djelovanje.

Ljudska racionalnost

Okrenimo se pitanju »Što racionalne procedure čini racionalnim?« To pitanje otežava činjenica što postoji više od jednog koncepta racionalnosti. Jedan od tih konceptata možemo rasvijetliti razmatrajući načine na koje su filozofi tradicionalno pokušali odgovoriti na pitanja kako racionalno izvesti razne spoznajne zadatke (npr. induktivno zaključivati). Standardna filozofska metodologija bila je iznijeti općenita načela, kao što je Nicodovo načelo ili načela *bayesijanskog* zaključivanja ili hipotetičko-deduktivna metoda, i testirati ih s obzirom na to kako se mogu primijeniti na konkretne primjere. Da bismo mogli testirati načelo, primjenjujući ga na konkretne primjere, moramo znati koji će biti ishod tog primjera. Tako je, na primjer, Nelson Goodman uvjerljivo pobio Nicodovo načelo osmisliši svoj poznati primjer »zlavo/pelena«⁴. Pobijanje je bilo uvjerljivo jer svatko tko razmotri taj primjer mora se složiti da ne bi bilo racionalno prihvatiti zaključke izvedene u skladu s Nicodovim načelom. Ali kako to ljudi znaju? Standardan odgovor na to pitanje je »filozofska intuicija«, ali to baš i nije neki odgovor. Što je filozofska intuicija?

Tu metodologiju u znatnoj mjeri možemo rasvijetliti uspoređujući je s metodologijom koju koriste lingvisti proučavajući gramatičnost. Lingvisti pokušavaju konstruirati općenite teorije gramatike koje će biti dovoljne za izdvajanje samo gramatički ispravnih rečenica. Čine to iznoseći teorije i testirajući ih na posebnim primjerima. Činjenica je da su vrsni govornici jezika sposobni za donošenje gramatičkih sudova, prosuđujući da su neke rečenice gramatički ispravne, a druge nisu. Te prosudbe o gramatičnosti daju podatke za testiranje teorija o gramatičnosti. Jednako je nepobitno

⁴ Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955). U inačici Nicodovog načela o kojoj se radi, tvrdi se da skupovi premisa oblika »(A & B)« potvrđuju generalizaciju »Svi A su B« za svaki izbor A i B.

da su ljudski spoznavatelji sposobni donositi sudove o tome jesu li, u navedenim okolnostima, određeni spoznajni činovi racionalni ili iracionalni. Te prosudbe o racionalnosti daju podatke za testiranje teorija racionalnosti.

Mogu zamisliti filozofa koji tvrdi da je racionalnost vezana uz koncepte i logiku, pa stoga naša intuitivna poimanja o racionalnosti predstavljaju neku vrstu platonske intuicije univerzalija. No nitko se ne bi odvažio reći isto o našim intuitivnim poimanjima gramatičnosti. Nakon svega, pojedinosti našeg jezika određene su lingvističkim konvencijama. Naš bi jezik mogao biti drugačiji nego što jest, a kad bi bio, i naša gramatička intuitivna poimanja bila bi drugačija.

Kada učimo jezik, učimo *kako činiti* različite stvari. Znanje o tome kako učiniti nešto, jest proceduralno znanje. Za većinu zadataka postoji više od jednog načina da ih se obavi. U skladu s tim možemo ih naučiti izvršavati na različite načine te tako imamo različito proceduralno znanje. No čini se da opću značajku proceduralnog znanja predstavlja to što jednom kada ga posjedujemo također možemo, više ili manje pouzdano, suditi o tome pridržavamo li ga se u pojedinim slučajevima. Na primjer kada naučim voziti bicikl te se vozeći nagnem previše na jednu stranu (i tako dođem u opasnost da padnem), ne moram čekati da doista padnem kako bih znao da vozim bicikl na pogrešan način. Mogu uočiti svoje odstupanje od onoga što sam naučio i pokušati ga ispraviti prije nego padnem. Slično tome vrlo je uobičajeno da vrsni govornici jezika izgovaraju gramatički neispravne rečenice. No, ako ih razmotre, sposobni su ih prepoznati kao gramatički netočne te ih ispraviti. Sugeriram da isto vrijedi i za spoznavaju. Posjedujemo proceduralno znanje o tome kako spoznavati, a to uključuje i sposobnost prepoznavanja odstupanja od proceduralnog znanja. Na to se svodi naša takozvana »filozofska intuicija«, barem u teoriji racionalnosti.

Chomsky je uveo razlikovanje između sposobnosti i izvedbe.⁵ Izvedbene teorije su teorije o tome kako se ljudi doista ponašaju. Izvedbena teorija jezika tako bi, na primjer, uključivala prikaz rečenica koje ljudi izgovaraju u različitim okolnostima, bile one gramatički ispravne ili ne. S druge strane kompetencijska teorija pokušava artikulirati ljudska proceduralna znanja o tome kako činiti razne stvari. Kompetencijska teorija jezika uključivala bi teoriju o gramatičkim pravilima koja su ljudi naučili

⁵ Noam Chomsky, *Syntactical Structures* (Haag: Mouton and Co., 1957).

koristiti prilikom sastavljanja rečenica koje izgovaraju. Budući da se ljudi ne pridržavaju uvijek svog proceduralnog znanja, kompetencija i izvedba mogu se značajno razlikovati.

Tvrdim da je na teorije racionalnosti, što ih filozofi konstruiraju pozivajući se na svoja intuitivna poimanja o racionalnosti, najbolje gledati kao na kompetencijske teorije spoznavanja. To jest one predstavljaju pokušaje artikuliranja pravila od kojih se sastoji naše proceduralno znanje o tome kako spoznavati.⁶ Mi sami nemamo izravan pristup tim pravilima, ali budući da (s dovoljnom pouzdanošću) možemo uočiti odstupanja od našeg proceduralnog znanja, u zbiljskim ili zamišljenim slučajevima možemo reći je li donošenje određenih zaključaka racionalno (to jest je li to u skladu s našim proceduralnim znanjem). Pomoću tog znanja o pojedinim slučajevima možemo potvrditi općenita načela o sadržaju našeg proceduralnog znanja.

Za razliku od lingvističkog znanja čini se poprilično jasnim da veći dio našeg proceduralnog znanja o spoznavanju ne učimo već je ono usađeno u nas. Moguće je da je to logički nužno – moglo bi se pokazati nemogućim početi učiti kako spoznavati ako već to ne znamo do određene mjere. No čak i ako to nije istina, izrazito je vjerojatno da je evolucija u nas ugradila znanje o tome kako spoznavati, tako da u svijet ne ulazimo onoliko epistemološki ranjivi koliko bismo inače bili. Na taj način barem znamo kako početi učiti o svijetu. To je poprilično snažno potvrđeno nadmoćnom podudarnošću u proceduralnom znanju nepoučavanih pojedinaca o tome kako spoznavati.⁷ Na primjer psihološki dokazi ukazuju na to da zaključivanje pomoću *modus ponensa* svatko drži prirodnim a zaključivanje pomoću *modus tollensa* neprirodnim u početku.⁸ Nije vjerojatno da smo to naučili. Kada naše usađeno proceduralno znanje jednom počnemo nadopunjavati naučenim načelima, ubrzo ćemo prihvatiti i *modus tollens*.

⁶ U radu *Contemporary Theories of Knowledge* ta sam pravila nazvao »epistemičkim normama«.

⁷ Time se ne želi reći da su svi jednako dobri u spoznavanju. Uspješnost spoznavanja dramatično varira. No, ukoliko ljudi čine pogreške u spoznavanju, utoliko ih se općenito može navesti da ih priznaju kao takve, što sugerira da je njihovo temeljno proceduralno znanje jednako.

⁸ Vidi P. Wason, »Reasoning«, u: B. Foss (ur.), *New Horizons in Psychology* (Harmondsworth, Engleska: Penguin, 1966) te P. W. Cheng i K. J. Holyoak, »Practical Reasoning Schemas«, *Cognitive Psychology* 17 (1985): 391-406.

Napomenimo i to da pravila od kojih se sastoji naše proceduralno znanje o tome kako spoznavati, ne možemo shvaćati kao puke generalizacije o tome kako spoznajemo. To bi ih učinilo opisima spoznajne izvedbe, a ne spoznajne sposobnosti. Umjesto toga riječ je o pravilima kojih se, u određenom smislu, »pokušavamo« pridržavati. To su pravila odstupanja od kojih nas navodi da ispravimo svoju spoznajnu izvedbu te je dovedemo u sklad s njima.

Stoga tvrdim da je *ljudska racionalnost* sastavljena od načela od kojih se sastoji naše usađeno proceduralno znanje o tome kako spoznavati. Kad se posebice usredotočimo na epistemologiju, to je ono što ujedinjuje skupinu raznorodnih načela koja sačinjavaju ispravnu strukturalnu teoriju epistemičke opravdanosti. Ona su ujedinjena time što se ubrajaju među načela usađena u spoznajnu strukturu nas kao ljudskih bića. Nema potrebe za nadređenom općenitom karakterizacijom koja objašnjava zašto koristimo upravo ta načela. To su načela od kojih se sastoji naša spoznajna arhitektura jednostavno zato jer smo mi, kao ljudska bića, oblikovani na taj način.

Generička racionalnost

Naravno, nije u potpunosti slučajno što su ljudi oblikovani na način na koji jesu. Pritisci iz okoline doveli su do toga da se razvijemo u određenom smjeru. Mi, kao ljudska bića, predstavljamo jedno rješenje tehničkih problema što ih je riješila evolucija. Nema razloga da pomišljamo kako ti problemi uvijek imaju jedno, pa čak i jedno najbolje, rješenje. Na primjer, ljudska bića imaju usađena načela zaključivanja koja im omogućuju izvođenje deduktivnih zaključaka. Kao što sam napomenuo, *modus ponens* spada među ta usađena načela, ali postoji velik broj psiholoških dokaza da *modus tollens* ne spada. Bi li ljudi bili manje sposobni za preživljavanje da je u našu spoznajnu arhitekturu uključen i *modus tollens*? Ne vidim razloga za to. Određeni tehnički problemi zahtijevaju da proizvoljno biramo između jednako uspješnih rješenja. Naša spoznajna arhitektura vjerojatno odražava mnoge odluke koje bi inženjer, konstruirajući spoznajne činioce kao što smo mi, donio proizvoljno.

Takva razmišljanja istovremeno objašnjavaju što ujedinjuje različita načela od kojih se sastoji naš sustav epistemičke opravdanosti (ujedinjena su time što predstavljaju dio ljudske arhitekture epistemičkog spoznavanja) i naznačuju da je sadržaj tog sustava u određenoj mjeri i proizvoljan.

To također sugerira da postoji i općenitije načelo racionalnosti od načela ljudske racionalnosti. Neke pojedinosti načela od kojih se sastoji ljudska racionalnost su u različitoj mjeri proizvoljna. Spoznajni činilac koji bi se od ljudskih bića razlikovao s obzirom na te arbitrarne detalje (npr. koristio bi *modus tollens*), ne bi zbog toga bio iracionalan. Samo ne bi bio u skladu sa standardom *ljudske racionalnosti*. Taj opći koncept nazivam *generičkom racionalnošću*.

Generička racionalnost proizlazi iz pristupanja spoznavanju s pozicije oblikovanja. Racionalnost predstavlja rješenje određenih problema oblikovanja. Pristupanje racionalnosti s pozicije oblikovanja uobičajenije je u bavljenju umjetnom inteligencijom nego u filozofiji. U filozofiji naglasak je bio na ljudskoj racionalnosti, no bavljenje umjetnom inteligencijom bilo je manje usmjereno na oponašanje ljudske racionalnosti, a više na oblikovanje inteligentnih (racionalnih) sustava koji bi određene spoznajne zadatke obavljali slično ljudima, ali ne nužno na potpuno isti način na koji to čine ljudi. Ako želimo karakterizirati generičku racionalnost na način koji sam predložio, moramo reći na koji problem oblikovanja ona predstavlja rješenje. Držim da to ne mogu izraziti bolje nego što sam to učinio u svojoj nedavno objavljenoj knjizi *Spoznajno klesarstvo*. »U svijetu se nalazi mnogo relativno stabilnih struktura. Njih se ugrubo može podijeliti u dvije kategorije. Neke su stabilne zbog toga što ih je teško uništiti. Kamen je dobar primjer takve *pasivne stabilnosti*. Pripadnici druge skupine ostvaruju stabilnost interakcijom sa svojom neposrednom okolinom da bi je učinili prikladnijom za svoj trajni opstanak. Biljke i životinje su očiti primjeri takve *aktivne stabilnosti*. Racionalnost (u vrlo općenitom smislu) predstavlja jedno rješenje problema aktivne stabilnosti. Racionalni činilac posjeduje vjerovanja koja odražavaju stanje njegove okoline te mu se situacija u kojoj se nalazi sviđa ili ne sviđa. Kada uoči da svijet nije u potpunosti po njegovoj volji, pokušava to promijeniti. Njegova *spoznajna arhitektura* je mehanizam kojim on odabire smjer djelovanja usmjeren na to da svijet učini više po svojoj volji.«⁹ Problem oblikovanja je *ostvariti aktivnu stabilnost pomoću takve spoznajne arhitekture*. Arhitektura koja rješava problem oblikovanja je racionalna arhitektura.

U knjizi *Spoznajno klesarstvo* tvrdio sam da taj problem oblikovanja diktira mnoga općenita svojstva ljudske racionalnosti. Ona predstavljaju

⁹ John Pollock, *the OSCAR Manual* (<http://www.u.arizona.edu/~pollock>, 1996), str. 6.

jedini, ili jedini očiti, način za rješavanje različitih spoznajnih zadataka što ih postavlja problem oblikovanja. To uključuje različite aspekte epistemičkog spoznavanja, kao što je osporivo zaključivanje, i opću strukturu praktičkog zaključivanja koja uključuje odabir ciljeva, odabir planova na temelju vrijednosti stečenih prethodnim ostvarivanjem ciljeva te usmjeravanje djelovanja na temelju planova.

Epistemologijom se možemo baviti kao ljudskom epistemologijom ili općenitije kao epistemologijom proizvoljnih racionalnih agenata. Ta se dva načina ne moraju toliko razlikovati ako mnoga od ljudskih načela predstavljaju jedino rješenje za elemente problema oblikovanja koji tvori pozadinu generičke racionalnosti. No oni se razlikuju u slučajevima u kojima oblikovanje ljudske racionalnosti predstavlja proizvoljna rješenja problema oblikovanja. U tim slučajevima čini mi se mnogo zanimljivijim baviti se epistemologijom proizvoljnih racionalnih agenata. Antropocentrička pristranost ima smisla ako se bavite psihologijom, ali zašto bi filozofija morala biti tako ograničena?

Projekt OSCAR

Iz takvih je promišljanja sredinom 1980-ih proizašao projekt OSCAR. Cilj projekta OSCAR je konstruiranje općenite teorije racionalnosti i njezine primjene u umjetnom racionalnom činiocu. Sustav primjene bit će umjetni intelekt (*artilekt*) sličan onima što se konstruiraju u proučavanjima umjetne inteligencije, ali za razliku od većine sustava umjetne inteligencije temeljit će se na detaljnoj filozofskoj teoriji racionalnosti. Računalna primjena filozofskih teorija predstavlja značajno odstupanje od konvencionalne filozofske metodologije. Akademski obrazovan filozof mogao bi se zapitati zašto bi se trebali zamarati oko takve primjene. Naravno, jednostavan odgovor jest to da je zabavno izraditi nešto što zaista funkcionira. No ozbiljniji odgovor je da primjena apstraktne teorije racionalnog spoznavanja predstavlja jedini način da budemo sigurni da ona funkcionira. Lekcija koju svaki mladi računalni programer nauči od svog osobnog računala jest to da računalni programi gotovo nikada ne čine ono što očekujete od njih kada ih prvi puta pokrenete. Pisanje računalnog programa koji zaista čini ono što želite, sastoji se od prvog pokušaja te opetovanog testiranja i poboljšavanja programa. Kada tu lekciju primijenimo na filozofske teorije racionalnog spoznavanja, teorija koja se čini dobra iz akademske perspektive gotovo nikada ne funkcionira

onako kako ste očekivali kad napišete program koji izravno primjenjuje vaša prvotna razmišljanja o toj temi.

Primjenom on čini dvije stvari. Ponajprije tjera teoretičara da bude precizan i dobro promisli o pojedinostima. Filozofi su previše skloni ignoriranju pojedinosti, jednostavno odmahujući rukom kada se pojavi problem na toj razini. To bi moglo biti u redu kad bi te pojedinosti doista bile *puke* pojedinosti te kada bismo bili sigurni da je popunjavanje tih praznina samo stvar napornog rada. No filozofske teorije zapravo najčešće propadaju jer ih se ne može primijeniti na pojedinosti. Velike slike naslikane širokim potezima kista dobre su za ukrašavanje prostora i estetičko divljenje, ali ako je cilj doći do istine ključno je vidjeti možemo li teoriju primijeniti na pojedinosti. Stoga je prva stvar koju primjena čini postavljanje zahtjeva da teorija bude dovoljno precizna da bi se mogla doista i primijeniti. Vrlo je uobičajeno da, prilikom primjenjivanja teorije, ozlojeđeni otkrijete kako ste značajne dijelove te teorije previdjeli i zaboravili konstruirati. Akademskom filozofu to može zvučati izrazito glupo, ali samo zato jer nikada nije pokušao primijeniti svoje teorije te stoga nikada nije imao priliku doći do takvog ponižavajućeg otkrića vezano uz vlastita razmišljanja.

Druga stvar koju primjena čini jest to što nam pruža test ispravnosti za teorije spoznavanja. Teorija spoznavanja je teorija o tome kako izvršiti neke spoznajne zadatke. Samo primijenivši teoriju možemo biti sigurni da teorijske procedure doista ostvaruju svoje ciljeve. Akademski filozof to pokušava učiniti tražeći protuprimjere. To je ono što, zapravo, primjena također čini. Primjena nam omogućuje da koristimo računalo kao sredstvo za traženje protuprimjera jer nam omogućuje da teoriju primijenimo na konkretne primjere. No, ta tehnika je mnogo uspješnija od onoga što možete učiniti tražeći protuprimjere čvrsto smješteni u svojoj akademskoj perspektivi. Problem s takvom perspektivom je dvojak. Ponajprije, kao što sam već primijetio, jednostavno možete biti u krivu glede posljedica što će ih vaša teorija imati u konkretnom primjeru. Teorija možda neće funkcionirati na način na koji vi to očekujete. Ako je računalno implementirana, možete je primijeniti na primjer i vlastita vas očekivanja neće zavesti. Kao drugo, primjeri na koje možete primijeniti svoju teoriju znatno su ograničeni u pogledu složenosti. Doista složeni primjeri jednostavno su izvan naših sposobnosti da ih provedemo u svojoj glavi. No ako su teorije računalno implementirane, može ih se mehanički primijeniti na mnogo šire područje složenijih problema.

Akademski filozof, u svojoj naivnosti, može pretpostavljati da ako teorija ne uspije, ona neće uspjeti na jednostavnim primjerima. To jednostavno nije istina. Bavljenje umjetnom inteligencijom ima dugu povijest (dugu barem što se tiče umjetne inteligencije) konstruiranja teorija i testiranja tih teorija na »igračkama-primjerima«. Na primjer, većina ranih radova na području umjetne inteligencije, vezanih uz planiranje, testirala se na svijetu kocaka, a to je svijet koji se sastoji od dječjih kocaka razasutih i naslaganih po površini stola, a problemi planiranja bili su problemi vezani uz slaganje određenog rasporeda tih kocaka. Proučavanja na području umjetne inteligencije naučila su na teži način da sustavi koji su dobro funkcionirali u rješavanju takvih problema s igračkama često nisu uspijevali na razini realistične složenosti. Postoje dobri razlozi da isto očekujemo od filozofskih teorija racionalnog spoznavanja. Jedini način da ih testiramo na zadovoljavajući način jest taj da ih računalno implementiramo i primijenimo ih na složene probleme iz stvarnog života.

3. Novi pravci u epistemologiji

Silazno i uzlazno zaključivanje

Rad na epistemološkim teorijama visoke razine obično se odvijao na poprilično apstraktan način. Pobornici teorija kao što su koherentizam i probabilizam formulirali su svoje teorije pomoću vrlo općenitih pojmova i poduzeli su samo polovične pokušaje da pokažu na koji način te teorije odgovaraju specifičnim vrstama epistemičkog spoznavanja potrebnim za spoznaju konkretnih sadržaja. To se može smatrati jednom vrstom *silaznog zaključivanja*. Usredotočenost na teorije niske razine, s insistiranjem na računalnoj implementaciji, jedna je vrsta *uzlaznog zaključivanja*. Želim istaknuti da niti silazno niti uzlazno zaključivanje ne može biti zadovoljavajuće samo po sebi. Nužan uvjet za ispravnost teorije niske razine (npr. teorije induktivnog zaključivanja ili teorije izvođenja zaključaka iz opažaja) jest to da se ona mora uklapati u ispravnu strukturalnu teoriju epistemičke opravdanosti visoke razine, kao što je fundacionalizam ili koherentizam. Usredotočivanje na samu teoriju niske razine, bez obzira na teoriju visoke razine u koju se mora uklapati, predstavlja teoretiziranje u relativnom vakuumu te postavlja premalo ograničenja. S druge strane, jednako nužan uvjet za ispravnost strukturalne teorije

visoke razine jest to da je možemo ispuniti teorijama specifičnih vrsta epistemičkog spoznavanja niske razine, a to možemo provjeriti samo tako da to i učinimo. Da bi bilo u potpunosti zadovoljavajuće, epistemološko teoretiziranje mora kombinirati silazno i uzlazno teoretiziranje.

Smatram da se malo može postići s teorijama niske razine bez određenih pretpostavki o teorijama visoke razine. U skladu s tim prirodan način rada u epistemologiji je započeti iznoseći opće dokaze za teoriju visoke razine, a zatim tu teoriju ispuniti konstruirajući teorije niske razine spojive s njom. Problemi koji se javljaju prilikom konstrukcije teorija niske razine trebale bi dovesti do modifikacije teorije visoke razine ili u krajnjim slučajevima, do njezinog napuštanja.

Izravni realizam

Razvoj projekta OSCAR slijedi pravac što sam ga iznio. U radu *Suvremene teorije spoznaje* razmatrao sam različite moguće strukturalne teorije visoke razine, kategorizirajući ih kao fundacionalizam, koherentizam, probabilizam, reliabilizam i izravni realizam. Držim da sam na svaku od tih teorija, osim izravnog realizma, iznio uvjerljive prigovore te sam zaključio da izravni realizam, kao jedino preostalo, mora biti ispravan. Izravni realizam, kako ja koristim taj pojam, predlaže strukturu epistemičke opravdanosti koja je vrlo nalik onoj koju iznosi fundacionalizam. Postoji temeljna razina, a vjerovanja se opravdavaju zaključivanjem iz tih temelja. No prema fundacionalizmu ti temelji se sastoje od *bazičnih vjerovanja*, a to su vjerovanja kojima ne trebaju opravdanje (ona su *samo-opravdavajuća*). Za razliku od toga izravni realizam drži da se temelji sastoje od *mentalnih stanja* kao što su iskustveni doživljaj predmeta opažanja, prisjećanje, povremeno vraćanje iste misli, posjedovanje želje itd. I u slučaju fundacionalizma i u slučaju izravnog realizma, zaključivanje se odvija u skladu s relacijom *razlog-za*. U fundacionalizmu relacija »razlog-za« je relacija između *sadržaja* vjerovanja, tj. propozicija. U izravnom realizmu relacija »razlog-za« je relacija između mentalnih stanja, a ne njihovih sadržaja. Tako posjedovanje jednog vjerovanja može biti razlogom za posjedovanje drugog, ali iskustvo o predmetu opažanja ili želja također mogu biti razlog za posjedovanje vjerovanja. Kada razlog za posjedovanje vjerovanja predstavlja neko drugo vjerovanje, to možemo prevesti u fundacionalistički okvir tako što ćemo reći da sadržaj jednog vjerovanja predstavlja razlog za sadržaj drugog. No kada razlog za posjedovanje

vjerovanja predstavlja iskustvo o predmetu opažanja ili pak želja, to ni na koji način ne možemo prevesti u fundacionalistički okvir. To ne možemo sagledati kao odnos između sadržaja stanja jer vjerovanje, predmet iskustva i želja mogu imati jednaki sadržaj (npr. da se ispred nas nalazi nešto crveno), no zaključivanje odobreno od strane vjerovanja razlikuje se od zaključivanja dopuštenog od strane predmeta opažanja ili želje. Fundacionalizam zaključivanja iz predmeta opažanja, želja i drugih nedoksastičkih stanja, pokušava obuhvatiti počinjući umjesto toga vjerovanjima o predmetima opažanja, željama itd.

U radu *Suvremene teorije spoznaje* iznio sam dva argumenta protiv korištenja bazičnih vjerovanja u fundacionalizmu. Općenito se prihvaća da bazična vjerovanja moraju biti vjerovanja o mentalnim stanjima (prije svega, opažajnim stanjima) da bi bila samoopravdavajuća. Takva se vjerovanja obično mogu izraziti u obliku »Čini mi sa kao da *P*«. Omiljeni primjeri su vjerovanja da se nešto čini crvenim itd. Najjednostavniji prigovor tvrdnji da sva naša opravdana vjerovanja moraju biti izvedena iz takvih bazičnih vjerovanja je taj da rijetko posjedujemo mnogo vjerovanja te vrste. Na primjer, kada hodam niz ulicu oblikujem vjerovanja o ljudima, zgradama, drveću, pticama, automobilima itd. ali ne i o mrljama boje u mom vizualnom polju. *Mogu* oblikovati i vjerovanja te vrste, ali obično samo namjernim preusmjeravanjem pažnje. Neposredni doksastički rezultat opažaja obično je vjerovanje o fizičkim objektima – a ne vjerovanjima o mojim opažajnim iskustvima. Ali ako nemam potonjih vjerovanja, ona ne mogu pružiti temelj iz kojih ću izvesti prethodna.

Važno je primijetiti da to što sam iznio predstavlja prigovor samo fundacionalizmu kao teoriji *ljudske* epistemologije. Nisam iznio ništa što bi nam dalo povoda da pomislimo kako je nemoguće konstruirati artefakt koji će posjedovati neophodna vjerovanja o predmetima opažanja. No moguće je navesti i općenitiji prigovor. Taj se prigovor sastoji od dokazivanja da čak ni najstereotipniji primjeri bazičnih vjerovanja nisu samoopravdavajući. Vjerovanje bi samo-opravdavajućim trebao činiti njegov sadržaj. Stoga sva vjerovanja s istim sadržajem moraju biti samo-opravdavajuća. Razmotrimo vjerovanje da mi neki predmet izgleda plav. To bi trebao biti stereotipni primjer bazičnog vjerovanja. Ukoliko to doista jest bazično vjerovanje, utoliko onaj tko ga posjeduje i nema razloga misliti da ne bi trebao opravdano vjerovati. Razmotrimo sjene u snijegu. Kao što to svaki slikar zna, sjene na snijegu su plave i doista kada ih bolje pogledamo one se takvima i čine. No mnogi ljudi koji nisu

slikari, drže da su sjene na snijegu sive. Oni to vjerovanje posjeduju kao općenito, vjerojatno izvedeno iz vjerovanja da je snijeg bijel, a sjene na bijelim objektima su sive. (Zapravo, svjetlo koje snijeg odražava uglavnom je plavo, ali nam se snijeg čini bijelim zbog intenziteta tog svjetla; kad se taj intenzitet u sjeni smanji, snijeg izgleda plav.) Ako osobu, koja posjeduje takvo opće vjerovanje, upitamo koje boje mu izgleda neka određena sjena na snijegu, ta osoba bi mogla odmah oblikovati vjerovanje da mu sjena izgleda siva, bez prethodnog pobližeg promatranja svog predmeta opažanja. Tako on posjeduje pogrešno vjerovanje o tome koje boje mu nešto izgleda. Štoviše to bi vjerovanje bilo neopravdano kad bi općenito vjerovanje posjedovao na neopravdanim temeljima. Stoga vjerovanja s tim sadržajem nisu samo-opravdavajuća.

Uobičajena reakcija na prethodni protuprimjer je to da je vjerovanje samo-opravdano kada se *posjeduje na temelju opažaja*, a ne na temelju nečeg drugog. Ali fundacionalist to ne može reći. Prema fundacionalizmu opravdanost vjerovanja se određuje isključivo time koja vjerovanja epistemički činilac posjeduje (gdje su vjerovanja individualizirana njihovim sadržajem). Nije se moguće pozvati na van-doksastička razmatranja kao što je porijeklo vjerovanja. Pozvati se na to značilo bi tvrditi da *posjedovanje opažaja da sjena izgleda plavo*, opravdava vjerovanje da je sjena plava. Ali to nije fundacionalizam – to je izravni realizam. Čitav smisao izravnog realizma je u tome da je opravdano mnijenje ukorijenjeno u određenim vrstama mentalnih stanja kao što su opažaji, a ne u određenim povlaštenim vrstama vjerovanja.

Držim da bi se taj aspekt izravnog realizma činio očitim kad se ne bi sukobljavao s filozofskim predrasudama o spoznavanju. *Internalizam* u epistemologiji je stajalište prema kojem samo interna stanja spoznavatelja mogu biti relevantna u određivanju toga koja su spoznavateljeva vjerovanja opravdana. Izravni realizam je jedan oblik internalizma, no internalisti su otišli dalje i usvojili *doksastičko uvjerenje* prema kojem samo spoznavateljeva vjerovanja mogu biti relevantna u određivanju toga koja su spoznavateljeva vjerovanja opravdana. Načelo doksastičkog uvjerenja jednostavno je i isprva privlačno. Proceduralna opravdanost vezana je uz to kako bi spoznavatelj trebao upravljati svojim vjerovanjima. Čini se da spoznavatelj, prilikom donošenja takve odluke, može nešto uzeti u obzir samo ako posjeduje vjerovanje o tome. Stoga samo vjerovanja mogu biti relevantna.

Taj dokaz ne može biti ispravan. Kad bi bio, iz toga bi slijedilo da spoznavatelj može uzeti u obzir svoja vjerovanja samo ako ima vjerovanja

o svojim vjerovanjima, a tu nam prijete zapadanje u *regressus in infinitum*. »Uzeti nešto u obzir« u spoznavanju, ne znači nužno misliti o tome. To znači iskoristiti to u oblikovanju vjerovanja. Nema razloga zašto bi oblikovanje vjerovanja bilo osjetljivo samo na druga vjerovanja. Spoznajni procesi mogu biti prijemljivi za različita mentalna stanja, uključujući vjerovanje, opažanje, sjećanje, introspekciju, želju i tako dalje. Upravo to predlaže izravni realizam.

Konstruiranje artilekta

Stoga držim da su apstraktni dokazi u korist izravnog realizma poprilično uvjerljivi. U skladu s tim, predlažem da izravni realizam uzmemo kao početnu točku za konstruiranje epistemoloških teorija niske razine. Moći konstruirati teorije niske razine, suglasne s izravnim realizmom, predstavlja nužan uvjet za ispravnost izravnog realizma. Pokaže li se da nije moguće konstruirati teorije niske razine, izravni realizam bi trebalo odbaciti. Iz tog razloga projekt OSCAR si za svoj osnovni zadatak postavlja konstruiranje i računalnu implementaciju takvih teorija niske razine. Završni rezultat će biti umjetni intelekt koji doista funkcionira. Konstruiranje takvog artilekta je izazov s kojim se naposljetku mora suočiti svaka zadovoljavajuća epistemološka teorija. Iskoristit ću ovu priliku i uputiti izazov ostalim epistemolozima koji su toliko izopačeni da se ne slažu sa mnom u pogledu izravnog realizma. Ako žele adekvatno obraniti svoje teorije, nepopravljivi koherentisti, probabilisti itd. ne moraju samo odgovoriti na teorijske prigovore koje smo im uputili ja i drugi teoretičari – moraju također pokazati da je moguće konstruirati artilekt koji se temelji na njihovim strukturalnim teorijama epistemičke opravdanosti. Ozbiljno sumnjam da itko od njih može odgovoriti na taj izazov.

Stoga ću se okrenuti konstruiranju teorija niske razine u projektu OSCAR. Prema izravnom realizmu, opravdana se vjerovanja izvode zaključivanjem iz raznih mentalnih stanja i drugih opravdanih vjerovanja. Konstruiranje teorija niske razine zapravo predstavlja opisivanje raznih vrsta zaključivanja koje mogu dovesti do opravdanih vjerovanja o raznim sadržajima. No prije nego možemo računalno implementirati takvu teoriju, moramo implementirati *samo* zaključivanje. Drugim riječima teorije niske razine moraju se implementirati na *program za zaključivanje izvođenjem*. Priroda potrebnog programa za izvođenje zaključivanjem predmet je »teorija srednje razine« kako sam ih ranije nazvao. Veći dio

rada na projektu OSCAR tijekom prošlog desetljeća bio je usmjeren na opću teoriju osporivog i deduktivnog zaključivanja. Teorija i računalna implementacija koje su rezultat toga opisane su detaljno u mojim radovima *Spoznajno klesarstvo i Priručnik za OSCAR*.¹⁰ Nemamo ni vremena ni prostora za raspravu o tome, tako da ću u nastavku ovog eseja tu teoriju prihvaćati zdravo za gotovo. Čitatelji koje to zanima mogu se poslužiti spomenutim publikacijama.

Projekt OSCAR je tek nedavno došao do točke gdje se program za izvođenje zaključivanjem može razložno smatrati dovršenim te se pažnja može usmjeriti na teorije niže razine. Teme koje su dosad istraživane uključuju zaključivanje iz opažajnih podataka, određene vrste temporalnog i kauzalnog zaključivanja (uključujući i implementirano rješenje problema okvira),¹¹ a započet je i rad na praktičnom zaključivanju i planiranju. Završit ću ovaj esej opširnim primjerom teoretiziranja niske razine o zaključivanju iz opažanja.

4. Zaključivanje iz opažajâ

Temeljno načelo na kojem počiva izravni realizam jest to da opažanje daje razloga za donošenje sudova o svijetu te da se zaključak izvodi izravno iz opažaja, a ne posredstvom (bazičnog) vjerovanja o opažaju. Načelo se vrlo jednostavno može formulirati na sljedeći način:

OPAŽANJE

Posjedovanje opažaja u vremenu t sa sadržajem P osporiv je razlog da činilac vjeruje P -u- t .

Tradicionalni »problem opažanja« jest kako objasniti što opravdava takvo izvođenje zaključivanjem. Odgovor koji proizlazi iz gore iznesenog prikaza ljudske racionalnosti jest to da ništa ne opravdava takvo izvođenje. To je jedno od temeljnih načela racionalnog spoznavanja od kojih se sastoji ljudska racionalna arhitektura. Ono djelomično određuje naše znanje o tome kako spoznavati. Ne može se izvesti ni iz čega temeljnijeg. To načelo, ili

¹⁰ John Pollock, *Cognitive Carpentry* (Cambridge, MA: MIT Press, 1995).

¹¹ Vidi John Pollock, »Reasoning about Change and Persistence: a Solution to the Frame Problem«, *Nous* 31 (1997): 143-69.

načelo takve vrste, mora biti prisutno u racionalnoj arhitekturi svakog činioca sposobnog da reagira na to kakav svijet jest. Po definiciji racionalni činioци usmjeravaju svoju aktivnost kao reakciju na svoja vjerovanja o tome kakav svijet jest, tako da neko takvo načelo predstavlja nužan sastavni dio racionalne arhitekture svakog racionalnog činioca.

Prilikom iznošenja prikaza vrsta osporivog zaključivanja, jednako je važno karakterizirati oslabljivače za osporive razloge kao i ustanoviti same razloge. Jedna od središnjih doktrina te teorije osporivih razloga i zaključivanja implementirane u projektu OSCAR jest to da postoje samo dvije vrste oslabljivača – *pobijajući oslabljivači* i *podsijećajući oslabljivači*. Svaki razlog za negiranje $P \text{ u } t$ je pobijajući oslabljivač za OPAŽANJE. Podsijećajući oslabljivač za izvođenje vjerovanja Q iz vjerovanja P podsijećanjem usmjeren je na vezu između P i Q , a ne samo na nijekanje zaključka. Osporavanje podsijećanjem je razlog za formulu $(P \otimes Q)$ (čitaj »Neistinito je da je P istinit samo ako je Q istinit«, ili skraćeno kao » P ne garantira Q «).¹² Jedini očiti oslabljivač OPAŽANJA podsijećanjem jest oslabljivač pouzdanosti, koja pripada općenitoj vrsti, primjenjivoj na sve osporive sudove. Oslabljivač pouzdanosti proizlazi iz promatranja da izvođenje Q iz P , u trenutnim okolnostima, nije pouzdano. Da bismo to precizno odredili, nužno je razumjeti kako se u projektu OSCAR određuje jačina razloga. Neki razlozi su bolji od drugih. U projektu OSCAR jačina razloga kreće se u rasponu od 0 do 1. Jačina razloga se kalibrira uspoređivanjem sa *statističkim silogizmom*, prema kojem kada je $r > 0.5$, » Bc & vjerojatnost $(A/B) = r$ « je osporiv razlog za » Ac «, pri čemu je jačina razloga funkcija od r .¹³ Za razlog jačine r smatra se da ima istu snagu kao i slučaj statističkog silogizma iz vjerojatnosti $2 \cdot (r - 0.5)$. Pravilo zaključivanja OPAŽANJE imat će neku jačinu r , iako se kod umjetnih činilaca to može razlikovati od jednog do drugog. Vrijednost r treba ugrubo odgovarati pouzdanosti agentovog sustava opažajnog unosa podataka u okolnostima u kojima obično funkcionira. OPAŽAJNA-POUZDANOST predstavlja oslabljivača obavještavajući nas da u trenut-

¹² Između osporivog rasuđivanja iz vjerovanja i osporivog rasuđivanja iz opažaja, postoji asimetrija. Pobijanje podsijećanjem za prethodni je »Istinitost sadržaja vjerovanja ne jamči istinitost zaključka«, dok je oblik pobijanja potonjeg »Posjedovanje opažaja ne jamči istinitost zaključka«.

¹³ Ovo je blago pojednostavljenje. Za detaljnu raspravu o statističkom silogizmu vidi moj rad *Nomic Probability and the Foundations of Induction* New York: Oxford University Press, 1990).

nim okolnostima, opažanje nije onako pouzdano kao što obično pretpostavljamo da jest:

OPAŽAJNA-POUZDANOST

Gdje je R moguće projicirati r je jačina OPAŽANJA, a $s < 0.5 \cdot (r + 1)$, » R - u - t «, a vjerojatnost je manja ili jednaka vjerojatnosti s da je P istinito s obzirom na R te da posjedujem opažaj sa sadržajem P « je oslabljivač OPAŽANJA podsijecanjem kao razlog jačine $\geq r$.

Ograničenje moguće projektibilnosti u ovom načelu je zbunjujuće. Radi ilustracije njegove nužnosti pretpostavimo da posjedujem opažaj crvenog objekta te se nalazim u malo vjerojatnim ali irelevantnim okolnostima neke vrste C_1 . Na primjer, C_1 se može sastojati od činjenice da sam rođen u prvoj sekundi prve minute prvog sata prve godine dvadesetog stoljeća. Neka C_2 budu okolnosti koje se sastoje iz toga što nosim naočale s ružičastim staklima. Kada nosim naočale s ružičastim staklima, vjerojatnost da objekt jest crven samo zato što tako izgleda nije velika stoga kad bih se nalazio u okolnostima vrste C_2 to bi sasvim ispravno predstavljalo oslabljivač pouzdanosti suda da se ispred mene nalazi crveni objekt. No ako se nalazim u okolnostima vrste C_1 , a ne C_2 , ne bi trebalo biti oslabljivača pouzdanosti. Teškoću predstavlja to što ako se nalazim u okolnostima C_1 , tada se također nalazim u disjunktivnim okolnostima ($C_1 \vee C_2$). Štoviše vjerojatnost da se nalazim u okolnostima C_2 , ako se nalazim u okolnostima ($C_1 \vee C_2$), je vrlo velika tako da vjerojatnost nije velika da objekt jest crven s obzirom na to da mi izgleda crven, ali se nalazim u okolnostima ($C_1 \vee C_2$). Iz toga proizlazi da ako bi ($C_1 \vee C_2$) bilo dozvoljeno kao instanciranje R u OPAŽAJNOJ-POUZDANOSTI, naći se u okolnostima vrste C_1 bilo bi dovoljno da se na neizravan način pobije opažajni sud.

Prethodni primjer pokazuje da skup vrsta okolnosti prikladnih za korištenje u OPAŽAJNOJ-POUZDANOSTI nije zatvoren za disjunkciju. To je općenita karakteristika ograničenja moguće projektibilnosti. Potreba za ograničenjem moguće projektibilnosti u indukciji je poznata većini filozofa (iako se na mnogim poljima ne prepoznaje).¹⁴ U svom radu iz 1990. pokazao sam da se isto ograničenje javlja kroz čitavo probabilis-

¹⁴ Potrebu za ograničenjem mogućnosti projekcije u indukciji prvi je primijetio Goodman u *Fast, Fiction, and Forecast*.

tičko zaključivanje, a ograničenje postavljeno indukciji može se smatrati izvedenim iz ograničenja postavljenog statističkom silogizmu.¹⁵ No slična se ograničenja javljaju i u drugim kontekstima i ne čine se izvedenim iz ograničenja postavljenih statističkom silogizmu. Ograničenje postavljeno oslabljivaču pouzdanosti jedan je primjer toga, a drugi ćemo primjer dati u nastavku. Na žalost za sada nema općenito prihvatljive teorije moguće projektibilnosti. Pojam »moguće projektibilnosti« služi više kao oznaka problema nego kao naznaka rješenja problema.

OPAŽAJNA-POUZDANOST sačinjava oslabljivač obavještavajući nas da u trenutnim okolnostima, opažanje nije onako pouzdano kako obično pretpostavljamo. No valja primijetiti da nas to ne bi trebalo sprečavati u donošenju zaključaka s nižom razinom opravdanosti. Vjerojatnost zabilježena u **OPAŽAJNOJ-POUZDANOSTI** trebala bi služiti samo za oslabljivanje jačine izvođenja zaključaka iz opažanja, a ne za odbacivanje te vrste zaključka u potpunosti. To se može postići nadomještanjem **OPAŽANJA** sljedećim pravilom:

SNIŽENO-OPAŽANJE

Gdje je R moguće projicirati r je jačina **OPAŽANJA**, a $0.5 < s < 0.5 \cdot (r + 1)$, posjedovanje opažaja u vremenu t sa sadržajem P i vjerovanjem » R - u - t «, a vjerojatnost je manja od vjerojatnosti s da je P istinito s obzirom na R te da posjedujem opažaj sa sadržajem P « predstavlja osporivi razlog jačine $2 \cdot (s - 0.5)$ za agenta da vjeruje P - u - t .

SNIŽENO-OPAŽANJE mora biti osporivo na isti način na koji je osporivo i **OPAŽANJE**:

OPAŽAJNA-NEPOUZDANOST

Gdje je A moguće projicirati, a $s^* < s$, » A - u - t «, a vjerojatnost je manja ili jednaka vjerojatnosti s^* da je P istinito s obzirom na A te da posjedujem opažaj sa sadržajem P « je oslabljivač **SNIŽENOG-OPAŽANJA**.

U pojedinoj situaciji akter može znati da određeni broj činjenica vrijedi od kojih je svaka dovoljna za smanjivanje pouzdanosti opažaja. Posljedica

¹⁵ Materijali o mogućnosti projekcije u mom radu *Nomic Probability*, sabrani su u esej i ponovo tiskani u Pollock, »The Projectibility Constraint«, u: Douglas Stalker (ur.), *Grue! The New Riddle of Induction* (La Salle, IL: Open Court, 1994).

prethodnih načela jest to da će jedino neosporeno izvođenje zaključka iz opažaja biti ono izvršeno u skladu s najslabijim slučajem SNIŽENOG-OPAŽAJA.¹⁶

5. Implementacija

Zaključivanje u projektu OSCAR sastoji se od konstruiranja deduktivnih zaključaka prirodne vrste, koristeći i deduktivna pravila izvođenja zaključivanjem i sheme osporivog zaključivanja. Premise su ulazni podaci koje dobiva činilac zaključivanja (ili kao pozadinsko znanje ili kao novi opažaji), a upiti se prenose činiocu zaključivanja. U projektu OSCAR zaključivanje se izvodi u dva smjera. Činilac zaključuje unaprijed od premisa i unazad od upita. Upiti su »epistemički interesi«, a zaključivanje unazad može se promatrati kao izvođenje interesa iz interesa. Zaključci se pohranjuju kao čvorovi u grafikonu zaključaka (*čvorovi zaključaka*).

Zaključivanje se odvija pomoću razloga. *Razlozi-unazad* se koriste u zaključivanju unazad, a *razlozi-unaprijed* u zaključivanju unaprijed. Razlozi-unaprijed su strukture podataka sa sljedećim poljima:

- naziv razloga.
- premise-unaprijed – popis premisa-unaprijed.
- premise-unazad – popis premisa-unazad.
- razlog-zaključak – formula.
- pravilo osporivosti – T (istinito) ako je razlog osporiv, inače NIL (neistinito).¹⁷
- varijable razloga – varijable koje se koriste prilikom uspoređivanja obrazaca radi pronalazjenja slučajeva razloga-premisa.
- jačina razloga – realni broj između 0 i 1 ili izraz koji sadrži neke od varijabli razloga i numerički se procjenjuje.
- opis razloga – neobavezni niz koji opisuje razlog.

¹⁶ U takvom slučaju, također možemo znati da je pouzdanost opažaja kombinacije činjenica veća nego kod individualnih činjenica (smetnja koju bi se razmatranjem možda moglo ukloniti). U tom slučaju, iz opažaja bismo trebali moći izvesti zaključak o njegovom sadržaju u skladu s tom većom mogućnošću. No, taj se zaključak može jednostavno izvesti pomoću statističkog slogizma, te mu nisu potrebna daljnja načela koja se specifično odnose na opažanje.

¹⁷ N označava »netočno«, što se ponekad piše kao »±«.

Premise-unaprijed su strukture podataka koje kodiraju sljedeće informacije:

- pu-formula – formula
- pu-vrsta – :izvođenje, :opažaj, ili :želja (zadano je :izvođenje)
- pu-uvjet – neobavezno ograničenje koje se mora zadovoljiti čvorom izvođenja kako bi instanciralo tu premisu.
- ključ? – objašnjeno u nastavku.

Slično tome *premise unazad* su strukture podataka koje kodiraju sljedeće informacije:

- pz-formula.
- pz-vrsta.
- pz-uvjet.

Premisa-vrsta koristi se za provjeravanje toga predstavlja li formula iz koje slijedi izvođenje unaprijed želju, opažaj ili rezultat izvođenja. Sadržaji opažaja, želja i izvođenja kodiraju se svi kao formule, ali zaključci koji se iz njih mogu izvesti zavise o tome kojoj vrsti te premise pripadaju. Na primjer, poprilično različito zaključujemo kad želimo da x bude crven, kad imamo opažaj o x -ovom crvenilu i zaključka da je x crven.

Razlozi-unazad bit će strukture podataka koje kodiraju sljedeće informacije:

- naziv razloga.
- premise-unaprijed.
- premise-unazad.
- razlog-zaključak – formula.
- varijable-razloga – varijable koje se koriste prilikom uspoređivanja obrazaca radi pronalazjenja slučajeva razloga-premisa.
- jačina – realni broj između 0 i 1 ili izraz koji sadrži neke od varijabli razloga i numerički se procjenjuje.
- pravilo-osporivosti – T (istinito) ako je razlog osporiv, inače NIL (neistinito).
- uvjet-razloga – uvjet kojeg posljedica interesa mora zadovoljiti prije nego se razlog može upotrijebiti.

Jednostavni razlozi-unaprijed nemaju premisa-unazad, a *jednostavni razlozi-unazad* nemaju premisa-unaprijed. Ako su zadani čvorovi izvođenja koji instanciraju premise jednostavnog razloga-unaprijed, zaključivač izvodi odgovarajuće pojedine konkluzije. Slično tome, ako je zadano zanimanje koji instancira konkluziju jednostavnog razloga-unazad, zaključivač usvaja zanimanje za odgovarajuće pojedine premise unazad. Ako su zadani čvorovi izvođenja koji ispunjavaju to zanimanje, konkluzije se izvode iz tih čvorova.

U deduktivnom zaključivanju, uz iznimku od pravila što je predstavlja *reductio ad absurdum*, vrlo je vjerojatno da ćemo naići samo na jednostavne razloge-unaprijed i razloge-unazad.¹⁸ No korištenje premisa-unazad u razlozima-unaprijed i korištenje premisa-unaprijed u razlozima-unazad daje nam vrijedan oblik kontrole nad načinom na koji se zaključivanje odvija. To ćemo detaljno ilustrirati u nastavku. *Mješoviti* razlozi-unaprijed i razlozi-unazad su oni koji imaju i premise-unaprijed i premise-unazad. Ako su zadani čvorovi izvođenja koji instanciraju premise-unaprijed mješovitog razloga-unaprijed, zaključivač ne izvodi konkluziju odmah. Umjesto toga, on usvaja zanimanje za odgovarajuće pojedine premise-unazad, a izvođenje se vrši tek kad je to zanimanje ispunjeno. Slično tome ako je zadano zanimanje koje instancira prvi zaključak mješovitog zaključivanje-unazad, zanimanje za premise-unazad ne usvaja se odmah. Zanimanje za premise-unazad usvaja se samo kad su čvorovi izvođenja konstruirani tako da instanciraju premise-unaprijed.

Također su mogući *degenerirani razlozi-unazad* koji posjeduju samo premise-unaprijed. Kod degeneriranih razloga-unazad, s obzirom na zanimanje koje instancira prvi zaključak, zaključivač postaje »osjetljiv na« čvorove izvođenja koji instanciraju premise unaprijed, ali ne usvaja zanimanje za njih (te stoga aktivno traži argumente da ih utvrdi). Ako se odgovarajući čvorovi izvođenja dobiju drugim zaključivanjem, dolazi do izvođenja konkluzije. Degenerirani razlozi-unazad su stoga vrlo nalik jednostavnim razlozima-unaprijed, s tom razlikom što se konkluzija izvodi samo ako postoji zanimanje za nju.

U projektu OSCAR razlozi se najlakše definiraju macro-naredbama DEF-RAZLOG-UNAPRIJED i DEF-RAZLOG-UNAZAD:

¹⁸ O tome se opširnije raspravlja u 2. poglavlju uputstava za OSCAR (*The OSCAR Manual*).

(def-razlog-unaprijed *simbol*

:premise-unaprijed *popis formula po izboru razasutih pomoću izraza u obliku (:vrsta...) ili (:uvjet...)*
 :premise-unazad *popis formula po izboru razasutih pomoću izraza u obliku (:vrsta...) ili (:uvjet...)*
 :zaključak *formula*
 :jačina *broj ili izraz koji sadrži neke od varijabli-razloga izražen u obliku broja.*
 :varijable *popis simbola*
 :osporivo? *T ili NIL (polazno je NIL)*
 :opis *neobavezni niz (u navodnicima) koji opisuje razlog*

(def-razlog-unazad *simbol*

:zaključak *formula*
 :premise-unaprijed *popis formula po izboru razasutih pomoću izraza u obliku (:vrsta...) ili (:uvjet...)*
 :premise-unazad *popis formula po izboru razasutih pomoću izraza u obliku (:vrsta...) ili (:uvjet...)*
 :uvjet *ovo je predikat primijenjen na obvezatnost koju producira ciljna posljedica*
 :zaključak *formula*
 :jačina *broj ili izraz koji sadrži neke od varijabli-razloga izražen u obliku broja*
 :varijable *popis simbola*
 :osporivo? *T ili NIL (polazno je NIL)*
 :opis *neobavezni niz (u navodnicima) koji opisuje razlog*

Upotreba tih macro-naredbi bit će ilustrirana u nastavku.

Epistemičko zaključivanje započinje slučajnom informacijom unesenom u sustav u obliku opažaja. Opažaji su kodirani kao strukture sa sljedećim poljima:

- sadržaj-opažaja – formula, s ugrađenom temporalnom referencom
- jasnoća-opažaja – broj između 0 i 1, kojim se naznačuje koliko jak razlog taj opažaj daje za zaključak izvođenjem iz opažaja.
- datum-opažaja – broj.

Kada se OSCAR-u predstavlja novi opažaj, konstruira se čvor izvođenja vrste :opažaj, koji sadrži čvor-formulu koja predstavlja opažaj-sadržaj opažaja (ta informacija uključuje i opažaj-datum). Taj se čvor izvođenja tada umeće u red izvođenja radi obrade.

Pomoću gore opisanih alata OPAŽANJE možemo računalno implementirati kao jednostavan razlog unaprijed:

(def-razlog-unaprijed OPAŽANJE

:premise-unaprijed »(p u vremenu)« (:vrsta :opažaj)
 :zaključak »(p u vremenu)«
 :varijable p vrijeme

:osporivo? t
 :jačina .98
 :opis »Kada je informacija unesena, osporivo je razumno vjerovati u nju.«

Jačina .98 odabrana je proizvoljno.

OPAŽAJNA-POUZDANOST je formulirana na sljedeći način:

OPAŽAJNA-POUZDANOST

Kada je R moguće projicirati, r je jačina OPAŽANJA, i $s < 0.5 \cdot (r + 1)$, » R - u - t «, i vjerojatnost su manji ili jednaki vjerojatnosti s da je P istinito s obzirom na R te da imam opažaj sa sadržajem P « predstavlja oslabljivač OPAŽANJA podsijecanjem kao razlog jačine $\geq r$.

Čini se jasnim da bi se to trebalo shvaćati kao razlog-unazad. To jest s obzirom na oslabljivač podsijecanjem za OPAŽANJE ova bi se shema razloga trebala aktivirati, ali ako zaključivač ne posjeduje zanimanje za oslabljivača podsijecanjem ta shema razloga ne bi trebala imati učinka na zaključivača. No nije moguće shvatiti to kao jednostavni razlog-unazad jer nema ograničenja (osim mogućnosti projektibilnosti) za R . Ne želimo da zanimanje za oslabljivača podsijecanjem dovede do zanimanja za svaki R koji je moguće projicirati. Niti želimo da zaključivač troši svoje vrijeme pokušavajući odrediti pouzdanost opažanja s obzirom na sve što zna o toj situaciji. To se može izbjeći pretvarajući taj razlog u degenerirani razlog unazad (razlog-unazad bez premisa-unazad), uzimajući R - u - t (gdje je t trenutak opažaja) i vjerojatnost kao premise-unaprijed. To nam sugerira sljedeću definiciju:

(def-unazad-podsijecanje OPAŽAJNA-POUZDANOST
 :oslabljeno OPAŽANJE
 :premise-unaprijed
 »((vjerojatnost da p s obzirom da ((posjedujem opažanje sa sadržajem p) & R)
 $\leq s$)«
 (:uvjet (i ($s < 0.99$) (R je moguće projicirati)))
 »(R u trenutku)«
 :varijable p trenutak R s
 :osporivo? t
 :opis »Kada opažanje nije pouzdano, nije razumno prihvatiti njegove reprezentacije.«)

(DEF-UNAZAD-PODSIJECANJE varijanta je DEF-UNAZAD-RAZLOGA koja izračunava zaključke izvođenja.) Za sada ću formulama koje je

moguće projicirati smatrati svaku konjunkciju atomskih formula i negaciju atomskih formula, iako moram naglasiti da je to pojednostavljeno i da ćemo to shvaćanje kasnije morati razjasniti.

No ostaje još jedan problem vezan uz tu implementaciju. OPAŽAJNA-POUZDANOST od nas zahtijeva da znamo da je R istinito u trenutku opažaja. Obično ćemo to znati samo ako taj zaključak izvedemo iz činjenice da je R ranije bilo istinito. Narav takve vrste izvođenja bit će tema sljedećeg odjeljka. Bez tog izvođenja nije moguće dati zanimljive primjere implementacije koju smo upravo opisali pa ćemo to odgoditi za odjeljak 7.

6. Temporalna projekcija¹⁹

Shema razloga OPAŽANJE omogućuje činiocu da izvede zaključke o svojoj trenutnoj okolini na temelju svojih trenutnih opažaja. Prirodno je pretpostaviti da je to dovoljno da činiocu pruži osnovne podatke koji su mu potrebni za donošenje sudova o svijetu, a ako to nadopunimo shemama razloga »više razine« koje mu omogućuju da induktivno zaključuje te dodamo neke sheme razloga posebne namjene koje se odnose na zaključivanje o osobitim predmetima kao što su umovi drugih, možda će činilac moći zaključivanjem pronaći put do složenog modela svijeta. No u takvom zaključivanju postoji praznina koju su epistemolozi previdjeli. Problem je u tome što je opažanje zapravo neka vrsta kušanja uzoraka. Nije moguće neprekidno opažajno pratiti čitavo stanje svijeta. Sve što možemo učiniti je kušati male prostorno-vremenske komadiće svijeta te iz kombinacije tih uzoraka izvesti zaključke. Uz izvođenje zaključaka iz opažajnih uzoraka vezana je iznenađujuća poteškoća. Ona se može ilustrirati primjerom robota čiji je zadatak vizualno očitati dva različita brojila, a zatim pritisnuti jednu od dvije tipke, zavisno o tome koje brojilo pokazuje veću vrijednost. To ne bi trebao biti težak zadatak, no ako pretpostavimo da robot može očitati samo jedno brojilo u danom trenutku, on neće moći doći do potrebnih informacija o brojilima samo pomoću sheme razloga OPAŽANJE. Robot može očitati jedno brojilo i izvesti zaključak o njegovoj vrijednosti, no kada promijeni svoj položaj radi

¹⁹ U ovom odjeljku su djelomično korišteni materijali iz Pollock, »Reasoning about Change and Persistence«.

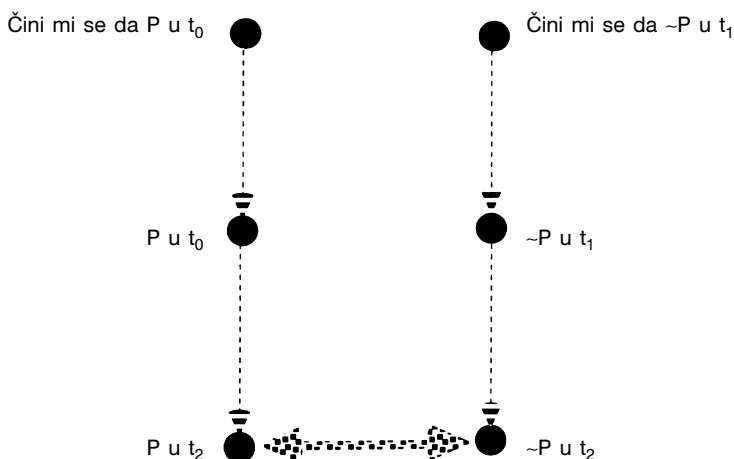
očitanja drugog brojila, više ne opaža prvo brojilo te tako više nije u situaciji donijeti opravdano vjerovanje o tome koju vrijednost brojilo pokazuje *sada*. Spoznajna arhitektura robota mora se nadopuniti nekim razlogom za vjerovanje da prvo brojilo pokazuje istu vrijednost koju je pokazivalo i prije nekoliko trenutaka. Drugim riječima robot mora imati neki temelj za shvaćanje vrijednosti brojila kao *stabilnog svojstva* – svojstva koje se ne mijenja brzo.

Mogli bismo pretpostaviti da bi racionalni činilac koji induktivno zaključuje mogao sam ustanoviti da su svojstva kao što je vrijednost koju brojilo pokazuje stabilna, barem tijekom kratkih vremenskih intervala. No pokazuje se da nije moguće izvesti potrebno induktivno zaključivanje, a da se ne pretpostavi stabilnost o kojoj je riječ. Reći da je svojstvo stabilno znači reći da objekti, koji ga posjeduju, također imaju tendenciju da ga zadrže. Da bi to induktivno potvrdio, činilac bi morao biti u stanju ponovo ispitati isti objekt u različitim trenucima i utvrditi je li se svojstvo promijenilo. Teškoća je u tome što, da bi to mogao izvesti, činilac mora biti u stanju u različitim trenucima ponovo identificirati objekt kao isti. Iako je to složen problem čini se jasnim da se agent na bitan služi opazivim svojstvima objekta da bi ih ponovo identificirao. Ishod toga je da je epistemički nemoguće induktivno ispitati stabilnost opazivih svojstava bez pretpostavke da je većina njih uglavnom stabilna.²⁰ Neke takve pretpostavke o stabilnosti moraju biti ugrađene u spoznajnu arhitekturu činioca sposobnog da uči o svijetu pomoću opažanja. S druge strane, ako prihvati pretpostavku o stabilnosti, činilac je pomoću indukcije može rafinirati otkrivajući da su neka opaziva svojstva stabilnija od drugih, da neka određena svojstva postaju nestabilna pod odredivim okolnostima, itd. Očito je da racionalan činilac za barem neke odabire P mora biti opremljen shemama razloga sljedeće vrste:

- (1) Ako je $t_0 < t_1$, vjerovanje da P -u- t_0 osporiv je razlog da agent vjeruje da P -u- t_1 .

Stabilno svojstvo je ono za koje je visoka vjerojatnost da će, ako vrijedi u jednom trenutku, vrijediti i u kasnijem. Neka p bude vjerojatnost da će P vrijediti u trenutku $t + 1$ ako vrijedi u trenutku t . Ako pretpostavimo

²⁰ Detaljniji prikaz ovog dokaza može se naći u 6. poglavlju knjige *Knowledge and Justification* (Princeton: Princeton University Press, 1974).

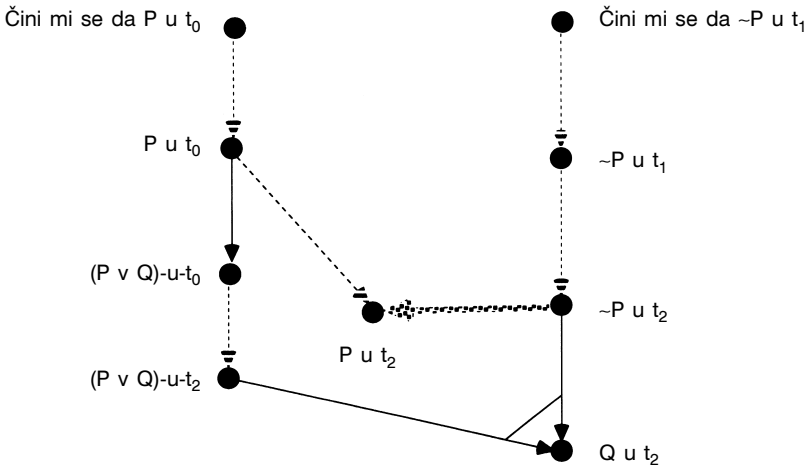


Slika 16.1 Sustav opažajnog ažuriranja

nezavisnost, iz toga slijedi da je vjerojatnost da će P vrijediti u trenutku $(t + \Delta t)$ ako vrijedi u trenutku t jednaka $\rho^{\Delta t}$. Drugim riječima, jačina pretpostavke da će stabilno svojstvo i dalje vrijediti smanjuje se kako se vremenski interval povećava. To ima vrlo važne posljedice po opažanje. Razmotrimo *problem opažajnog ažuriranja* u kojem agent posjeduje opažaj P u trenutku t_0 , a opažaj $\sim P$ u kasnijem trenutku t_1 . Agent bi u tim okolnostima *trebao* (osporivo) zaključiti da se svijet promijenio u vremenskom intervalu između trenutaka t_0 i t_1 te iako je P bilo istinito u trenutku t_0 ono više nije istinito u trenutku t_1 pa stoga nije istinito ni u trenutku t_2 . Ako pokušamo rekonstruirati ovo zaključivanje pomoću načela (1), a ne uzimajući u obzir smanjenje jačine razloga, dobit ćemo pogrešan odgovor. Dobit ćemo zaključivanje prikazano dijagramom na slici 16.1, gdje iscrtane strelice predstavljaju osporivo izvođenje zaključaka, a »crno-bijele« strelice predstavljaju odnos osporavanja. Ovaj grafikon izvođenja zaključka predstavlja jednostavan slučaj kolektivnog osporavanja. To jest i zaključak P -u- t_2 i zaključak $\sim P$ -u- t_2 izvode se osporivo, ali su kontradiktorni pa predstavljaju pobijajućeg oslabljivača za drugog. U svakoj teoriji osporivog zaključivanja posljedica je to da su oba zaključka osporena. To bi učinilo opažajno ažuriranje nemogućim. No kada uzme-mo u obzir jačinu razloga, problem nestaje. Vjerojatnost $\rho^{\Delta t}$ odgovara jačini razloga $2 \cdot (\rho^{\Delta t} - .5)$. $\rho^{\Delta t} > .5$ ako i samo ako $\Delta t < \log(.5)/\log(\rho)$, pa smanjenje jačine razloga možemo ugraditi u načelo (1) ponovo ga formulirajući na sljedeći način:

- (2) Kada je $\Delta t < \log(.5)/\log(\rho)$, vjerovanje da $P-u-t$ predstavlja osporiv razlog jačine $2 \cdot (\rho^{\Delta t} - .5)$ da agent vjeruje da $P-u-(t + \Delta t)$.

Posljedica načela (2) jest to da je podrška za $P-u-t_2$ slabija nego podrška za $\sim P-u-t_2$, te je stoga prethodno pobijeno pa je osporivo razumno prihvatiti potonje.



Slika 16.2 Potreba za ograničenjem mogućnosti temporalne projekcije

Iako načelo (2) ispravno barata primjerom prikazanim na slici 16.1, to još nije adekvatna formulacija sheme razloga za temporalnu projekciju. Teškoća je u tome što podliježe problemu mogućnosti projekcije, vrlo nalik onom kojim smo se bavili vezano uz OPAŽAJNU-POUZDANOST. To ilustrira primjer grafički prikazan na slici 17.2 gdje strelice s punom crtom simboliziraju deduktivno zaključivanje, a crte koje spajaju strelice naznačuju zaključivanje iz višestrukih premisa. U ovom primjeru zaključak $Q-u-t_2$ nije pobijen. Ali to je intuitivno besmisleno. $Q-u-t_2$ se izvodi iz $(P \vee Q)-u-t_2$. Očekuje se da će $(P \vee Q)$ biti istinito u trenutku t_2 samo zato jer je bilo istinito u trenutku t_0 , a u trenutku t_0 je bilo istinito samo zato jer je P bilo istinito u trenutku t_0 . Zbog toga je vjerovati da $(P \vee Q)-u-t_2$ razumno samo utoliko koliko je razumno vjerovati $P-u-t_2$, no to je pobijeno. Uzrok teškoće je taj da se temporalna projekcija primjenjuje na $(P \vee Q)$. Očito je da bi se ona trebala primijeniti samo na P , a $(P \vee$

Q) bi tada trebalo izvesti iz P. Za postizanje toga ograničenja mogućnosti projektibilnosti moramo ugraditi u načelo (2):

TEMPORALNA-PROJEKCIJA

Ako je za P moguća temporalna projekcija i $\Delta t < \log(.5)/\log(\rho)$ tada vjerovanje da $P-u-t$ predstavlja osporiv razlog jačine $2 \cdot (\rho^{\Delta t} - .5)$ za agenta da vjeruje $P-u-(t + \Delta t)$.

Nije točno jasno koja je veza između ograničenja mogućnosti projektibilnosti koje se tiče temporalne projekcije i one koja se tiče indukcije, tako da sam označio neutralno kao »mogućnost temporalne projekcije«. Primijetimo kako kod nemogućnosti temporalne projekcije, disjunkcije nisu jedini krivci. Za pripisivanje svojstava objektima će temporalna projekcija općenito biti moguća, ali za negiranje tih pripisivanja to ne mora biti nužno istinito. Na primjer, čini se da je za sud »x je crveno« temporalna projekcija moguća. No sud »x nije crveno« ekvivalentan je disjunkciji »x je plavo ili zeleno ili žuto ili narančasto ili...« te se stoga čini da za njega temporalna projekcija nije moguća. S duge strane postoje »bivalentna« svojstva, kao što su »mrtvo« ili »živo«, za negaciju čijeg pripisivanja je projekcija moguća jer je ta negacija ekvivalentna pripisivanju suprotnog svojstva (za koje je moguća temporalna projekcija). Za potpunu teoriju ovog zaključivanja TEMPORALNU-PROJEKCIJU moramo nadopuniti analizom mogućnosti temporalne projekcije. Nažalost to se ne pokazuje ništa lakšim od analize mogućnosti projekcije kakva se javlja u indukciji. U ovom trenutku ne mogu ponuditi odgovarajuću analizu.

TEMPORALNA-PROJEKCIJA se također mora nadopuniti prikazom pobijanja tog osporivog zaključivanja, ali time se ovdje neću baviti.²¹

7. Implementiranje temporalne projekcije

Kako bi uspješno implementirali TEMPORALNU-PROJEKCIJU, nužan nam je ispit za mogućnost temporalne projekcije formula. Budući da nemamo teoriju mogućnosti temporalne projekcije, rafinirat ću to pretpostavljajući da je za atomske formule, negacije atomskih formula čiji su predikati na popisu *bivalentnih-predikata* te njihove konjunkcije tempo-

²¹ Za više o tome, vidi Pollock, »Reasoning about Change and Persistence«.

ralna projekcija moguća. To gotovo sigurno neće biti adekvatno na duže staze, ali će biti dovoljno za ispitivanje većine svojstava predloženih shema razloga.

Čini se jasnim da TEMPORALNU-PROJEKCIJU treba shvaćati kao razlog-unazad. To jest, s obzirom na neko vjerovanje $P-u-t$, ne želimo da zaključivač automatski izvede zaključak $P-u-(t + \Delta t)$ u svakom od beskonačno mnogo trenutaka $\Delta t > 0$. Agent bi takav zaključak trebao izvesti kada za zaključak postoji zanimanje. Iz istog razloga premisa $P-u-t$ bi trebala biti premisa-unaprijed a ne premisa-unazad – ne želimo da zaključivač usvoji zanimanje za $P-u-(t + \Delta t)$ za svaki trenutak $\Delta t > 0$. Ako TEMPORALNU-PROJEKCIJU učinimo razlogom unazad, posljedica toga će biti da kada zaključivač usvoji zanimanje za $P-u-t$, provjerit će da vidi posjeduje li već zaključak u obliku $P-u-t_0$ za $t_0 < t$ te ako tome jest tako izvest će $P-u-t$. Time se stvara degenerirani razlog unazad:

```
(def-razlog-unazad TEMPORALNA-PROJEKCIJA
:zaključak »(p u vremenu)«
:uvjet (i (p za koje je moguća temporalna projekcija) (broj p vrijeme))
:premise-unaprijed
  »(p u vremenu0)«
  (:uvjet i (vrijeme0 < vrijeme*) ((vrijeme* - vrijeme0) < log(.5)/log(*temporalno-slabljenje*))))
:variables p vrijeme0 vrijeme
:osporivo? T
:jačina (- (* 2 (očekivanje *temporalno-slabljenje* (- vrijeme vrijeme0))) 1)
:opis
  »Je li osporivo razumno očekivati da se istine za koje je moguća temporalna projekcija ostati nepromijenjena.«)
```

Radi ilustracije ove implementacije, razmotrimo problem opažajnog ažuriranja:

=====
 Najprije, Fred mi izgleda crven. Kasnije mi Fred izgleda plav. Što bih trebao zaključiti o Fredovoj boji?

Bitni razlozi-unaprijed:
 OPAŽANJE

Bitni razlozi-unazad:
 TEMPORALNA-PROJEKCIJA
 NEKOMPATIBILNE-BOJE

Ulazni podaci:
 (Fred je crvene boje) : u trenutku 1 s opravdanošću 1.0
 (Fred plave boje) : u trenutku 30 s opravdanošću 1.0

Krajnje epistemičko zanimanje:

(? x)((Fred je x boje) u trenutku 50) stupanj interesa = 0.5

U RJEŠENJE JE UKLJUČENO SLJEDEĆE ZAKLJUČIVANJE

Čvorovi označeni s POBIJENO taj status imaju na kraju zaključivanja.

1

zanimanje: ((Fred je y0 boje) u trenutku 50)

To je predmet krajnjeg zanimanja

Čini mi se da je ((Fred crvene boje) u trenutku 1)

1

Čini mi se da je ((Fred crvene boje) u trenutku 1)

»2

((Fred je crvene boje) u trenutku 1)

Izvedeno pomoću:

veze-podrške #1 iz {1} pomoću OPAŽANJA

nepobijena-razina-podrške = 0.98

3

((Fredova boja je crvena) u trenutku 50) POBIJENO

nepobijena-razina-podrške = 0.904

Izvedeno pomoću:

veze-podrške #2 iz {2} pomoću TEMPORALNE-PROJEKCIJE pobijanja: {7}

POBIJENO

To ispunjava zanimanje 1

5

zanimanje: -((Fred je crvene boje) u trenutku 50)

Budi zanimanje kao pobijanje veze-podrške 2 za čvor 3

Opravdano vjerovanje da je ((Fred je crvene boje) u trenutku 50)

s nepobijenom-razinom-podrške 0.904

odgovori # <Upit 1:(? X)((Fred je x boje) u trenutku 50)>

Čini mi se da je ((Fred plave boje) u trenutku 30)

4

Čini mi se da je ((Fred plave boje) u trenutku 30)

5

((Fred je plave boje) u trenutku 30)

Izvedeno pomoću:

podrške-veze #3 iz {4} pomoću OPAŽANJA

nepobijena-razina-podrške = 0.98

6

((Fred je plave boje) u trenutku 50)

Izvedeno pomoću:

podrške-veze #4 iz {5} pomoću TEMPORALNE-PROJEKCIJE pobijanja: {8}

nepobijena-podrška-veze = 0.960

Ovo ispunjava zanimanje 1

9

zanimanje: -((Fred je plave boje) u trenutku 50)

Budi zanimanje kao pobijanje podrške-veze 4 za čvor 6

=====
 Opravdano vjerovanje da je ((Fred plave boje) u trenutku 50)
 s nepobijenom-razinom-podrške 0.960
 odgovori #<Upit 1:(? x) ((Fred je x boje) u trenutku 50)>
 =====

7

~((Fred je crvene boje) u trenutku 50)

Izvedeno pomoću:

podrške-veze #5 iz {6} pomoću NEKOMPATIBILNIH-BOJA

nepobijena-razina-podrške = 0.960

pobijeno: {veza 2 za čvor 3}

vvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvv

#<Čvor 3> je postao pobijen.

vvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvv

=====

Smanjenje nepobijene-razine-podrške za ((Fred je crvene boje) u trenutku 50)

povlači prethodni odgovor na #<Upit 1:(? X) ((Fred je x boje) u trenutku 50)>

=====

=====**KRAJNJE EPISTEMIČKO ZANIMANJE**=====

Na zanimanje za (? x)((Fred je x boje) u trenutku 50)

odgovara čvor 6: ((Fred je plave boje) u trenutku 50)

Okrenimo se sada problemu što smo ga spominjali vezano uz OPAŽAJNU-POUZDANOST. Riječ je o tom da ćemo obično znati R - u - t samo izводеći ga iz R - u - t_0 za neko $t_0 < t$ (pomoću TEMPORALNE-PROJEKCIJE). TEMPORALNA-PROJEKCIJA je razlog unazad. To jest, ako je zadana neka činjenica P - u - t , zaključivač izvodi samo P - u - t^* (za $t^* > t$) kada zaključak budi zanimanje. Nažalost u OPAŽAJNOJ-POUZDANOSTI R - u - t nije zanimanje te kao takvo neće biti izvedeno iz R - u - t_0 pomoću TEMPORALNE-PROJEKCIJE. Tu je teškoću moguće zaobići formuliranjem OPAŽAJNE-POUZDANOST s dodatnom premisom-unaprijed R - u - t_0 koja je označena kao *trag* i premisom unazad R - u - t :

(def-unazad-podsijecanje OPAŽAJNA-POUZDANOST

:pobijeno *opažanje*

:premise unaprijed

"(vjerovatnost da p s obzirom na ((Opažaj sa sadržajem p) & R)) ? s")

(:uvjet (i (R za koje je moguća projekcija) (s < 0.99)))

"(R u vremenu0)"

(:uvjet (vrijeme0 < vrijeme))

(:trag? t)

:premise-unazad "(R u vremenu)"

:varijable p vrijeme R vrijeme0 s

:osporivo? t

:opis "Kada opažaj nije pouzdan, nije razumno prihvatiti njegove reprezentacije.")

Razlika između običnih premisa-unaprijed i tragova je u tome što, prilikom instanciranja traga od strane izvedenog zaključka, taj zaključak nije naveden na popisu zaključaka iz kojeg se izvlači novi zaključak. Funkcija tragova je samo to da vode zaključivanje. Stoga u promjeni OPAŽAJNE-POUZDANOSTI, ako je zaključeno $R-u-t_0$, to sugerira je $R-u-t$ istinito te vodi do zanimanja za to koje se tada može izvesti iz $R-u-t_0$ pomoću TEMPORALNE-PROJEKCIJE.

Implementacija tih pravila može se ilustrirati sljedećim primjerom:

=====
 Agent želi znati koje boje je Fred u trenutku 10. U trenutku deset, Fred izgleda crvene boje. To nam pruža snažan osporivi razlog za vjerovanje da je u trenutku 10 Fred crvene boje. Ali u trenutku 15 agent saznaje da je u trenutku 1 nosio naočale s crvenim staklima, a zna da vjerojatnost da nešto doista jest crveno, s obzirom na to da nam se čini crvenim dok nosimo crvene naočale, iznosi $\leq .8$. Pomoću TEMPORALNE-PROJEKCIJE činilac može izvesti zaključak da je u trenutku 10 i dalje nosio crvene naočale, te da je izvedeni zaključak da je Fred u trenutku 10 crvene boje, pobijen od strane OPAŽAJNE-POUZDANOSTI. SNIŽENO-OPAŽANJE obnavlja izvođenje zaključka, ali s nižom razinom opravdanosti. U trenutku 30 agent saznaje da je u trenutku 1 njegova okolina bila osvijetljena crvenim svjetlom, a zna da vjerojatnost da nešto doista jest crveno, s obzirom na to da nam se činilo crvenim kada je okolina bila osvijetljena crvenim svjetlom, iznosi $\leq .8$. Pomoću TEMPORALNE-PROJEKCIJE agent može izvesti zaključak da je okolina bila osvijetljena crvenim svjetlom u trenutku 10, pa je i drugo izvođenje zaključka da je Fred u trenutku 10 crvene boje, pobijeno pomoću OPAŽAJNE-NEPOUZDANOSTI. SNIŽENO-OPAŽANJE obnavlja izvođenje zaključka, ali s još slabijom razinom opravdanosti. Napokon, u trenutku 50 agent saznaje da njegova okolina nije bila osvijetljena crvenim svjetlom u vremenu 8. Pomoću zaključivanja uključenog u opažajno ažuriranje, to pobija izvođenje zaključka da je okolina bila osvijetljena crvenim svjetlom i u trenutku 10, obnavljajući tako drugo izvođenje zaključka da je Fred u trenutku 10 bio crvene boje.

Bitni razlozi-unaprijed:

OPAŽANJE
 SNIŽENO-OPAŽANJE

Bitni razlozi-unazad:

OPAŽAJNA-POUZDANOST
 OPAŽAJNA-NEPOUZDANOST
 TEMPORALNA-PROJEKCIJA
 NEGATIVNO-NA-POČETKU

Ulazni podaci:

(Fred je crvene boje) : u trenutku 10 s opravdanošću 1.0

S obzirom na:

((vjerojatnost da je (Fred crvene boje) s obzirom na to da ((posjedujem opažaj sa sadržajem (Fred je crvene boje)) & moja okolina je osvijetljena crvenom bojom)) ≤ 0.7) : s opravdanošću = 1.0

((vjerojatnost da je (Fred crvene boje) s obzirom na to da ((posjedujem opažaj sa sadržajem (Fred je crvene boje)) & nosim naočala s crvenim staklima))

8. Zaključci

U ovom eseju branio sam veći broj poprilično kontroverznih tema. Ponajprije sam naznačio razliku između proceduralne epistemologije i one vrste epistemologije koju pokreće Gettierov problem te ustvrdio da proceduralna epistemologija predstavlja pravi izdanak tradicionalne epistemologije. Tvrдио sam da se strukturalne teorije epistemičke opravdanosti mogu razumijeti kao djelomične teorije ljudske racionalnosti, gdje potonje treba razumjeti kao djelomične teorije ljudskog spoznavanja, tj. teorije sadržaja našeg urođenog proceduralnog znanja o tome kako spoznavati. Također sam iznio prijedlog da generički koncept racionalnosti, općenitiji od ljudske racionalnosti, ima smisla te da generira općenitije epistemološko nastojanje – epistemologiju arbitrarnih racionalnih činilaca. Potpuna epistemološka teorija mora kombinirati strukturalnu teoriju epistemičke opravdanosti visoke-razine, teoriju osporivog i deduktivnog zaključivanja srednje razine te teorije vrsta zaključivanja niske razine, koje su potrebne za zaključivanje o specifičnim predmetima. Jedna od najvažnijih poruka ovog eseja jest to da ne bismo trebali biti toliko sigurni u svoje epistemološke teorije a da ih ne testiramo na velikom broju primjera realistične složenosti, a jedini način da se to izvede jest implementiranje teorija u obliku AI-sustava. Projekt OSCAR počinje s izravnim realizmom kao svojom strukturalnom teorijom epistemičke opravdanosti, zatim slijedi izrada programa za izvođenje zaključaka pomoću konstruiranja i implementiranja općenite arhitekture koja se temelji na osporivom i deduktivnom zaključivanju, a nakon toga se prelazi na konstrukciju artefakta formuliranjem i implementiranjem teorija niske razine unutar te teorije. U eseju je iznesen opsežan primjer teorije opažajnog zaključivanja.

Želio bih istaknuti da taj općeniti pristup koji uključuje i teoretiziranje visoke razine i implementaciju na nižoj razini, predstavlja jedini legitimni način bavljenja proceduralnom epistemologijom. Želi bih ohrabriti i druge filozofe da eksperimentiraju s tim pristupom tako da učitaju arhitekturu OSCAR-a s moje web stranice (<http://www.u.arizona.edu/~pollack>) te se koriste njezinim alatima za konstruiranje i implementiranje vlastitih teorija niske razine. Sustav opažajnog zaključivanja opisan u ovom eseju, također se može učitati s te web stranice.

Hermeneutika kao epistemologija

Merold Westphal

Nijedno se korisnije istraživanje ne može preporučiti osim onoga koje teži istraživanju naravi i dosega ljudske spoznaje... Niti se pak treba činiti osobito mučno i teško odrediti granice [ljudskog] razuma...

Descartes¹

Mislio sam naime da je prvi korak u smjeru zadovoljenja različitih istraživanja, za čije poduzimanje je ljudska svijest prikladna, sačiniti pregleđ naših vlastitih shvaćanja, ispitati naše vlastite moći i vidjeti za što su one prikladne... Dočim, kad bi se dobro razmotrile sposobnosti našega shvaćanja, kad bi se jednom otkrio doseg naše spoznaje i pronašao obzor koji postavlja veze između osvijetljenih i mračnih dijelova stvari, između onoga što možemo i što ne možemo spoznati, ljudi bi možda s manje krzmanja pristajali na priznato neznanje o jednome i upotrijebili svoje misli i govor s više probitka i zadovoljstva u drugome.

Locke²

Ne poznajem nijedno važnije istraživanje za ispitivanje moći koju nazivamo razumom i za određivanje pravila i granica njegove upotrebe osim ovih koje sam poduzeo.

Kant³

-
- 1 Descartes, *Rules for the Direction of the Mind*, u: *The Philosophical Works of Descartes*, engl. prev. Haldane and Ross (n. p.: Dover Publications, 1955), I, 26 (rasprava o 8. pravilu).
 - 2 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (New York: Dover Publications, 1959), I, 31 (Uvod, odjeljak 7).
 - 3 Kant, *Critique of Pure Reason*, engl. prev. Norman Kemp Smith (New York: St. Martins, 1961), A xvi.

Richard Rorty je u svojoj knjizi *Filozofija i ogledalo prirode*, u 3. dijelu pod naslovom »Od epistemologije do hermeneutike«, najavio kraj epistemologije. On pojašnjava da ne nudi novu i bolju epistemologija uz pomoć Quinea i Sellarsa, već potpuno napuštanje sveukupne ideje teorije znanja za koju se ne može utvrditi nikakva legitimna zadaća.⁴

Ono što Rorty odbacuje kao epistemologiju povezano je u jakom smislu s Descartesom, Lockeom i Kantom. Kao što je vidljivo iz gornjih citata, sva trojica filozofa dala su svoj doprinos poistovjećenju epistemologije sa široko postavljenim, generičkim zadatkom refleksije o naravi i granicama ljudskog znanja. Posve je nejasno zašto Rorty ne identificira taj generički zadatak kao epistemologiju već samo određene značajke specifičnog načina na koji ta trojica filozofa i drugi pristupaju tome; ta identifikacija je na kraju krajeva ozbiljno kriva.

Među najznačajnijima od shvaćanja koja Rorty poistovjećuje s epistemologijom nalaze se sljedeća:

1) Shvaćanje znanja kao točne reprezentacije, kao korespondencije. Upravo u tome njegova slika »ogledala prirode« igra svoju ulogu.

2) Zahtjev za izvjesnošću znanja.

3) Shvaćanje epistemologije kao neutralnog, apriornog sudišta čija je zadaća pokazati kako se postiže željena apodiktičnost točne reprezentacije.

4) Posebna uloga privilegiranih reprezentacija koje navodno pružaju temelje tako konstruiranog znanja. Sellarsova kritika mita datosti i Quineov dokaz o kontingenciji nužnosti, zajedno s Kuhnovom filozofijom znanosti i njegovim argumentom o nemogućnosti podataka-bez-teorije – sve su to napadi na pojam »reprezentacije kojoj se ne može protusloviti«.⁵

Očigledno je da se tamo gdje Rorty govori o »epistemologiji« isto tako može reći »modernitet« ili, još točnije, »prosvjetiteljski projekt«, ili, da budemo još točniji, »fundacionalizam«.⁶ Nasuprot fundacionalističkim epistemologijama modernog doba, čije se paradigme u dvadesetom stoljeću mogu naći u Russellovom pojmu znanja po poznatosti i Husserlovoj

4 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), str. 10, 180, 210 i 315.

5 Rorty, str. 315.

6 Pod »fundacionalizmom« uvijek ću podrazumijevati strogu verziju koja zahtijeva temeljnu apodiktičnost iz privilegiranih reprezentacija »koje se ne mogu poraći«. Vidi bilješku 9.

intuiciji biti, Rorty nudi promjenu paradigme u smjeru razumijevanja koje on naziva hermeneutikom. Ono je holističko, historicističko i pragmatičko; uspostavlja istinu kao konverzacijsko slaganje, racionalnost kao praktičku sposobnost samo-ispravljanja, a intuiciju kao jezičnu sposobnost.

Međutim, tako shvaćena, hermeneutika je refleksija o naravi i granicama ljudskog znanja; ona se više ne ograničava na tumačenje tekstova, već svako spoznavanje tumači kao tumačenje. Rečeno pojmovnikom naravi znanja, ona naglašava smještenost znanja u povijesno zasebne i kontingentne rječnike (Rorty ih naziva »izbornim«); rečeno pojmovnikom granica znanja, ona naglašava našu nesposobnost da transcendiramo tu smještenost da bi znanje postalo čist um, apsolutno znanje ili stroga znanost. Drugim riječima, *hermeneutika je epistemologija*, postavljena generički. To je vrsta epistemologije, dijametralno suprotstavljena fundacionalističkim epistemologijama, ali pripada istom rodu upravo zato što je kao i one metateorija o tome kako trebamo razumijevati spoznajne zahtjeve običnog razuma, prirodnih i društvenih znanosti, ili čak metafizike i teologije. Budući da ne razlučuje generičku epistemološku zadaću od specifično modernih projekata utemeljenja znanja, Rorty zamagljuje činjenicu da hermeneutika nije zamjena za epistemologiju kao takvu već zamjena jednog tipa epistemologije drugim.

Ovdje se javlja problem samoodnošenja. Naime, upravo zato što Rorty niječe da se epistemološka refleksija može odvijati u nekom privilegiranom prostoru koji prethodi polju spoznavanja prvog reda i neovisno o njegovim uvjetovanjima, hermeneutiku moramo shvatiti kao teoriju o samoj sebi, a ne samo kao teoriju o različitim vrstama znanja prvog reda. Ako hermeneutika prikazuje samu sebe kao posebnu jezičnu igru čija se istina ne sastoji u točnom predstavljanju nego u konverzacijskom slaganju, teško je uvidjeti kako ona neposredno pada u performativno ili autoreferencijalno proturječje.

Zar nije hermeneutika beznadežno relativistička? Da i ne. Kao što je već napomenuto, hermeneutički historicizam ne pruža nikakvu nadu za to da možemo iz posebnog i kontingentnog svijeta ili jezične igre, na koje se odnose naša vjerovanja, iskoračiti u bilo što drugo osim u neku posebnost ili kontingenciju. Suprotno kartezijskom fundacionalizmu, ona niječe da je moguće započeti od neke alfa-točke s koje je moguće motriti svijet *sub specie aeternitatis*; suprotno Hegelovu holizmu, ona niječe da je moguće dosegnuti taj isti cilj dolazeći do neke omega-točke trans-

supstancijacije na kojoj sveukupnost posebnosti postaje univerzalnost, a sveukupnost kontingencija postaje nužnost.

Ipak, Rorty se ne zadovoljava time da nas ostavi u relativizmu tipa »te jezične igre su odigrane«. Hermeneutičko razumijevanje nije potrebno samo radi rasvjetljavanja konverzacija koje se odigravaju unutar neke dane paradigme, već posebno radi osvjetljavanja onih uvjeta pod kojima se mogu odvijati konverzacije između prividno nesumjerljivih paradigmi.⁷ Hermeneutički »argumenti« se neće moći izgraditi fundacionalistički nego će to biti konverzacijski pokušaji da se stvore anomalije za druge paradigme. Reći, pri tome, da je to prije stvar retorike nego logike znači naprosto reći da ne postoji neutralna jezična igra u kojoj se može odigravati konverzacija.

No, Rorty nije tema ovog eseja. Moj zadatak je raspravljanje o epistemološkim strujama u kontinentalnoj filozofiji, i odlučio sam da ću to uraditi usredotočujući se na hermeneutičke teme kod Heideggera, i potom, ukratko, na njihov razvoj na »desnom krilu« kod Gadamera i na »lijevom krilu« kod Derride. Rorty služi kao koristan uvod iz dva razloga:

1) Prikazujući hermeneutiku kao alternativu epistemologiji on olakšava određivanje smisla u kojem je ona prije alternativna epistemologija. Da ponovimo: *hermeneutika je epistemologija*.⁸

2) Budući da je traganje za alternativama fundacionalizmu (u strogom smislu pojma koji zahtijeva privilegirane reprezentacije da bi pružilo sigurnost temeljima, a time i cijeloj zgradi znanja) široko rasprostranjeno izvan kontinentalne filozofije,⁹ i budući da se sam Rorty ne oslanja u znatnoj mjeri samo na Heideggera, već i na Wittgensteina, Deweya, Quinea, Sellarsa i Kuhna, započeti s njime znači ukazati na zajedničku problematiku koja presijeca različite filozofske tradicije, metodologije i rječnike. Ako je prosvjetiteljstvo kvintesencija moderne, onda nije samo Gadamer

⁷ Rorty, str. 347.

⁸ Time se ne kaže da je to *jedina* epistemologija ili da je to za bilo kojeg konkretnog mislioca epistemologija u *primarnom* smislu.

⁹ Na primjer, u svojoj kritici klasičnog fundacionalizma, Al Plantinga ustvrđuje tri tipa privilegiranih reprezentacija. »Jedine u pravom smislu bazične reprezentacije [sukladno klasičnom fundacionalizmu] jesu one samo-očigledne ili neispravljive ili očigledne osjetilima.« Quineova kritika nužnosti tiče se prvih, dok se Sellarsov napad na pojam danoga odnosi na druge dvije. Vidi »Reason and Belief in God«, u: *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ur. Alvin Plantinga i Nicholas Wolterstorff (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), str. 59. Vidi bilješku 6.

jednako »postmoderan« kao i Derrida, nego je i analitička filozofija u mnogima od svojih suvremenih oblika jednako »postmoderna« kao i kontinentalna filozofija. Okrenuvši se Heideggeru, Gadameru i Derridi, nadam se da sam pružio barem početnu vjerodostojnost tvrdnji da oni, iako se sami ne smatraju epistemolozima, ipak obrađuju neka od istih onih obuhvatnih pitanja o kojima raspravljaju drugi koji se smatraju takvima.

1

Heideggerovo objašnjenje hermeneutičkog kruga, koji djeluje u svakom razumijevanju, predstavlja kritiku »mita datosti« i napuštanje fundacionalističkih epistemologija. Nije riječ o tome da Heidegger poriče da znanje ima temelj već samo o tome da vrste temelja koje on otkriva čine praznim ideale fundacionalističkih epistemologija.

Hermeneutički krug je izvorno povezan s tumačenjem teksta. Nekom tekstu prilazimo s osjećanjem cjeline (ovo je pjesnička tragedija, ovo je historijska priča) koje upravlja našim tumačenjem pojedinačnih odjeljaka. No, razumijevanje cjeline ponovo se sagledava u svjetlu pojedinačnih čitanja. Na samom koncu, ono postaje specifičnije i određenije. Međutim, ono se isto tako može i posve dramatično izmijeniti. Nešto što je na početku izgledalo kao dječja priča može ispasti kao politička satira ili teološko razmišljanje; neka očigledna historijska pripovijest može se pokazati kao neka vrsta prevare. Ono što taj odnos čini kružnim jest okolnost da ničije poimanje cjeline niti bilo čije razumijevanje dijelova nisu nezavisne varijable. X je (barem djelomice) funkcija Y -a, i obrnuto.

Takvi krugovi su nam poznati iz post-pozitivističke filozofije znanosti. Za teorije se pretpostavlja, naravno, da su ovisne o podacima iz promatranja. No, pretpostavimo da ne postoje podaci-bez-teorije zato što, kao što kaže Hanson, »u određenom smislu, gledanje je 'teorijom opterećen' poduhvat. Opažanje x -a oblikovano je prethodnim znanjem o x -u.«¹⁰ U tom slučaju, odnos između teorija i podataka koji upućuju na njih i potvrđuju ih, bio bi kružan. Svako od njih se može izmijeniti u svjetlu drugog.

¹⁰ N. R. Hanson, *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), str. 19. Vrijedi zamijetiti da Hanson, oslanjajući se na Gestalt-psihologiju i Wittgensteinovu analizu viđenja-kao dolazi do tvrdnje o viđenju uopće. Znanstveno promatranje je u tome samo jedan slučaj.

Taj isti krug je na djelu i u onome što Rawls naziva refleksivnim ravnotežom u etičkoj teoriji. Mi pokušavamo formulirati opća načela koja će objasniti naša najčvršće razmotrena uvjerenja o posebnim vrstama situacija. No, ta uvjerenja su samo »provizorno učvršćene točke« jer, »ne postoji točka s koje se pozivamo na samoočiglednost u tradicionalnom značenju bilo općih pojmova bilo posebnih uvjerenja«. ¹¹ U slučaju da je neka teorija koju razmatramo u sukobu s našim predteorijskim uvjerenjima, možemo ili revidirati svoju teoriju ili poboljšati svoja uvjerenja. Budući pak da ni opća teorija niti posebne procjene nisu nezavisne varijable, odnos među njima je kružan; svaka je podložna modifikacijama u svjetlu one druge.

Poput Hansona i Rawlsa, i Heidegger nam nudi revidirani kantizam. Hermeneutički krug je kantovski jer naglašava ulogu apriorija u svakoj spoznaji. »Pokazujući kako je svako viđenje izvorno utemeljeno u razumijevanju... lišili smo čistu intuiciju njezine prvotnosti... 'Intuicija' i 'mišljenje' izvedenice su razumijevanja, ali već prilično udaljene« (187/147). ¹² Svaki spoznajni čin pretpostavlja apriorno razumijevanje onoga što je pri ruci. To predrazumijevanje Heidegger razrađuje u izrazima pred-namjera, pred-vidaj i pred-zahvat (*Vorlabe*, *Vorsicht* i *Vorgriff*), i zaključuje: »Tumačenje nije nikad bespretpostavno shvaćanje nečeg prethodno danog... Svako tumačenje koje treba doprinijeti razumijevanju, mora prethodno već razumjeti ono što se mora tumačiti« (191-192, 194/150, 152).

To je zapravo revidirani kantizam jer, govoreći o kružnoj strukturi razumijevanja i tumačenja, Heidegger daje na znanje da apriorni elementi nemaju onaj utvrđeni i krajnji karakter koji je Kant pridao formama i kategorijama. ¹³ Oni nisu naprosto dani ništa više od interpretacija koje omogućuju. Ujedno, insistirajući na tome da tu kružnost ne treba shvatiti kao

¹¹ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), str. 20-21; usp. 48-51.

¹² Odjeljci iz Heideggerova *Bitka i vremena* ovdje će se citirati s A/B referencijom. »A« označava prijevod Macquarrie i Robinson (New York: Harper and Row, 1962). »B« označava paginaciju 7. njemačkog izdanja, navedenu na marginama kod Macquarrie i Robinson, i noviji prijevod Joan Stambaugh (Albany: SUNY Press, 1996). Ponekad ću koristiti ili se osloniti na rješenja kod Stambaugh.

¹³ Za slično objašnjenje apriorija iz istog doba kao i *Bitak i vrijeme* vidi. C. I. Lewis, »A Pragmatic Conception of the A Priori«, u *Readings in Philosophical Analysis*, Herbert Feigl i Wilfrid Sellars (New York, Appleton-Century-Crofts, 1949). Taj esej anticipira glavne teme iz Quineovih »Two Dogmas of Empiricism«, u *From a Logical Point of View* (New York: Harper and Row, 1963), kao i Rortyjevo združeno pozivanje na Heideggera i američki pragmatizam.

poročnu, Heidegger daje na znanje da on zapravo samo napušta euklidovski, silogistički model znanja (194-5/152-3). Štoviše, u tome krugu moramo vidjeti »pozitivnu mogućnost najizvornije vrste znanja« (195/153).

Ipak, Heideggerovo objašnjenje hermeneutičkog kruga daleko je radikalnija revizija Kantove sheme, a time i prosvjetiteljskog projekta, nego što smo do sada vidjeli. Po njegovu gledištu, apriorni elementi u znanju nisu samo podložni ispravljanju, nego su i predteorijski. Prema Hansonovoj formulaciji, »Opažanje x-a je oblikovano prethodnim *znanjem* x-a«, a to znači da je svako viđenje »opterećeno teorijom« (s promijenjenim naglaskom). No, Heidegger vjeruje da se najdublje razine predrazumijevanja ne sastoje od znanja, vjerovanja ili reprezentacije. Iz tog razloga njegovo objašnjenje hermeneutičkog kruga pomoću izraza pred-namjere, pred-viđenja i pred-poimanja »uključuje, ali i prekoračuje, uvid teorijskog holizma da su svi podaci opterećeni teorijom«. ¹⁴ On to najavljuje prikazujući znanje kao »fundirani modus« bivanja-u-svijetu u 13. § *Bitka i vremena*, i dajući paragrafu 33 naslov »Tvrđnja kao izvedeni modus tumačenja«. Ako je znanje »utemeljeno«, a tvrdnja »izvedena«, tad teorijska spoznaja ima predspoznajne pretpostavke koje se usprkos tome mogu nazivati razumijevanje i interpretacija.

Postoji religijska pozadina Heideggerova prosvjeda protiv prvenstva teorijskog koje vlada tako velikim dijelom filozofske tradicije. Njegova predavanja o filozofiji religije iz 1920/21. predstavljaju potvrđan argument da život vjere nije prvenstveno briga za ispravnost iskaza. ¹⁵ Svoje nalaze on sabire u predavanju koje je prvi put održano 1927, u godini kad je objavljen *Bitak i vrijeme*. Nakon što je citirao Luthera, »Vjera nam omogućuje da budemo shvaćeni od stvari koje sami ne vidimo«, on tvrdi da vjera »nije više ili manje modificirani tip znanja« i da teologija »nije spekulativno znanje Boga«. ¹⁶

¹⁴ Hubert Dreyfus, »Holism and Hermeneutics«, u: *The Review of Metaphysics*, XXXIV (1980-81): 10. Tamo gdje Dreyfus govori o »teorijskom holizmu« mi možemo čitati »teorijska interpretacija hermeneutičkog kruga«. Slično Rortyju i Dreyfus vezuje hermeneutiku za holizam barem djelomice zato što zbog pomanjkanja neke čvrste apriorne forme ili danog empirijskog sadržaja spoznaje, cijela tvornica znanja dolazi u pitanje kad god je u pitanju neki od njegovih dijelova.

¹⁵ *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920-21) i *Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921), u *Gesamtausgabe* (GA) sv. 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt: Klosterman, 1995.

¹⁶ »Phenomenology and Theology«, u: *The Piety of Thinking*, engl. prev. James G. Hart i John C. Maraldo (Bloomington: Indiana University press, 1976), str. 10 i 15.

U *Bitku i vremenu* Heidegger izvodi općenitiji dokaz za utemeljeni karakter znanja i izvedenu narav iskaza. Dokaz uključuje dvostruko kretanje od drugog prema prvom: od teorije prema praksi i od teorije prema osjećanju. Za Husserla fenomenološka redukcija napušta prirodno stajalište empirijske svijesti u samom središtu okolnog svijeta stvari. Stavljajući u zagradu pitanje o odnosu misli prema stvarnosti, fenomenolog se mora usredotočiti na način na koji su sadržaji svijesti, svejedno kojeg ontološkog statusa, dani čistoj ili transcendentalnoj svijesti, to jest, svijesti koja intendira svijet kojega ona sama nije dio. No, za Heideggera se zadatak ne sastoji u zaokretu od prirodnog stanovišta prema području čiste svijesti gdje se mogu odvijati bespretpostavne, apodiktičke intuicije biti; to je zaokret od svih teorijskih stavova (znanstvenog, teološkog, filozofskog itd.), shvaćenih kao apstrakcije izvornog, svakodnevnog iskustva, prema punini prirodnog stajališta, ili, da budemo točniji, prema refleksivnom razumijevanju prirodnog stajališta u svoj njegovoj praktičkoj i osjećajnoj punini.

Na tragu baštine koja vodi natrag do Platona i njegovih orfičko-pitagorejskih religijskih korijena, Husserlova redukcija predstavlja obred očišćenja. Suprotno tome, Heideggerova redukcija predstavlja obred pokajanja i obraćenja, koji se odvrća od takvog kulta samopročišćenja. Premda tradicija koju nazivamo platoničkom posjeduje široki spektar fusnota, ona je ipak neka vrsta gnostičkog ili manihejskog dualizma koji smještenost, taj epistemološki oblik utjelovljenja, tretira kao zlo po sebi. Heideggerov teološki analogon je židovska ili kršćanska tvrdnja da je utjelovljenje, a time i smještenost, dobro zato što je dio Božjeg stvaranja. Ono je znak naše konačnosti, ali nije zlo, i svako nastojanje da se pobjegne od te konačnosti je samoobmanjivanje, luciferovska *hybris* koja kaže: »[Uzaci ću u visine oblačne], bit ću jednak Višnjemu« (Izaija 14. 14).

2

Heideggerova hermeneutika je univerzum triju pripovijesti u kojima je tvrdnja dvostruko derivativna; ona počiva na tumačenju koje sa svoje strane počiva na razumijevanju. Pokušavajući razumjeti što znači kad se kaže da su i razumijevanje i tumačenje temeljniji od tvrdnje, možemo slobodno prihvatiti dvije hipoteze da posluže kao heuristička predrzumijevanja za vođenje. Dakako, u samom postupku one će biti stavljene na kušnju.

Prva neka bude pretpostavka da Heidegger pokušava detronizirati teorijsko isto onako kako to radi teorija govornih činova. Austinovim jezikom rečeno, izreći neku tvrdnju znači izvoditi konstativni govorni čin, onaj čiji se *raison d'être* i primarna snaga odnose na istinitost ili lažnost onoga što je rečeno. No, to je samo jedno od svega što možemo raditi pomoću riječi, jedan od mnogih ilokutivnih činova koje možemo izvesti putem lokutivnih činova izricanja ili ispisivanja rečenica. Drugi činovi poput obećavanja, naređivanja, slaganja, jadikovanja itd. imaju druge razloge i mogu ispasti neprikladni za sve osim za lažnost.

Heideggerovo objašnjenje ima očigledne bliskosti s teorijom govornih činova. On prije govori jezikom tvrdnje (*Aussage*) i suda (*Urteil*) nego platonizirajućim jezikom rečenice (*Satz*). Temelj jezika (*Sprache = langue* = jezik kao sistem) je govor (*Rede = parole* = jezik u upotrebi), a ne obrnuto (203/160). Logos (značenjsko polje, spoznatljivi prostor) s kojim on povezuje tvrdnju, zemaljski je i temporalni logos prije nego nebeski i vječni (195-6/153-4). Nadalje, on je za njega istoznačan s »kategoričkom tvrdnjom« i »teorijskim sudom«, i na taj način ga usko povezuje s konstativnim govornim činom, a time i s istinitošću kao ispravnošću (196/154; 200/157).

No, postoji ključna razlika. Teorija govornih činova dovodi u pitanje prvenstvo teorijskog uma svodeći tvrdnju ili konstativni govorni čin na tek jedan slučaj od mnogo čega što možemo raditi riječima. Među mnogim ilokutivnim činovima koji ne posjeduju ispravnu informaciju ili točnu reprezentaciju kao bitni dio svoje zadaće, tvrdnja nema posebnu prednost. Istovremeno, u teoriji govornih činova ne postoji ništa što se može oduprijeti Husserlovom zahvatu koji teorijske intencije čini primarnim i temeljnim u odnosu na sve neteorijske intencije.¹⁷

No, takav otpor je eksplicitno prisutan u Heideggerovu objašnjenju, napose onda kad on insistira da je tvrdnja »derivativni oblik u kojem se iznosi neko tumačenje«, a da u »brižnom opisu takve tvrdnje 'najprije' [*zunächst*] ne postoje... Tumačenje se izvorno [*ursprünglich*] ne iznosi u

¹⁷ Vidi Husserlova *Logical Investigations*, engl. prev. J. N. Findlay (New York: Humanities, 1970), str. 556, 636-640 i 648-651. Heidegger primjeren naziva *Logička istraživanja* »fenomenologijom teoretskog logosa« (GA 9, 35 = Wegmarken). Vidi također [Husserlove] *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book*, engl. prev. E. Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983), §§ 116-121. Teško je ne čitati Wittgensteinovu kritiku vlastitog *Traktata* drugačije nego barem intenciju takvoga otpora. Vidi *Philosophical Investigations*, engl. prev. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell 1958), odj. 23.

teorijskoj tvrdnji nego u činu opisujućeg zbrinjavanja, ostavljajući po strani neprikladni pribor ili mijenjajući ga, 'bez trošenja riječi'. Iz toga što su riječi odsutne ne smije se zaključiti da je odsutno i tumačenje« (200/157), jer, tumačenje je izraženo u djelovanju čak i u odsutnosti svake tvrdnje. Tvrdnja nije samo jedan među mnogim modusima tumačenja, ona je manje temeljna nego neki modusi tumačenja koje pretpostavlja.

Heidegger tu neposredno uvodi svoje razlikovanje između priručnosti [*Zuhandenheit*] i predručnosti [*Vorhandenheit*] kao ključno za svoju tezu. Ako ja vidim ono što je ispred mene kao samo predručno ili objektivno prisutno, vidim da je to bila činjenica o kojoj se može izreći istinita ili lažna tvrdnja.¹⁸ No, vidim li to kao priručno, onda, da upotrijebim Heideggerov najpoznatiji primjer, to vidim kao čekić prikladan za moju upotrebu ili možda iz nekog razloga neupotrebljiv. Svijet nam se po Heideggerovu mišljenju početno nadaje u tom zadnjem modusu, i potrebna je znatna apstrakcija od toga iskustva da bismo stvari vidjeli kao objektivno prisutne, kao nešto što je puki slučaj, činjenica ili događaj koji čekaju na točnu reprezentaciju. »Način bavljenja koji nam je najbliži nije, kao što smo pokazali, puko opažajno spoznavanje već prije ona vrsta zbrinjavanja koje rukuje stvarima i stavlja ih u upotrebu, a to ima svoju posebnu vrstu 'znanja'« (95/67) ili viđenja (98-9/69).¹⁹

U svjetlu tog razlikovanja Heidegger izvodi svoju tezu na sljedeći način. Ako ono što tumačimo

postane »objekt« tvrdnje, tad, čim otpočnemo tvrđenje, dolazi do promjene u pred-namjeru. Nešto *priručno čime* moramo raditi ili izvoditi nešto mijenja se u nešto »o čemu« je tvrdnja koja ga iskazuje načinjena. Naše pred-vidanje smjera na nešto predručno ili objektivno prisutno u čemu je ono priručno. Oboje, i *čime* i *za* što toga načina gledanja, ono priručno je skriveno kao priručno... Tek sada imamo pristup *svojstvima* ili sličnome... Kao-struktura tumačenja doživjela je modifikaciju. (200/157-158).

Kako ćemo tumačiti to razlikovanje i »modifikaciju« koju naznačuje? Uzmemo li za nit Heideggerovu tvrdnju da iskazivanju prethodi modus

18 Tamo gdje Macquarrie i Robinson prevode izraz *vorhanden* kao »present-at-hand«, Stambaugh ga prevodi kao »objektivno prisutno«. Ono što Heidegger ima na umu vrlo je slično činjenicama ranog Wittgensteina, onome što je naprosto slučaj, stoga ću nadalje slijediti prijevod Joan Stambaugh.

19 Navodnici se nalaze u njemačkom izvorniku.

tumačenja koji se događa »bez trošenja riječi« i iz kojeg su »riječi odsutne«, drugu heurističku hipotezu možemo uzeti od Rortya. U svojoj kritici »mita danosti« čini se da Sellars argumentira protiv bilo kakve predjezične svijesti, a Rorty nastoji pokazati zašto to nije »nepravedno prema dojenčadi«, budući da dojenčad očigledno imaju boli i neku vrstu svijesti o obojenim predmetima. Sellars i Rorty razlikuju »svjesnost-kao-diskriminativno-ponašanje« koje se može pripisati djeci, štakorima, amebama ili čak kompjuterima, i svjesnosti »u logičkom prostoru razloga, opravdavanja i sposobnosti za opravdanje onoga što netko kaže« (tako Rorty citira Sellarsa), koja se nalazi samo kod jezičnih govornika. »U tom zadnjem smislu svjesnost je opravdano istinito vjerovanje – znanje, a u onom prvom smislu to je sposobnost odgovaranja na podražaje.«²⁰

Sellars misli da je predjezična diskriminativna svjesnost kauzalni uvjet znanja ali ne temelj opravdanja. Po tome gledištu »ne postoji opravdano vjerovanje koje bi bilo nepropozicionalno ili opravdanje koje ne bi bilo odnos među propozicijama... znati kakve su stvari nije pitanje opravdanosti putem izričnih rečenica.«²¹ Znanje da je to i to slučaj, pretpostavlja lingvističku kompetenciju; znanje o tome kakve su stvari ne pretpostavlja.

Naša druga hipoteza može biti to da Heidegger čini iskazivanje derivativnim zato što, kao Rorty i Sellars, hoće uvesti razliku između jezičnog i predjezičnog tumačenja. Pogledajmo je li to način na koji možemo povući granicu između tvrdnje kao derivativne te razumijevanja i tumačenja kao apriornih uvjeta mogućnosti tvrdjenja.

Tumačenje je vidjeti-kao. Svaki čin tumačenja shvaća nešto kao nešto, kao »stol, vrata, kolica ili most« (189/149). Stoga uopće ne iznenađuje to što je apriorno razumijevanje već na djelu u svakom tumačenju. Za sada se donekle krećemo u hermeneutičkim krugovima. Međutim, ono što prekoračuje puku formalnu strukturu hermeneutičkog kruga jest Heideggerova tvrdnja da razumijevanje, koje je pretpostavljeno svakim činom interpretacije, nije naše razumijevanje stola, vrata, kolica ili mosta, već naše vlastito razumijevanje.

²⁰ Rorty, str. 181-183. Heidegger se usredotočuje na ljudski razum. On bi možda bio spreman proširiti svoju analizu pred-iskaznog razuma na štakore i amebe, ali bi zasigurno prezao od kompjutera. Ali to ovdje neće biti tema.

²¹ Rorty, str. 183 i 185. Vrijedno je spomenuti da u prethodnom paragrafu Rorty vezuje spoznaju za lingvističku svjesnost, dok se ovdje odnosi na prelingvističku svjesnost kao »*znanje* kakve stvari jesu« (isticanje dodatno). Vrlo je moguće da je kasnije to »znanje« stavio u navodnike. Heidegger će napraviti sličnu distinkciju između spoznaje i spoznanje. Vidi bilješke 19 i 22.

Heidegger naziva to sebe-razumijevanje vrstom »spoznavanja« (184/144; usp. 186/146).²² Međutim, on uvijek iznova niječe da je to teorijsko spoznavanje, ona vrsta spoznaje kojom je filozofija toliko zaokupljena. Otuda, razumijevati sebe ne znači »gledati u neko značenje« (307/263). Također, tu se ne radi o razumijevanju u razlici od objašnjenja, kojim je novokantizam pokušao izvesti *Geisteswissenschaften* na siguran put znanosti (182/143). Isto tako, nemamo posla ni s introspekcijom, kao da je sopstvo neki objektivno prisutni entitet koji bi se mogao spoznati »immanentnom auto-percepcijom«, putem koje bi sopstvo zahvatilo sebe tematski (183-5/143-5). Samorazumijevanje »nije stvar perceptivnog poniranja i inspiciranja točke zvane 'sopstvo'...«, kao da je, ponovimo to, sopstvo nešto objektivno prisutno samome sebi (187/146-7).

Svaki čin tumačenja pretpostavlja naše razumijevanje nas samih kao bačene projekcije ili bačene mogućnosti u naše zbrinjavajuće bavljenje stvarima i našeg zbrinjavanja drugih. Međutim, mi ne »znamo« za sebe kao takve na način refleksivnog promatranja tih značajki u nama samima nego na način bivanja tim značajkama. Biti bačena projekcija, to za onoga koga se tiču ona bivstvjuća koja susrećemo u svijetu znači razumijevati samoga sebe upravo takvim bivstvjućim, i svaki eksplicitni čin tumačenja, uključujući samotumačenje, pretpostavlja to primordijalno razumijevanje.

Do ove točke Heidegger izgleda nevinim u pogledu optužbe za »nepravdu prema dojenčadi«. Ništa od onoga što je rekao o razumijevanju kao najtemeljnijem obliku »znanja« ne zahtijeva jezičnu kompetenciju.

Između razumijevanja i tvrdnja leži tumačenje. Samorazumijevanje, koliko je do sada određeno, najvećim dijelom je neodređeno; ono je opširno i općenito. Poput predrazumijevanja cijelog teksta koji pripada nekom posebnom žanru, ono se mora ispuniti i konkretizirati posebnim tumačenjem. Sukladno tome, Heidegger prikazuje tumačenja kao »razvijanje« razumijevanja u kojemu su bivstvjuća, koja nas se tiču, razumljena »eksplicitno« (188-9/148-9). Kao što smo već zamijetili, svako specifično tumačenje je viđenje-kao, shvaćanje nečega kao nečega (189-90/149-50).

No, to »pred-predikacijsko viđenje« ne smije se poistovjetiti s tvrdnjom ili sudom (189-90/149); tvrdnja se djelomice definira kao predikacija (196/154). Sukladno našoj radnoj pretpostavci, predpredikacijsko ovdje znači predjezično. Možemo li potvrditi sugestiju da su tvrdnja ili

²² Navodnici su u njemačkom izvorniku obaju odsječaka. Vidi i prethodnu bilješku.

sud derivativni zbog toga što su jezični čin koji pretpostavlja predjezično iskustvo? Je li dovoljno istaknuti da dojenčad mogu tumačiti majčinu dojkicu kao izvor zadovoljenja i, kad su gladna, da mogu tumačiti dudu kao žalosni nadomjestak?

Odgovor ovisi o Heideggerovu razumijevanju našeg izvornog susretanja stvari kao priručnih. Ono što susrećemo na taj način, možemo nazvati »stvari 'opterećene vrijednošću'« ili »oprema«, međutim oba izraza su podložna ozbiljnim iskrivljenjima. Ono što nam je priručno tiče nas se neposrednije i konkretnije od objektivno prisutnog bivstvjućeg kao mogućeg predmeta istinitih tvrdnji. Kao takve, to nisu puke stvari, područne činjenice čiji je jedini smisao u životu to da budu. U načinima na koji nas se tiču, one su vrijednosne činjenice, nešto dobrodošlo, nepoželjno ili beznačajno. No, govoriti o njima kao »opterećenima vrijednošću« sugerira njihovu dodatnu vrijednosnu interpretaciju, kao da ih najprije susrećemo kao puke činjenice i tek potom im pridajemo vrijednost. Stvari ne stoje »kao da neka građa svijeta, približno objektivno prisutna po sebi, dobiva 'subjektivno obojenje'... U tumačenju mi ne navlačimo, da tako kažemo, neko 'značenje' na ogoljenu stvar, koja je objektivno prisutna, mi joj ne naljepplujemo neku vrijednost, nego, kad susretnemo nešto unutarstvjesko kao takvo, stvar koja je u pitanju već posjeduje neku povezanost... koja biva izložena putem tumačenja« (101/71; 190-1/150).

Heidegger je svjestan da taj argument ima obuhvatniji oblik *Gestalt*. »Da bismo 'čuli' neki 'čist zvuk' potreban je vrlo umještan i složen misaoni okvir. Činjenica da su motocikli i vagoni ono što prvo čujemo, fenomenalni je dokaz da u svakom slučaju tubivanje, kao bivanje-u-svijetu, oduvijek prebiva *pokraj* onoga što je priručno u-svijetu; ono zasigurno ne prebiva najprije *pokraj* 'osjeta'« (207/164).²³

Postoji također i opasnost u tumačenju priručnog kao »opreme« (*das Zeug*), kao nečega »čime se u najširem smislu može rukovati i što nam je na raspolaganju« (97-8/68-9), ukoliko je različito od predmeta teorijskog motrenja. Najprije, usprkos Heideggerovu slavnom primjeru s čekićem, moramo izbjeći poistovjećivanje opreme i alatke, jer on prikazuje i sobu kao opremu za obitavanje i cipele kao opremu za nošenje. Osim

²³ Razvijajući svoje hermeneutičko razumijevanje prirodne znanosti, Hanson (str. 9) na sličan način poziva općenito na Gestalt: »mi ne upijamo najprije neki optički obrazac a potom pribodemo na njega neko tumačenje.«

toga, on kaže da nam i priroda dolazi ususret kao priručno, a ne kao »čista objektivna prisutnost« (100/70). Tako na primjer, med se jede, a divlje pčele treba izbjegavati.

Referencija na divlje pčele, koja nije Heideggerov primjer, ukazuje na drugu opasnost. Heidegger pokušava definirati priručnost u terminima našeg djelovanja, našeg praktičkog ponašanja u svijetu (98-9/69). No, usredotočujući se na ono čime se može rukovati i što se može upotrijebiti, on ne poklanja dovoljno pažnje negativnim slučajevima kad je vrijednost u koju su stvari umotane već negativna. Govoriti o divljim pčelama kao opremi posve je prenategnuta upotreba riječi.

Izbjegnemo li sužavanje pojma priručnosti na pojam alatke ili pozitivno korisnog, dobivamo pojam stvari, od čekića do divljih pčela koje imaju značenje za nas u vrijednosnim terminima u odnosu na naše prakse. Vidjeli smo da Heidegger opisuje tumačenje koje djeluje u tim praksama kao pretpredikativno i predteorijsko. Znači li to da je i predjezično?

Vidjet ćemo u kom smislu moramo odgovoriti na to pitanje potvrđeno, a u kojem niječno, ako se vratimo odsječku koji smo ranije razmotrili: »Tumačenje se izvorno ne iznosi u nekoj teorijskoj *tvrdnji* već u činu opisujućeg zbrinjavanja – ostavljajući po strani neprikladne alatke ili zamjenjujući ih [ili pak odbacujući dudu], ‘bez trošenja riječi’. Iz činjenice da su riječi odsutne, ne znači da je odsutno i tumačenje« (200/157, istaknuća dodana). Očigledno je da je tumačenje predjezično utoliko što ni jezični izraz ni jezična kompetencija nisu nužni za njegovo odvijanje. Dotle moramo odgovoriti s da, naša pretpostavka je potvrđena.

Međutim, jezični izraz i, a fortiori, jezična kompetencija mogu svejedno pripadati tumačenju, a to znači da moramo odgovoriti s ne. Ako tumačenje nije *nužno* jezično, ono jednako tako *nužno* nije ni predjezično. Neposredno prije navedenog odjeljka Heidegger kaže da tumačenje, koje prethodi tvrdnji, nema oblik »‘kategorijalne tvrdnje’... ‘Čekić je težak’« niti oblik »teorijskog suda« poput: »Ova stvar – čekić – ima svojstvo težine.« Međutim, praktički vezano tumačenje čekića kao preteškog »može poprimiti takav oblik kao ‘Čekić je pretežak’ ili, prije, samo ‘Pretežak! Dodaj mi drugi čekić!’«²⁴

²⁴ Usp. početne paragrafe Wittgensteinovih *Filozofskih istraživanja*, u kojima kritizira prvenstvo teorijskog u njegovom *Traktatu* u pojmovima jednostavne jezične igre u kojoj »Ploča!« znači »Donesi mi ploču!« Čini se da je Heidegger u krivu kad predlaže da jezično saobraćanje najprije nastaje na razini iskaza (197/155 i 203/160).

Prema Heideggerovoj epistemologiji spoznaja ima svoje temelje. No, u temelju jezičnih izraza koji su nositelji istine ili lažnosti ne nalaze se one reprezentacije koje su epistemički privilegirane, zajamčeno istinite bilo time što su dane (Sellars) ili nužne (Quine) ili pak samoočigledne ili neispravljive ili očigledne osjetilima (Plantinga). U osnovi naših istinosnih tvrdnji nalaze se prakse koje nisu istinosne, bez obzira na to da li ih prate jezični činovi. U odnosu na takve temelje, prevladavajući epistemološki ideali filozofske tradicije od Platona do Husserla, Russella i ranog Wittgensteina puke su tlapnje.

Razlog zbog kojeg je moguće i nužno govoriti o Heideggeru kao epistemologu jest da takve tvrdnje konstituiraju u potpunosti teoriju o naravi i granicama ljudske spoznaje. Upravo zbog toga što njegova teorija otvara područje razumijevanja i tumačenja koje prethodi području istine u običnom smislu izraza, Heidegger traga za izvornijom koncepcijom istine kao neskrivenosti. Naime, kao što stav da je tvrdnja izvedena nema tu svrhu da poništi tvrdnju nego da odredi uvjete (otprilike na Kantov način) pod kojima su one moguće, isto tako ni traganje za temeljnijim pojmom istine nema tu svrhu da zamijeni uobičajeni pojam istine nego da odredi njezine uvjete.²⁵

Ovo objašnjenje radikalno uvjetovane naravi naše istine kao korespondencije, slaganja, adekvacije itd. predstavlja kroćenje filozofske oholosti u svjetlu koje se empiristička tradicija pojavljuje u manjoj mjeri kao krotitelj racionalističke *hybris* nego kao raspojasani sudionik u njoj.²⁶ Odbacujući vrijednosnu uvjetovanost razumijevanja priručnosti, Heidegger tvrdi: »Priručnost je način na koji bivstvujuća, onakva kakva jesu 'po sebi', bivaju određena ontološki-kategorijalno« (101/71). Pozivanje na Kanta je nepredvidivo i znači da naša teorijska dostignuća, koja svode svijet na objektivnu prisutnost, nikada ne sežu iza pojava ili fenomenalnog znanja, svejedno da li ih konstruiramo u racionalističkim ili empirističkim terminima.

²⁵ Vidi § 44 *Bitka i vremena* te *On the Essence of Truth* [*Vom Wesen der Wahrheit*] (1930), u: *Basic Writings*, ur. David Farrell Krell (New York: Harper and Row, 1977) te *Plato's Doctrine of Truth* [*Platos Lehre von der Wahrheit*] (1942), engl. prev. John Barlow, u: *Philosophy in the Twentieth Century*, sv. 3, ur. William Barrett i Henry D. Aiken (New York: Random House, 1962).

²⁶ Humeovo pozivanje na običaj i strasti bilo bi iznimka, kao i Hempelovo nerado priznanje da je kriterij verifikacije značenja politika a ne istina. Vidi »Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning«, u: *Semantics and the Philosophy of Language*, ur. L. Linsky (Urbana: University of Illinois Press, 1952).

3

Zbog načina na koji Heidegger čini praksu fundamentalnom za teoriju Dreyfus naziva njegovu hermeneutiku praktičkim holizmom za razliku od teorijskog holizma kao na primjer, u post-pozitivističkoj filozofiji znanosti.²⁷ To pruža lijep prijelaz za njegov vlastiti interes za način na koji Foucault pokušava dati fundamentalno epistemološko značenje društvenim praksama, negirajući na sličan način autonomiju znanja.²⁸ To nas ostavlja s prilično nepotpunim objašnjenjem Heideggerove »fenomenološke redukcije« od teorijskih (konstativnih, istinosnih) modusa bivanja-u-svijetu na izvorno iskustvo svijeta čiji su oni derivativi. Naime, Heidegger tretira stanje svijesti ili nahodjenje (*Befindlichkeit*) kao isto-izvorno sa razumijevanjem i kao apriorni uvjet spoznaje. Budući da je to ontološka (a priori) struktura koja se izražava ontički (empirijski) u raspoloženjima, očigledno je da je Heidegger isto toliko afektivni holist koliko i praktički holist. Njegova se »redukcija« odvija od teorijske spoznaje kako prema praksama u kojima bivstvjuća imaju značenje kao priručna i prema raspoloženjima u kojima se događa podjednako »izvorno raskrivanje« (173/134).

Mi smo »izručeni« svojim raspoloženjima. Ona su usko vezana uz »bačenost« naše egzistencije kao bačene projekcije, naše »faktičnosti« (173-4/134-5). U tome pogledu Heidegger se podudara s tradicijom koja poistovjećuje naš afektivni život s pasivnošću, sa strastima. Međutim, tamo gdje velik dio tradicije tretira osjećanja i emocije kao subjektivne dodatke čije se jedino kognitivno značenje sastoji u tome da se mogu pomiješati s jasnim mišljenjem, Heidegger naglašava otkrivalačku ulogu raspoloženja kao aprironih uvjeta teorijske misli. Ona »*prethode* svakoj spoznaji i volji čak iznad njihova stupnja raskrivanja« (175/136). Osim toga, ona su uvjeti mogućnosti da bilo što drugo, uključujući i nas same, bude »*značajno*« za nas. »*Raspoloženje uvijek već otkriva, u*

²⁷ Na taj način on povezuje Heideggera s Wittgensteinom i Merleau-Pontyem. »Holism and Hermeneutics«, str. 7. Posve je moguće da je slijedio Rortya i dodao Deweya na listu. Vidi citirane pasuse kod Hansona u bilješkama 10 i 14 naprijed.

²⁸ Vidi Hubert L. Dreyfus i Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2. izd., Chicago: University of Chicago Press, 1982, 1983. Kratki uvod u taj motiv kod Foucaulta nalazi se u: *Power/Knowledge*, poglavlja 5-9, ur. Colin Gordon, New York: Pantheon Books, 1980.

svakom slučaju, bivanje-u-svijetu kao cjelinu, i najprije omogućuje da se upravimo prema nečemu» (176-8/137-9). Intencionalnost pretpostavlja raspoloženje.

Ne iznenađuje nas kad Heidegger iznova kaže da su uvjeti mogućnosti teorijskog (tvrdećeg, ustvrđujućeg) bavljenja svijetom predteorijski. To je zato »što mogućnosti raskrivanja koje pripadaju spoznaji sežu prekratko u usporedbi s izvornim raskrivanjem koje pripada raspoloženjima... 'Biti raskriveno' ne znači 'biti poznato kao dotična vrsta stvari'» (173-124). Ono što je nekome raskriveno u raspoloženju ne bismo trebali uspoređivati s onim što netko »poznaje, zna i vjeruje« ili mjeriti to s »apodiktikom izvjesnošću teorijske spoznaje nečega puko objektivno prisutnog« (175/135-6). Samo onda kad se svijet pokazuje »sukladno našim raspoloženjima, pokazuje se i ono priručno... Motreći svijet teorijski već smo ga sveli na jednoobraznost onoga što je samo objektivno prisutno« (177/138).

Znači li to prvenstvo raspoloženja pred spoznajom da za Heideggera isto kao i za Humea »razum jest i treba jedino biti rob naših strasti«?²⁹ Nipošto ukoliko to znači pokušaj »da se znanost ontički podvrgne 'osjećanju'« (177/138) u kojemu su fenomeni iskrivljeni time što su »prognani u nadležnost iracionanog« (175/136). Stoici, a slijedeći njih i Spinoza, naglašavaju ovisnost naših strasti o našim vjerovanjima.³⁰ Heidegger očigledno pokušava dati prednost strastima, ali ne tako da jednostavno obrne odnos tako da propozicionalni sadržaj naših iskaza postane funkcija naših raspoloženja. On nema nikakvog interesa za svijet u kojem mačka leži na prostirci samo za sretnike, a ne i za gubitnike.

On prije ističe da teorija čini pogrešku krivo postavljene konkretnosti, barem kako je tradicionalno zamišljena. Svijet susrećemo kao vrijedno opterećen preko raspoloženja i preko naših praksa, i zavaravamo se ako mislimo da možemo reflektirati o sebi izvan toga uvjetovanja, jer, »kad ovladavamo nekim raspoloženjem, činimo to samo posredstvom nekog protu-raspoloženja; mi nikad nismo slobodni od raspoloženja« (175/136). Teorija ima svoje vlastito raspoloženje, jednako kao što predstavlja i određenu vrstu prakse. Štoviše, obmanjujemo sami sebe ako

²⁹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, ur. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press 1960; repr. izdanja iz 1888), str. 45 (II, III, IV).

³⁰ Za korisnu raspravu o stoicima u toj točki vidi Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

mislimo da ćemo stupiti bliže načinu na koji stvari »doista« jesu ako uklonimo svoja raspoloženja ili svoje prakse da bismo postali čist um. Kao što smo vidjeli u zaključnom dijelu prethodnog odjeljka ovog eseja, želimo li biti u dodiru sa samim stvarima a ne tek s pukim pojavnostima, moramo ih pustiti da nam se pokažu u svjetlu naših raspoloženja i naših praksa.

4

Ali također i u svjetlu naših predrasuda. To nas dovodi do Gadamera. U srcu Gadamerove hermeneutike stoji tvrdnja da

temeljna predrasuda prosvjetiteljstva jest predrasuda protiv same predrasude koja predaji odriče njezinu snagu... Prevladavanje svih predrasuda, taj globalni zahtjev prosvjetiteljstva, pokazat će se i samo kao predrasuda, a njezino uklanjanje otvara put ispravnom razumijevanju konačnosti koja ne vlada samo našim čovječtvom nego i našom povijesnom svijesću... predrasude individuuma, daleko više nego njegove rasudbe, tvore povijesnu zbilju njegova bitka. (270, 276-7)³¹

Polazna točka za Gadamera (265) je Heideggerovo objašnjenje hermeneutičkog kruga i pred-strukture razumijevanja. Potičući nas da ne bježimo od hermeneutičkog kruga Heidegger naglašava njegovu pozitivnu ulogu. »U krugu je skrivena pozitivna mogućnost najizvornije vrste spoznavanja« (195). Gadamer dijeli to naglašavanje. »Predrasude nisu nužno neopravdane i pogrešne tako što neizbježno iskrivljuju istinu. Zapravo, povijesnost naše egzistencije sadrži to da predrasude, u doslovnom značenju riječi [pred-rasudbe], tvore početno usmjerenje naše sveukupne sposobnosti iskustva. Predrasude su presjeci naše otvorenosti prema svijetu. One su naprosto uvjeti preko kojih iskušavamo nešto...«³² Predrasude koje Gadamer pokušava rehabilitirati nisu ružni stavovi

³¹ Referencije na Gadamera u ovom tekstu odnose se na *Truth and Method*, engl. prev. Joel Weinsheimer i Donald G. Marshall, 2. rev. izd. (New York: Crossroad, 1991).

³² *Philosophical Hermeneutics*, engl. prev. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), str. 9.

prema ljudima drugačijima od nas već prethodna razumijevanja koja pretpostavlja svako razumijevanje. Kao što je utjelovljenje preduvjet da budemo ili Jack Trbosjek ili Majka Tereza, tako je predrasuda uvjet da one koji su različiti od mene vidim bilo kao manje vrijedne ili kao svoju braću i sestre.

No, postoje barem dvije važne razlike naprama Heideggeru. Prvo, Gadamer je bliži Kuhnovoj filozofiji znanosti i Rawlsovoj refleksivnoj ravnoteži nego Heidegger. Naime, umjesto da reflektira o našim afektima i praksama kao uvjetima mogućnosti iskaza ili sudova, Gadamer nas vraća teorijskom holizmu u kojemu prije svake rasudbe (*Urteil*) postoji pred-sud ili pred-rasuda (*Vor-urteil*). Otud, dok Heidegger ističe moduse predrzumijevanja koji prethode tvrdnji ili sudu, Gadamer ističe moduse predrzumijevanja koji već imaju oblik suda (tvrdnje ili ustvrđujućeg govornog čina).

Usko povezana s time je i druga razlika. »Tradicija« prestaje biti nepristojna riječ. U kazalu engleskih izraza u *Bitku i vremenu*, koji su izradili Robinson i Macquarrie, jedine tri podrubrike tiču se tradicionalnog pojma vremena, tradicionalnog pojma istine i tradicionalne ontologije. Nije nužno poznavati dobro *Bitak i vrijeme* da bismo znali da to troje predstavlja opasnost od koje se moramo spasiti, niti je to iznenađujuće u svjetlu onoga što Heidegger kaže o tradiciji općenito.

Kad predaja zagospodari, ona to čini tako da ono što 'predaje' postane tako nedostupno... da prije postane zakriveno. Predaja uzima ono što je došlo do nas i izručuje ga samorazumljivosti; ona priječi naš pristup onim prvotnim »izvorima« iz kojih potekle kategorije i koncepti djelomice jesu posve izvorno dobiveni... Povijesnost tubivanja je toliko obesorjenjena predajom... da više nema nikakvog vlastitog temelja na kojemu bi moglo stajati. (43/21)

Posve je ironično da Heidegger zvuči toliko slično Descartesu. Gadamer želi provesti puno radikalniji prekid s duhom prosvjetiteljstva raskidajući ne samo sa supstancijalnim sadržajem kartezijanskog pogleda na svijet nego također i sa odbacivanjem autoriteta tradicije koja je bila motiv Descartesovog posezanja za metodom. Naime, ako si dopustimo malo historijske slobode, Gadamer promatra Descartesa kao sljedbenika Kantova savjeta da moramo odrastati tako da se otarasimo »samoskrivljene maloljetnosti«, »nesposobnosti za korištenje vlastitog razuma bez

tudeg upravljanja»,³³ samo tako da usvojimo posve adolescentan stav pobune prema kojem je sve što su nečiji intelektualni roditelji rekli *ipso facto* nevjerodostojno.

Jedan od Gadamerovih podnaslova glasi »Rehabilitacija autoriteta i predaje« (277). On vjerojatno govori o autoritetu tradicije, jer za njega tradicija ima znatnu, ali ne apsolutnu mjerodavnost. Njegov stav je sličan onome koji je Sokrat gajio prema atenskim zakonima i prema roditeljima. Čak i kad smo oštro kritični prema tradiciji, kao što je sam Gadamer prema kartezijsko-prosvjetiteljskoj, moramo priznati svoju vezanost za tradiciju i svoje dugovanje njoj. Predaja je prvotni izvor onih predrasuda bez kojih razumijevanje, uključujući i kritičko razumijevanje, ne bi bilo moguće. Kad Rorty kaže da kritika nije moguća u pojmovniku izvanjskih standarda već samo u pojmovniku standarda »našeg vlastitog doba«,³⁴ Gadamer će se složiti samo ako izraz »našeg vlastitog doba« ne znači »trenutno prevladavajući [standardi] u našoj kulturi« već »trenutno dostupni [standardi] zahvaljujući, najvećim dijelom, predaji«.

Gadamerovi su kritičari obično spremni dopustiti »da postoje opravdane predrasude« (277). No, značenje koje on pripisuje baštini navelo je mnoge da, oživljavajući razliku među Hegelovim nasljednicima, označe Gadamera kao »desnog« heideggerijanca, za razliku od »lijevih« nastavljača Heideggerove hermeneutike kao što su Derrida i Foucault.³⁵ U obje poznate rasprave, Gadamer – Habermas i Gadamer – Derrida,³⁶ Gadamerovi suparnici koji ne poklanjaju tradiciji previše pažnje kao izvoru kritike, označavaju ga kao suviše zastranulog od kritike u korist predaje.

Tako na primjer, Jack Caputo opisuje Gadamerovu hermeneutiku kao »reakcionarnu gestu«,³⁷ odviše ugađajuću prema istini tradicije. On

³³ I. Kant, »What is Enlightenment?« [Was ist Aufklärung?], u: *On History*, ur. Lewis White Beck, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963, str. 3.

³⁴ Rorty, str. 178-179.

³⁵ Daleko najbolja objašnjenja o Derridi i Foucaultu u tome svjetlu nude Jack Caputo, *Radical Hermeneutics* (Bloomington: Indiana University Press, 1987) te Dreyfus i Rabinov, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, vidi naprijed bilješku 28.

³⁶ Dobar uvod u prethodnu temu, s referencijama na primarne izvore, nalazi se u Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, MA: MIT Press, 1978). Za potonje vidi Diane P. Michelfelder i Richard E. Palmer (ur.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter* (Albany: SUNY Press 1989).

³⁷ *Radical Hermeneutics*, str. 5-6.

navodi dio iz odjeljka o »Rehabilitaciji autoriteta i tradicije« u kojemu Margolis nalazi ključ za Gadamerov »zatvoreni esencijalizam«:

Ono što tradicija i običaj sankcioniraju ima bezimni autoritet, a naš konačni povijesni bitak obilježen je činjenicom da je mjerodavnost onoga što nam je preneseno – a ne samo ono što je jasno utemeljeno – uvijek ima moć nad našim stavovima i ponašanjem... Stvarna snaga morala, primjerice, zasniva se na predaji. On je slobodno preuzet, ali nipošto nije stvoren slobodnim uvidom ili utemeljen na razlozima. Upravo to je ono što nazivamo predajom: temelj njihova važenja... predaja ima opravdanost koja leži onkraj razumskog utemeljenja i koja dalekosežno određuje naše ustanove i stavove. (280-1)³⁸

Je li to istoznačno s tvrdnjom da razum jest i da treba biti rob predaje? Svako brižljivo čitanje ovog odsječka primijetit će da je to »jest«-iskaz koji opisuje što se stvarno događa, i mora se čitati u svjetlu Gadamerova upozorenja iz predgovora drugom izdanju *Istine i metode*: »Moja stvarna briga je bila i ostala filozofska: ne ono što činimo ili trebamo činiti, već ono što nam se događa povrh i iznad našeg htijenja ili činjenja« (xxviii).³⁹ Tu je isto tako važan Gadamerov veoma heideggerijanski zahtjev koji se tiče granica refleksije: »Refleksija o nekom danom predrazumijevanju stavlja pred mene nešto što se inače odvija *iza mojih leđa*. Nešto – ali ne sve, jer ono što sam nazvao *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* [djelatno-povijesna svijest] neizbježno je više bitak nego svijest, a bitak nikad nije posve manifestan.«⁴⁰ Drugim riječima, refleksija koja kritički tematizira neke pretpostavke i sama će se voditi predrazumijevanjem koje još nije podlijegalo kritici. Gadamer se slaže s pragmatistima da možemo podvrgnuti kritici svako od svojih uvjerenja, ali ne sve odjednom. Mi jesmo doduše uvijek izručeni pripadnosti povijesti,

³⁸ Navedeno u Caputovom eseju »Gadamer's Closet Essentialism: A Derridean Critique«, u: *Dialogue and Deconstruction*, str. 258 iz starijeg prijevoda koji sam ovdje zamijenio drugim, izdanje iz 1991.

³⁹ Na drugom mjestu sam pokazao da Gadamer pobija Hegelovu strategiju stjecanja apsolutnog znanja jednako žilavo kao što odbacuje Descartesovu strategiju. Vidi »Hegel and Gadamer«, u: [Merold Westphal] *Hegel, Freedom, and Modernity* (Albany: SUNY Press, 1992). Nisam uvjeren u Caputovu tvrdnju da je Gadamer više hegelijanac nego heideggerijanac. Vidi *Radical Hermeneutics*, str. 6 i »Gadamer's Closet Essentialism«, str. 259.

⁴⁰ *Philosophical Hermeneutics*, str. 38.

iako ne tako apsolutno da bismo bili samo pijuni, ali ipak dotle da je san o spoznajnoj autonomiji samo tlapnja a strah od utjecaja neuroza. »Znači li smještenost u tradiciji stvarno podložnost predrasudama ili ograničenost nečije slobode? Nije li prije cjelokupna ljudska egzistencija, čak i ona najslobodnija, ograničena i obilježena na različite načine? Ako je to istina, ideja apsolutnog uma nije moguća za povijesno čovječanstvo« (276).

Postoji jedno implicitno »treba da« u toj analizi. Budući da utemeljujuća obrazlaganja nisu dostižna, ne treba ih tražiti; budući da naše obaveze uvijek premašuju ono što razumski možemo opravdati u bilo kojem apsolutnom smislu, ne bismo ni trebali htjeti nešto drugo.

Utuda, razum nije i ne treba biti rob tradicije već iskren u pogledu svoje neizbježne ovisnosti o tradiciji. Konačnost nije usud. Ja nisam vezan za ovu ili onu tradiciju. Hermeneutički krug uvijek znači da su nečiji temelji, koji ne mogu zbrisati tradiciju u korist čistog uvida, kontingentni i ispravljivi. Zemlja počiva na leđima kornjače, i do dolje su sve same kornjače. Gdje je pretjerano ugađanje u tome neuvijenom priznavanju nesposobnosti razuma da postane samodovoljan bježeći od hermeneutičkog kruga?

5

Na kraju jedan posve kratak pogled na Derridinu »lijevu« ili radikalnu hermeneutiku.⁴¹ Već s Heideggerom je hermeneutika prekoračila interpretaciju tekstova. Sve, uključujući i nas same, naše artefakte i svijet prirode, obuhvaćeno je interpretacijom. Cijeli svijet je tekst ili, bolje, knjižnica tekstova. I Gadamer se izričito obavezuje toj ubikvitarnosti interpretacije u prvom eseju svoje *Filozofske hermeneutike*.⁴² Jedan od načina na koji Derrida afirmira univerzalni doseg interpretacije, a time i tekstualni karakter svijeta, jest njegova razgllašena tvrdnja: »*Ne postoji ništa izvan teksta.*«⁴³

41 Za potpuniju obradu vidi Caputo, *Radical Hermeneutics*.

42 »The Universality of the Hermeneutical Problem« i »On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection«. Potonji tekst je izričit odgovor na Habermasov pokušaj ograničavanje hermeneutike.

43 *Of Grammatology*, engl. prev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: John Hopkins Press, 1976, str. 158.

Dva su značenja ove teze, jedno kantovsko a drugo hegelovsko. Ni jedno ne implicira da možemo slobodno praviti svjetove kako nam se sviđa. Oba označavaju tekstualnost kao granicu unutar koje imamo svaku slobodu koju imamo. Kantovski smisao je samo tvrdnja o hermeneutičkom krugu u njegovoj teorijskoj dimenziji, tvrdnja da prije nego što kažemo bilo što »Bitak mora oduvijek već biti konceptualiziran«. To »mora oduvijek već« označava točno izvorni bijeg iz kraljevstva Bitka... označava da Bitak nije nikad, nikad *se* ne pokazuje, nikad nije *prisutan*, nikad nije *sad*, izvan razlike (u svim smislovima koja danas zahtijeva ta riječ).⁴⁴ U svome kantovskom obliku, to negiranje prisustva (i metafizike prisustva) nije negiranje tvrdnje da postoji kompjuter ispred mene dok pišem. To je negiranje svih filozofija prema kojima značenja ili činjenice mogu biti prezentne čisto ili izravno, a da nisu posredovane bitno (a ne samo kauzalno) onim što je odsutno. Ne postoje atomske činjenice, nikakva trenutačna sada.

Postoje, dakako, intuicije i postoji poznavanje. No, takve spoznaje gube svoje epistemičko prvenstvo kad obratimo pažnju na posredovanja koja ih čine mogućima i koja čine iluzornima njihovo visoko cijenjenu neposrednost. Nije potrebno reći da je Derridin kantizam postkantovski u kojemu su sama ta posredovanja različita i kontingentna, kao Rortyevi izborni rječnici, a ne univerzalni i nužni.

Međutim, uvodeći svoju tezu »ništa izvan teksta«, Derrida se usredotočuje na Hegelovo značenje svoje tvrdnje. Naglasak ne leži prvenstveno na tome da, u tom slučaju, imamo pristup osobama »samo u tekstu«, to jest, u nekoj njihovoj posebnoj interpretaciji, i da »nemamo nikakvih sredstava da to promijenimo niti ikakvo pravo da to zanemarimo. Dakako, svi razlozi toga tipa bili bi već dovoljni, međutim postoje dublji razlozi.« Ti korjenitiji razlozi tiču se naravi samih stvari, a ne našeg pristupa. »Ono što smo pokušali pokazati... jest to da u onome što se naziva stvarnim životom tih egzistencija od 'krvi i mesa', iznad i iza onoga što netko vjeruje da se može opisati kao Rousseauov tekst, uvijek je postojao samo tekst...«⁴⁵

⁴⁴ »Edmond Jabès and the Question of the Book«, u: *Writing and Difference*, engl. prev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), str. 74. Vidi »Différance« za prostorno i vremensko značenje tog ključnog termina u: *Margins of Philosophy*, engl. prev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982). Vremenski smisao izraza proizlazi iz dekonstruktivnog čitanja Husserla o unutrašnjoj vremenskoj svijesti koje Derrida predočuje u *Speech and Phenomena*, engl. prev. David B. Allison (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973).

⁴⁵ *Of Grammatology*, str. 158-159.

Što znači kad se kaže da »iznad i iza« teksta Rousseauovih *Ispovijesti*, kroz koje imamo pristup Rousseau, mami i Terezi, da su oni sami i sve drugo što se napiše o tome ili tumači tekstovi? Najjednostavnije rečeno: »*Stvar po sebi je znak*.« Poput znakova, stvari bitno upućuju iznad sebe. Moramo napustiti traganje za transcendentalnim označenim i, što je isto, za razlikom između znaka i označenog. Jer, ne postoji nikakvo označeno »koje bi postavilo siguran kraj referenciji između znaka i znaka« a da pri tome ne referira iznad samoga sebe.⁴⁶ Stvari nisu supstancije ili atomi što stoje sami za sebe. Njihovo samo bivanje je konstituirano njihovim odnosima. To je hegelovska tema koju su engleski idealisti nazvali učenjem o unutrašnjim relacijama, i to je važan dio onoga što Derrida misli kad svoje »posredovanje kroz pisanje« naziva hegelovskim.⁴⁷

Ukratko, radikalna hermeneutika nalazi da »ne postoji ništa izvan teksta«, što epistemološki znači da »bitak oduvijek već mora biti konceptualiziran«, a ontološki da je »stvar po sebi znak«.

Ta teorija dvostrukog posredovanja znači naše bjekstvo od puke neposrednosti, čiste prezencije. Međutim, ono ostavlja otvorenom mogućnost »dviju interpretacija interpretacija«. ⁴⁸ Jedna je povezana s rabinom i Rousseauom, druga s pjesnikom i Nietzscheom. Obje iskušavaju interpretaciju kao egzil, tekstove kao veo koji ih odvaja od Istine kao izravno i posve prisutne. Jer, oba »smo prestali slušati glas [Boga] iz neposredne blizine rajskog vrta... Pisanje je pomaknuto na razlomljenu crtu između izgubljenog i obećanog govora. *Razlika* između govora [neposrednost, prisutnost] i pisanja [posredovanje, odsustvo] je grijeh, srdžba Božja potekla iz samoga sebe, izgubljena neposrednost, djelo izvan rajskog vrta.« ⁴⁹ Interpretacija je ono što činimo istočno od Raja, nakon pada i prije blaženičke vizije.

⁴⁶ *Of Grammatology*, str. 49. To shvaćanje da stvari referiraju slično znakovima ugrađeno je u Heideggerovo objašnjenje pojma »priručnog«.

⁴⁷ *Of Grammatology*, str. 26. Derrida neposredno dodaje da je njegov hegelijanizam lišen zatvaranja koje nastupa kroz kretanje od konačnih stvari, sličnih znakovima, do beskonačne totalnosti koja bi bila transcendentalno označeno, rečeno Spinozinim jezikom, jedina supstancija. Gadamer se također može opisati kao hegelijanac bez totaliteta, bez apsoluta.

⁴⁸ Derrida razvija tu temu i u »Edmond Jabès and the Question of the Book«, str. 67, i u »Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences«, *Writing and Difference*, str. 292.

⁴⁹ »Edmond Jabès«, str. 68.

Međutim, svijet rabina je svijet »*svetih tekstova okruženih komentari-
ma*«. ⁵⁰ Zadaća interpretacije je izvući božanski glas u pisanoj riječi, vratiti se što je moguće bliže rajskom vrtu gdje je istina neposredno prisutna. Napukla neposrednost i neizbježna nepotpunost tumačenja evociraju za Rousseaua nostalgiju, čak krivnju, međutim »on sanja o gonetanju istine ili izvora koji će izbjeći igri i poretku znaka«. Drugim riječima, on sanja »o punom prisustvu, sigurnom utemeljenju, o izvoru i kraju igre«. ⁵¹ To je (vjerojatno regulativni) ideal Transcendentalnog Označenog.

Suprotno tome, Nietzscheov pjesnik uzima Božju šutnju kao poziv da sami govorimo, umjesto da nastoji izvući Božji glas. Bog je dopustio da se razbiju ploče zakona »da bi nas pustio da govorimo... mi sami moramo preuzeti riječi... moramo postati vidjelci jer smo prestali slušati glas iz neposredne blizine rajskog vrta«. ⁵² Šutnja ili smrt Božja ne iskušava se u nostalgiji ili krivnji već u »radosnoj afirmaciji igre svijeta i nevinosti postajanja, afirmaciji svijeta znakova bez krivnje, bez istine, bez iskona koji se nudi aktivnoj interpretaciji. *Tada ta afirmacija određuje nesredište drugačije nego gubitak središta*. Ona igra bez sigurnosti.« ⁵³

Sхватimo li da za Derridu prevladavanje metafizike nije njezina abolicija nego ograničavanje, nećemo se iznenaditi ako nađemo da on ne odbacuje jednostavno prvu interpretaciju interpretacije da bi afirmirao drugu. On misli da je glupo govoriti o izboru između njih i govori umjesto toga da ih treba živjeti istovremeno i pokušati pronaći njihov zajednički temelj. ⁵⁴ Jer, »uvijek će postojati rabini i pjesnici. I dvije interpretacije interpretacije.« ⁵⁵ »Rabinska« hermeneutika je doista kao metafizika u Kantovoj dijalektici: to je projekt koji ne možemo ni ostvariti ni napustiti.

No, hermeneutički obrat je i u svom nostalgičkom i ničeanском modusu priznanje da apsolutno znanje nije dano u našim kartama. Ono je napuštanje potrage za izvjesnošću kao i kartezijanskih (utemeljiteljskih)

⁵⁰ Isto, str. 67. Rečenica je navedena iz Jabès-a.

⁵¹ »Structure, Sign, and Play«, str. 292. Za Derridu igra je više nešto što nam se dešava nego što mi činimo. To je stalno odnošenje znakova, uključujući stvari, s jedne točke na drugu bez ikakve privilegirane točke u središtu ili na izvoru. Za pokušaj suprotstavljanja raširenim krivim čitanjima ove teme vidi moj tekst »Deconstruction and Christian Cultural Theory: An Essay on Appropriation«, u: *Pledges of Jubiles*, ur. Lambert Zuidervaart i Henry Luttikhuisen, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1955.

⁵² »Edmond Jabès«, str. 68.

⁵³ »Structure, Sign, and Play«, str. 292.

⁵⁴ »Structure, Sign, and Play«, str. 293.

⁵⁵ »Edmond Jabès«, str. 67.

i hegelijanskih (totalizirajućih) strategija njegova postizanja. No, to je isto tako istinito i za Heideggera i Gadamera. Čak ako su neki hermeneutički okreti oštrij, a time i radikalniji nego drugi, ne bismo trebali izgubiti pogled za zajednički temelj koji ujedinjuje hermeneutičke tradicije kao alternativne onim epistemologijama koje teže lociranju znanja u nekoj alfa i omega točki iza interpretacije.

Odabrana bibliografija o epistemologiji po temama

[Sastavljeno prema izvorniku uz minimalne prilagodbe, ispravke i ažuriranje podataka. Za domaća izdanja pojedinih naslova v. bibliografiju u Dodatku. (nap. prir.)]

Skepticizam (Michael Williams)

- Annas, Julia & Jonathan Barnes, *The Modes of Scepticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- Ayer, A. J., *The Problem of Knowledge* (London: Pelican, 1976).
- BonJour, Laurence, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).
- Burnyeat, M. F. (ur.), *The Skeptical Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1983).
- Fogelin, Robert, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification* (Princeton: Princeton University Press, 1994).
- Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life* (Oxford: Blackwell, 1995).
- Hankinson, R. J., *The Sceptics* (London: Routledge, 1995).
- Nozick, Robert, *Philosophical Explanations* (Oxford: Oxford University Press, 1981).
- Popkin, Richard, *Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley: University of California Press, 1979).
- Strawson, P. F., *Skepticism and Naturalism: Some Varieties* (London: Methuen, 1985).
- Stroud, Barry, *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- , »Skepticism and the Possibility of Knowledge«, *Journal of Philosophy* (1984): 550.
- , »Understanding Human Knowledge in General«, u: Marjorie Clay & Keith Lehrer (ur.), *Knowledge and Skepticism* (Boulder, CO: Westview Press, 1989).
- Williams, Bernard, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (Harmondsworth: Pelican, 1978).
- Williams, Michael, *Unnatural Doubts* (Princeton: Princeton University Press, 1996).
- , »Understanding Human Knowledge Philosophically«, *Philosophy and Phenomenological Research* (1996).
- , »Scepticism Without Theory«, *Review of Metaphysics* (1988).

Realizam i objektivnost (Paul Moser)

- Alston, William P., »Epistemic Circularity«, u: Alston, *Epistemic Justification* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).
- , *The Reliability of Sense Perception* (Ithaca: Cornell University Press, 1993).
- , *A Realist Conception of Truth* (Ithaca: Cornell University Press, 1996).
- Cornman, James, *Skepticism, Justification, and Explanation* (Dordrecht: Reidel, 1980).
- Davidson, Donald, »A Coherence Theory of Truth and Knowledge«, u: Dieter Henrich (ur.), *Kant oder Hegel* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1983).
- Devitt, Michael, *Realism and Truth* (Oxford: Blackwell, 1984).
- Foley, Richard, *Working Without a Net* (New York: Oxford University Press, 1993).
- Fumerton, Richard, *Metaepistemology and Skepticism* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1995).
- Goldman, Alan, *Empirical Knowledge* (Berkeley: University of California Press, 1988).
- Lycan, William, *Judgement and Justification* (New York: Cambridge University Press, 1988).
- Moser, Paul K., *Knowledge and Evidence* (New York: Cambridge University Press, 1989).
- , »A Dilemma for Internal Realism«, *Philosophical Studies* 59 (1990): 101-6.
- , *Philosophy after Objectivity* (New York: Oxford University Press, 1993).
- , »Beyond Realism and Idealism«, *Philosophia* 23 (1994): 271-88.
- Moser, Paul K. & David Yandell, »Against Naturalizing Rationality«, *Protosociology* 8/9 (1996): 81-96.
- Putnam, Hilary, *The Many Faces of Realism* (LaSalle, IL: Open Court, 1987).
- Quine, W. V. O., *Word and Object* (Cambridge, MA: MIT Press, 1960).
- , »The Nature of Natural Knowledge«, u: S. Guttenplan (ur.), *Mind and Language* (Oxford: Clarendon Press, 1975).
- , »Things and Their Place in Theories«, u: Quine, *Theories and Things* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981).
- Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).
- , *Contingency, Irony, and Solidarity* (New York: Cambridge University Press, 1989).
- , »Antirepresentationalism, Ethnocentrism, and Liberalism«, u: Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1* (New York: Cambridge University Press, 1991).
- , »Putnam and the Relativist Menace«, *The Journal of Philosophy* 90 (1993): 443-61.

Što je znanje? (Linda Zagzebski)

- Alston, William P., *Epistemic Justification* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).
- BonJour, Laurence, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).

- Chisholm, Roderick, *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966; 2. izd. 1977; 3. izd. 1989).
- Craig, Edward, *Knowledge and the State of Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1990).
- Fogelin, Robert, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification* (New York: Oxford University Press, 1994).
- Gettier, Edmund, »Is Justified True Belief Knowledge?« *Analysis* 23 (1963): 121-3.
- Goldman, Alvin, »A Causal Theory of Knowing«, *Journal of Philosophy* 64 (1967): 357-72.
- , *Epistemology and Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).
- Klein, Peter, »A Proposed Definition of Propositional Knowledge«, *Journal of Philosophy* 67 (1971): 471-82.
- Kornblith, Hilary (ur.), *Naturalizing Epistemology*, 2. izd. (Cambridge, MA: MIT Press, 1994).
- Lehrer, Keith, *Theory of Knowledge* (Boulder, CO: Westview Press, 1990).
- Moser, Paul K., *Knowledge and Evidence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- Plantinga, Alvin, *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Pollock, John, *Contemporary Theories Of Knowledge* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1986).
- Sosa, Ernest, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- Zagzebski, Linda T., »The Inescapability of Gettier Problems«, *Philosophical Quarterly* 44, no. 174 (1994): 65-73.
- , *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Fundacionalizam i koherentizam (Laurence Bonjour)

- Alston, William P., *Epistemic Justification* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).
- Audi, Robert, *The Structure of Justification* (New York: Cambridge University Press, 1993).
- Bender, John (ur.), *The Current State of the Coherence Theory* (Dordrecht: Kluwer, 1989).
- Blanshard, Brand, *The Nature of Thought* (London: Allen & Unwin, 1939).
- Bonjour, Laurence, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).
- Butchvarov, Panayot, *The Concept of Knowledge* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970).
- Chisholm, Roderick, *The Foundations of Knowing* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).
- , *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966; 2. izd. 1977; 3. izd. 1989).

- Davidson, Donald, »A Coherence Theory of Truth and Knowledge«, u: Dieter Henrich (ur.), *Kant oder Hegel* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1983).
- Haack, Susan, *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology* (Oxford: Blackwell, 1993).
- Lehrer, Keith, *Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 1974).
- , *Theory of Knowledge* (Boulder, CO: Westview 1990).
- Moser, Paul K., *Knowledge and Evidence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- Quinton, Anthony, *The Nature of Things* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973).
- Rescher, Nicholas, *The Coherence Theory of Truth* (Oxford: Oxford University Press, 1973).
- , »Foundationalism, Coherentism, and the Idea of Cognitive Systematization«, *Journal of Philosophy* 71 (1974): 695-708.
- , *Methodological Pragmatism* (New York: New York University Press, 1977).
- Sellars, Wilfrid, »Empiricism and the Philosophy of Mind«, repr. u: Sellars, *Science, Perception and Reality* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963).
- , »Givenness and Explanatory Coherence«, *Journal of Philosophy* 70 (1973): 612-24.
- , »Some Reflections on Language Games«, repr. u: Sellars, *Science, Perception and Reality* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963).
- Sosa, Ernest, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Internalizam i eksternalizam (Ernest Sosa)

- Alston, W. P., »An Internalist Externalism«, u: *Epistemic Justification* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).
- BonJour, L., *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), osob. poglavlje 3.
- Foley, R., *Working Without a Net: A Study of Egocentric Epistemology* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Fumerton, R., *Metaepistemology and Skepticism* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1995).
- Goldman, A., *Epistemology and Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).
- Greco, J., »Internalism and Epistemically Responsible Belief«, *Synthese* 85 (1990): 245-77.
- Kornblith, H., »How Internal Can You Get?« *Synthese* 74 (1988): 313-27.
- Lehrer, K., »Externalism and Epistemology Naturalized«, *Theory of Knowledge*, 8. poglavlje (Boulder, CO: Westview, 1990).
- Moser, P., *Knowledge and Evidence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- Plantinga, A., *Warrant: the Current Debate* (Oxford: Oxford University Press, 1993), osobito poglavlja 1-3.
- Sosa, E., »Reflective Knowledge in the Best Circles«, *Journal of Philosophy* 94 (1997).

Naturalizam u epistemologiji
(Richard Feldman i Hilary Kornblith)

- Armstrong, D. M., *Belief, Truth and Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).
- Cerniak, Christopher, *Minimal Rationality* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986).
- Dretske, Fred, *Knowledge and the How of Information* (Cambridge, MA: MIT Press, 1981).
- Gettier, Edmund, »Is Justified True Belief Knowledge?« *Analysis* 23 (1963): 121-3.
- Goldman, Alvin, »Epistemic Folkways and Scientific Epistemology«, repr. u: *Naturalized Epistemology*, 2. izd., ur. Hilary Kornblith (Cambridge, MA: MIT Press, 1994).
- , »Epistemics: The Regulative Theory of Cognition«, *The Journal of Philosophy* 75 (1978): 509-23.
- , »Naturalistic Epistemology and Reliabilism«, u: *Midwest Studies in Philosophy* XIX, ur. Peter A. French et al. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994).
- , *Epistemology and Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).
- , *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).
- Harman, Gilbert, *Change in View: Principle of Reasoning* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986).
- Haack, Susan, *Evidence and Inquiry* (Oxford: Cambridge University Press, 1993).
- Kitcher, Philip, »The Naturalists Return«, *Philosophical Review* 101 (1992): 53-114.
- Kornblith, Hilary, *Inductive Inference and Its Natural Ground: An Essay in Naturalized Epistemology* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993).
- (ur.), *Naturalizing Epistemology*, 2. izd. (Cambridge, MA: MIT Press, 1994).
- , »Natural Epistemology and Its Critics«, *Philosophical Topics* 23 (1995): 237-55.
- Lycan, William, *Judgement and Justification* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- Plantinga, Alvin, *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Quine, W. V. O., *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1993).
- Sosa, Ernest, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- Stein, Edward, *Without Good Reason: The Rationality Debate in Philosophy and Cognitive Science* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
- Stich, Stephen, *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation* (Cambridge, MA: MIT Press, 1990).
- & Richard Nisbett, »Justification and the Psychology of Human Reasoning«, *Philosophy of Science* 47 (1980): 188-202.

Kontekstualizam (Keith DeRose)

- Annis, David, »A Contextualist Theory of Epistemic Justification«, *American Philosophical Quarterly* 15 (1978): 213-19.
- Cohen, Stewart, »How to be a Fallibilist«, *Philosophical Perspectives* 2 (1988): 91-123.
- DeRose, Keith, »Contextualism and Knowledge Attributions«, *Philosophical and Phenom-enological Research* 52 (1992): 913-29.
- , »Solving the Skeptical Puzzle«, *Philosophical Review* 104 (1995): 1-52.
- Hambourger, Robert, »Justified Assertion and the Relativity of Knowledge«, *Philosophical Studies* 51 (1987): 241-69.
- Lewis, David, »Scorekeeping in a Language Game«, *Journal of Philosophical Logic* 8 (1979): 339-59, osobito Example 6, »Relative Modality«, str. 354-5.
- , »Elusive Knowledge«, *Australasian Journal of Philosophy* 74 (1996): 549-67.
- Schiffer, Stephen, »Contextualist Solutions to Scepticism«, *Proceedings of the Aristotelian Society* 96 (1996): 249-61.
- Unger, Peter, *Philosophical Relativity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).
- , »The Cone Model of Knowledge«, *Philosophical Topics* 14 (1986): 125-78.
- Williams, Michael, *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism* (Cambridge, MA: Blackwell, 1991).

Racionalnost (Keith Lehrer)

- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, engl. prev. David Ross (Oxford: Oxford University Press, 1991).
- , *On the Soul*, engl. prev. W. S. Hett (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).
- Audi, Robert, *Belief, Justification and Knowledge* (Belmont, CA: Wadsworth, 1988).
- Baccarini, Elvio, »Rational Consensus and Coherence Methods in Ethics«, *Grazer Philosophische Studien* 40 (1991): 151-9.
- Baird, Davis, »Lehrer-Wagner Consensual Probabilities Do Not Adequately Summarize the Available Information«, *Synthese* 62 (1985): 47-62.
- Baker, Lynne Rudder, *Saving Belief* (Princeton: Princeton University Press, 1987).
- Bartlett, Steven (ur.), *Reflexivity: A Source-Book in Self-Reference* (New York: Elsevier Science, 1992).
- Bender, John W. (ur.), *The Current State of the Coherence Theory* (Boston: Kluwer, 1989).
- Black, Max, »Self-Supporting Inductive Arguments«, *Journal of Philosophy* 55 (1958): 718-25.
- BonJour, Laurence, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).
- Braaten, Jane, »Rational Consensual Procedure: Argumentation or Weighted Averaging«, *Synthese* 71 (1987): 347-53.
- Brown, Harold I., *Rationality* (London: Westview Press).

- Chisholm, Roderick, *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966; 2. izd. 1977; 3. izd. 1989).
- Christiano, Thomas, »Freedom, Consensus, and Equality in Collective Decision Making«, *Ethics* 101 (1990): 151-81.
- Cohen, Jonathan L., *The Provable and Probable* (Oxford, Clarendon Press, 1977).
- Cohen, Stewart, »Justification and Truth«, *Philosophical Studies* 46 (1984): 279-95.
- Descartes, Rene, *First Meditation*, engl. prev. J. Cottingham et al., *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- De Sousa, Ronald, *The Rationality of Emotion* (Cambridge, MA: MIT Press, 1987).
- Dretske, Fred, *Knowledge and the Flow of Information* (Cambridge, MA: MIT Press, 1981).
- Feigl, Herbert, »On the Vindication of Induction«, *Philosophy of Science* 28 (1961): 212-16.
- Foley, Richard, *A Theory of Epistemic Rationality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987).
- Forrest, Peter, »The Lehrer-Wagner Theory of Consensus and the Zero Weight Problem«, *Synthese* 62 (1985): 75-8.
- Gauthier, David, *Morals By Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
- Gibbard, Allan, *Wise Choices, Apt Feelings* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).
- Goldman, Alvin, *Epistemology and Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).
- Harman, Gilbert, *Change in View* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986).
- Heil, John, »Believing Reasonably«, *Nous* 26 (1992): 47-62.
- Holton, Richard, »Deciding to Trust, Coming to Believe«, *Australasian Journal of Philosophy* 72 (1994): 63-76.
- Hume, David, *A Treatise Of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1978).
- Jeffrey, Richard, *The Logic of Decision* (New York: McGraw-Hill, 1965).
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, engl. prev. Norman Kemp Smith (New York: The Humanities Press, 1950).
- Klein, Peter, *Certainty: A Refutation of Scepticism* (Oxford: Clarendon Press, 1984).
- Kordig, Carl, »Self Reference and Philosophy«, *American Philosophical Quarterly* 20 (1983): 207-16.
- Lehrer, Adrienne & Keith Lehrer, »Fields, Networks and Vectors«, u: F. Palmer (ur.), *Grammar and Meaning* (New York: Cambridge University Press, 1995).
- Lehrer, Keith, *Metamind* (Oxford: Clarendon Press, 1990).
- , *Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge and Autonomy* (Oxford: Clarendon Press, 1997).
- Lehrer, Keith & Carl Wagner, *Rational Consensus in Science and Society* (Dordrecht: Reidel, 1981).
- Levi, Isaac, »Consensus as Shared Agreement and Outcome of Inquiry«, *Synthese* 62 (1985): 3-12.

- Moser, Paul K., *Knowledge and Evidence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- Nozick, Robert, *Philosophical Explanation* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981).
- Plantinga, Alvin, *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Pollock, John, *Contemporary Theories of Knowledge* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1986).
- Reichenbach, Hans, »On the Justification of Induction«, *Journal of Philosophy* 37 (1940): 97-103.
- Rescher, Nicholas, *Pluralism: Against the Demand for Consensus* (New York: Oxford University Press, 1993).
- Roth, Michael & Glenn Ross, *Doubling: Contemporary Perspectives on Skepticism* (Boston: Kluwer, 1992).
- Schmidtz, David, *The Limits of Government* (Boulder, CO: Westview Press, 1991).
- , *Rational Choice and Moral Agency* (Princeton: Princeton University Press, 1995).
- Shafir, E. & A. Tversky, »Thinking Through Uncertainty: Nonconsequential Reasoning and Choice«, *Cognitive Psychology* 24 (1992): 449-74.
- Simon, Herbert, *Reason in Human Affairs* (Stanford: Stanford University Press, 1983).
- Sosa, Ernest, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- Suber, Peter, »A Bibliography of Works on Reflexivity«, u: Peter Suber (ur.), *Self-Reference* (Dordrecht: Nijhoff, 1987).
- Swain, Marshall, *Reasons and Knowledge* (Ithaca: Cornell University Press, 1981).
- Van Cleve, James, »Foundationalism, Epistemic Principles and the Cartesian Circle«, *The Philosophical Review* 88 (1979): 55-91.

Opazajna spoznaja (William Alston)

- Alston, William P., *The Reliability of Sense Perception* (Ithaca: Cornell University Press, 1993).
- Bender, John W. (ur.), *The Current State of the Coherence Theory* (Boston: Kluwer, 1989).
- BonJour, Laurence, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).
- Broad, C. D., *Scientific Thought* (London: Routledge & Kegan Paul, 1923).
- , *The Mind and Its Place in Nature* (London: Routledge & Kegan Paul, 1925).
- Chisholm, Roderick M., »The Problem of Empiricism«, *Journal of Philosophy* XLV (1948).
- , *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966; 2. izd. 1977; 3. izd. 1989).
- Davidson, Donald, »A Coherence Theory of Truth and Knowledge«, u: Ernest LePore (ur.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Oxford: Blackwell, 1986).

- Dretske, Fred I., *Seeing and Knowing* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969).
- Ginet, Karl, *Knowledge, Perception, and Memory* (Dordrecht: D. Reidel, 1975).
- Goldman, Alvin I., »Discrimination and Perceptual Knowledge«, *Journal of Philosophy* 73 (1976).
- , »What is Justified Belief?«, *Journal of Philosophy* 73 (1979).
- , *Epistemology and Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).
- Jackson, Frank, *Perception: A Representative Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- Lewis, C. I., *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, IL: Open Court, 1946).
- Lovejoy, Arthur O., *The Revolt Against Dualism* (La Salle, IL: Open Court, 1930).
- Moore, G. E., *Philosophical Studies* (London: Routledge & Kegan Paul, 1922).
- , *Some Main Problems of Philosophy* (London: Allen & Unwin, 1953).
- Moser, Paul K., *Knowledge and Evidence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- Pollock, John L., *Knowledge and Justification* (Princeton: Princeton University Press, 1974).
- Price, H. H., *Perception* (London, Methuen, 1932).
- Russell, Bertrand, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* (Chicago: Open Court, 1914).
- , *Mysticism and Logic* (London: Allen & Unwin, 1917).
- Swartz, Robert J. (ur.), *Perceiving, Sensing, and Knowing* (Garden City, NY: Doubleday, 1965).
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, engl. prev. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1953).

Apriorna spoznaja (George Bealer)

- Bealer, George, »The Philosophical Limits of Scientific Essentialism«, *Philosophical Perspectives* 1 (1987): 289-365.
- , »The Incoherence of Empiricism«, *The Aristotelian Society, Supplementary Volume*, vol. 66 (1992): 99-138. Repr. u: *Rationality and Naturalism*, S. Wagner & R. Warner (ur.) (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993).
- , »A Prior Knowledge and the Scope of Philosophy«, *Philosophical Studies* 91 (1996): 121-42.
- , »On the Possibility of Philosophical Knowledge«, The Fourth Annual *Philosophical Perspectives* Lecture, *Philosophical Perspectives* 10 (1996): 1-34.
- , »A Theory of Concepts and Concept Possession«, *Proceedings of the Tenth Annual SOFLA Conference*, Enrique Villanueva (ur.), Atascadero: Ridgeview, u tisku.
- [Usp. sada *Concepts*, Enrique Villanueva (ed.), *Philosophical Issues*, vol. 9, *Proceedings of the 1997 Sociedad filosófica Ibero Americana*, 1998, pp. 261-301, (dod. prir.)]

- , *Philosophical Limits of Science* (Oxford: Oxford University Press, u pripremi).
[Još neobjavljeno; usp. najčešće citiranu studiju autora: »Philosophical Limits of Scientific Essentialism«, u: *Philosophical Perspectives*, vol. 11, 1987, pp. 289-365, (dod. prir.)]
- BonJour, Lawrence, »A Rationalist Manifesto«, *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. Vol. 18 (1992): 53-88.
- , »Toward a Moderate Realism«, *Philosophical Topics* 23 (1995): 47-78.
- , *In Defense of Pure Reason* (New York: Cambridge, 1997).
- Casullo, Albert, *A Priori Knowledge*. International Research Library of Philosophy (Hanover, Vermont: Dartmouth Publishing Company).
- Chisholm, Roderick, *Theories of Knowledge* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989), poglavlje 4.
- DePaul, Michael & William Ramsey (ur.), *Proceedings of The Notre Dame Intuition Conference* (Totowa: Rowman and Littlefield, 1997).
- Gödel, Kurt, »What Is Cantor's Continuum Problem?«, *Collected Works*, vol. II, Solomon Feferman et al. (ur.) (New York: Oxford, 1990), 254-70.
- , »Some Basic Theorems on the Foundations of Mathematics and Their Implications«, *Collected Works*, vol. III, Solomon Feferman et al. (ur.) (New York: Oxford, 1995), 304-23.
- Goldman, Alvin & Joel Pust, »Philosophical Theory and Intuitional Evidence«, u: DePaul & Ramsey (ur.), 1997.
- Katz, Jerrold, *The Metaphysics of Meaning* (Boston: MIT Press, 1990).
- , *Realistic Rationalism* (Boston: MIT Press, 1998).
- , »Analyticity, Necessity, and the Epistemology of Semantics«, *Philosophy and Phenomenological Research* LVI, 1, March 1997: 1-28.
- Kitcher, Philip, *The Nature of Mathematical Knowledge* (New York: Oxford University Press, 1983).
- Kripke, Saul, »Naming and Necessity«, u: *Semantics of Natural Language*, Davidson & Harman (ur.) (Dordrecht: Reidel, 1972), 253-355 i 763-9. Repr.: *Naming and Necessity* (Cambridge, MA: Harvard, 1980).
- Moser, Paul (ur.), *A Priori Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 1987).
- Peacocke, Christopher, »How are A Priori Truths Possible«, *European Journal of Philosophy* 1 (1993): 175-99.
- Quine, W. V., »Two Dogmas of Empiricism«, *From a Logical Point of View* (Cambridge, MA: Harvard, 1953), str. 20-46.
- Sosa, Ernest, »Minimal Intuition«, u: DePaul & Ramsey (ur.), 1997.
- Warner, Richard, »Why is Logic A Priori?« *The Monist* 72, 1 (1989): 40-51.

Moralna spoznaja (Robert Audi)

- Annis, David, »A Contextualist Theory of Epistemic Justification«, *American Philosophical Quarterly* 15 (1978): 213-19.
- Audi, Robert, *Moral Knowledge and Ethical Character* (Oxford: Oxford University Press, 1997).
- , *The Structure of Justification* (New York: Cambridge University Press, 1993).

- Brandt, Richard B., *A Theory of Good and Right* (Oxford: Oxford University Press, 1979).
- Brink, David, *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (New York: Cambridge University Press, 1989).
- Butchvarov, Panayot, *Skepticism in Ethics* (Bloomington: Indiana University Press, 1989).
- Copp, David & David Zimmerman (ur.), *Morality, Reason, and Truth: New Essays on the Foundations of Ethics* (Totowa, NJ: Rowan and Littlefield, 1985).
- Dancy, Jonathan, *Moral Reasons* (Oxford: Blackwell, 1993).
- Depaul, Michael R., *Balance and Refinement: Beyond Coherence Methods of Moral Inquiry* (New York: Routledge, 1993).
- Ewing, A. C., *Ethics* (New York: Macmillan, 1947).
- Follesdal, Dagfinn (ur.), »Justification in Ethics«, u: *The Monist* 76, no. 3 (1993).
- Gert, Bernard, *Morality* (New York: Oxford University Press, 1988).
- Gewirth, Alan, *Reason and Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).
- Gibbard, Allan, *Wise Choices, Apt Feelings* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).
- Goldman, Alan, *Moral Knowledge* (New York: Routledge, 1988).
- Hare, R. M., *Essays in Ethical Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1989).
- Harman, Gilbert, *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics* (New York: Oxford University Press, 1977).
- Holmgren, Margaret, »Wide and Narrow Reflective Equilibrium«, *Canadian Journal of Philosophy* 19 (1989): 43-60.
- Mackie, J. L., *Ethics: Inventing Right and Wrong* (New York: Penguin, 1977).
- McNaughton, David, *Moral Vision: An Introduction to Moral Theory* (Cambridge, MA: Blackwell, 1988).
- Moore, G. E., *Principia Ethica* (London: Cambridge University Press, 1903).
- Odegard, D. (ur.), *Ethics and Justification* (Edmonton, Can.: Academic Printing and Publishing, 1988).
- Ross, W. D., *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 1930).
- Russell, Bruce, »Two Forms of Moral Skepticism«, u: *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*, ur. Louis Pojman (Belmont, CA: Wadsworth, 1989).
- Sayre-McCord, Geoffrey (ur.), *Essays on Moral Realism* (Ithaca: Cornell University Press, 1988).
- Sencerz, Stefan, »Moral Intuitions and Justification in Ethics«, *Philosophical Studies* 50 (1986): 77-95.
- Sosa, Ernest, »Knowledge and Intellectual Virtue« i »Reliabilism and Intellectual Virtue«, oboje u: *Knowledge in Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- Sinnot-Armstrong, Walter & Mark Timmons (ur.), *Moral Knowledge?* (New York: Oxford University Press, 1996).
- Thomson, Judith Jarvis, *The Realm of Rights* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).

- Timmons, Mark (ur.), Spindel Conference 1990: Moral Epistemology, *Southern Journal of Philosophy* 29, supplement (1990).
- Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana Press, 1985).
- Zagzebski, Linda, *Virtues of the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Epistemologija religije (Nicholas Wolterstorff)

- Alston, William P., *Perceiving God* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).
- Audi, Robert i William Wainwright, *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment* (Ithaca: Cornell University Press, 1986).
- Bouwsma, O. K., *Without Proof or Evidence*, ur. J. L. Craft i R. E. Hustwit (Lincoln: University of Nebraska Press, 1984).
- Clark, Kelly, *Return to Reason* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1990).
- Phillips, D. Z., *Belief, Change, and Forms of Life* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1986).
- , *Faith after Foundationalism* (New York: Routledge, 1988).
- , *Religion Without Explanation* (Oxford: Blackwell, 1976).
- , *Wittgenstein and Religion* (New York: St. Martin's Press, 1993).
- Plantinga, Alvin, *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Plantinga, Alvin & Nicholas Wolterstorff, *Faith and Rationality* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1983).
- Wittgenstein, Ludwig, *Wittgenstein's Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ur. Cyril Barrett (Berkeley: University of California Press, n.d.).
- Wolterstorff, Nicholas, *Divine Discourse* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- , *John Locke and the Ethics of Belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- Zagzebski, Linda (ur.), *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1993).
- , *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Feministička epistemologija (Helen E. Longino)

- Addelson, Kathryn, »The Man of Professional Wisdom«, u: Sandra Harding i Merrill Hintikka, *Discovering Reality* (Dordrecht: Reidel, 1983).
- Alcoff, Linda & Elizabeth Potter, *Feminist Epistemologies* (New York: Routledge, 1993).
- Anderson, Elizabeth, »Feminist Epistemology: An Interpretation and Defence«, *Hypatia* 10 (1995): 50-84.
- , »Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology«, *Philosophical Topics* 23 (1996): 27-58.

- Antony, Louise, »Sisters, Please, I'd Rather Do It Myself: A Defense of Individualism in Feminist Epistemology«, *Philosophical Topics* 23 (1996): 59-94.
- & Charlotte Witts (ur.), *A Mind of One's Own* (Boulder, CO: Westview Press, 1993).
- Baier, Annette, »Cartesian Persons«, u: *Postures of the Mind* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985).
- Belenky, Mary F., Blythe Clinchy, Nancy Goldberger & Jill Tarule, *Women's Ways of Knowing* (New York: Basic Books, 1986).
- Bergin, Lisa, »Communicating Knowledge Across Epistemic Difference«, doktorska disertacija, Dept. of Philosophy, University of Minnesota.
- Bordo, Susan, *The Flight to Objectivity* (Albany: State University of New York Press, 1987).
- Collins, Patricia Hill, *Black Feminist Thought* (Boston: Unwin Hyman, 1990).
- Code, Lorraine, *What Can She Know?* (Ithaca: Cornell University Press, 1991): 250-62.
- , *Rhetorical Spaces* (Ithaca: Cornell University Press, 1995).
- Duran, Jane, *Toward a Feminist Epistemology* (Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1991).
- Gilligan, Carol, *In a Different Voice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).
- Grasswick, Heidi, »Knowers as Individuals-in-Community«, doktorska disertacija, Dept. of Philosophy, University of Minnesota, 1996.
- [Usp. sada »Individuals-in-Communities: The Search for a Feminist Model of Epistemic Subjects«, in: *Hypatia* Vol. 19 (3) 2004: 85-120, (dod. prir.)]
- Haack, Susan, »Epistemological Reflections of an Old Feminist«, *Reason Papers* 18 (1993): 31-43.
- , »Science as Social – Yes and No«, u: Lynn Hankinson Nelson & Jack Nelson (ur.), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science* (Boston: Kluwer, 1996).
- Haraway, Donna, »Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives«, *Feminist Studies* 14 (1988): 575-600.
- Harding, Sandra, *Whose Science? Whose Knowledge?* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).
- , »What is Strong Objectivity?« u: Linda Alcoff & Elizabeth Potter (ur.), *Feminist Epistemologies* (New York: Routledge, 1993).
- & Merrill Hintikka (ur.), *Discovering Reality* (Dordrecht: Reidel, 1983).
- Hare-Mustin, Rachel & Jean Maracek (ur.), *Making a Difference: Psychology and the Construction of Gender* (New Haven: Yale University Press, 1990).
- Hartsock, Nancy, »The Feminist Standpoint: Toward a Materialist Feminism«, u: Sandra Harding & Merrill Hintikka (ur.), *Discovering Reality* (Dordrecht: Reidel, 1983).
- Jaggar, Alison, »Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology«, u: Alison Jaggar & Susan Bordo (ur.), *Gender/Body/Knowledge* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1989).
- & Susan Bordo (ur.), *Gender/Body/Knowledge* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1989).

- Keller, Evelyn F., *A Feeling for the Organism* (New York: W. H. Freeman, 1983).
- , *Reflections on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press, 1985).
- Lennon, Kathleen, »Feminist Epistemology as a Local Epistemology«, *Proceedings of the Aristotelian Society Supplement* LXXI (1997): 37-54.
- & Margaret Whitford (ur.), *Knowing the Difference* (New York: Routledge, 1994).
- Lloyd, Elisabeth, »Objectivity and the Double Standard for Feminist Epistemologists«, *Synthese* 104 (1995): 351-81.
- Lloyd, Genevieve, *The Man of Reason* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).
- Longino, Helen E., *Science as Social Knowledge* (Princeton: Princeton University Press, 1990).
- , »Reason, Passion and Dialogue in Feminist Philosophy«, u: Donna Stanton & Abigail Stewart (ur.), *Feminisms in the Academy* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994).
- , »In Search of Feminist Epistemology«, *Monist* 77 (1994).
- , »Cognitive and Non-Cognitive Values in Science: Rethinking the Dichotomy«, u: Lynn Hankinson Nelson & Jack Nelson (ur.), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science* (Boston: Kluwer, 1996).
- , »Feminist Epistemology as a Local Epistemology«, *Proceedings of the Aristotelian Society supplement* LXXI (1997): 19-36.
- Lugones, Maria, »Playfulness, 'World'-Traveling, and Loving Perception«, *Hypatia* 2 (1987): 3-19.
- Monist* 77, no. 4, »Feminist Epistemology – For and Against«, Poseban svezak o feminističkoj epistemologiji, ur. Susan Haack, 1994.
- Nelson, Lynn Hankinson, *Who Knows: From Quine to Feminist Empiricism* (Philadelphia: Temple University Press, 1990).
- , »Epistemological Communities«, u: Linda Alcoff & Elizabeth Potter, *Feminist Epistemologies* (New York: Routledge, 1993).
- & Jack Nelson (ur.), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science* (Boston: Kluwer, 1996).
- Nicholson, Linda (ur.), *Feminism/Postmodernism* (New York: Routledge, 1990).
- Rolin, Kristina, »Gender, Emotion, and Epistemic Values in High Energy Physics«, doktorska disertacija, Dept. of Philosophy, University of Minnesota, 1996.
- [Usp. sada Kristina Rolin, »Can gender ideologies influence the practice of the physical sciences?« u: *Perspectives on Science: Historical, Philosophical, Social* 7 (4) 1999: 510-533., (dod. prir.)]
- Rooney, Phyllis, »Gendered Reason: Sex Metaphor and Conceptions of Reason«, *Hypatia* 6 (1991): 77-103.
- , »Rationality and the Politics of Gender Difference«, *Metaphilosophy* 26 (1995): 22-45.
- , »Methodological Issues in the Construction of Gender as a Meaningful Variable in Scientific Studies of Cognition«, u: David Hull, Mickey Forbes & Richard Burian (ur.), *PSA 1994*, vol. 2, Philosophy of Science Association, East Lansing, MI, 1995.

- Rose, Hilary, *Love, Power and Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1994).
- Scheman, Naomi, »Though This Be Method, Yet There Is Madness in It«, u: Louise Antony & Charlotte Witts (ur.), *A Mind of One's Own* (Boulder, CO: Westview Press, 1993).
- , *Engendering* (New York: Routledge, 1995).
- Smith, Dorothy, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* (Boston: Northeastern University Press, 1988).
- , *The Conceptual Practices of Power* (Boston: Northeastern University Press, 1991).
- Solomon, Miriam, »Situated Knowledge«, referat na simpoziju: American Philosophical Association, Eastern Division, Meetings, Atlanta, GA, 28. 12. 1996.
- , »Social Empiricism«, *Nous* 28 (1994).
- , »Toward a More Social Epistemology«, u: Frederick Schmitt (ur.), *Socializing Epistemology* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994).
- Wylie, Alison, »Doing Philosophy as a Feminist«, *Philosophical Topics* 23 (1996): 345-58.

Socijalna epistemologija (Frederick Schmitt)

[Za opsežnu bibliografiju iz socijalne epistemologije v. pod Schmitt, *Socializing Epistemology*.]

- Adler, Jonathan, »Testimony, Trust, *Knowing*«, *Journal of Philosophy* 91 (1994): 264-75.
- Alston, William P., »Belief-forming Practices and the Social«, u: Schmitt (ur.), *Socializing Epistemology*.
- Brown, J. R. (ur.), *The Rational and the Social* (London: Routledge, 1989).
- Coady, C. A. J., *Testimony: A Philosophical Study* (Oxford: Oxford University Press, 1992).
- Craig, Edward, *Knowledge and the State of Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1990).
- Foley, Richard, »Egoism in Epistemology«, u: Schmitt (ur.), *Socializing Epistemology*.
- Fuller, Steve, »Recent Work on Social Epistemology«, *American Philosophical Quarterly* 33 (1996): 149-66.
- Gibbard, Allan, *Wise Choices, Apt Feelings* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).
- Gilbert, Margaret, *On Social Facts* (London: Routledge, 1989).
- Goldman, Alvin I., *Epistemology and Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).
- , *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).
- Kitcher, Philip, »The Division of Cognitive Labor«, *Journal of Philosophy* 87 (1990): 5-22.

- Kornblith, Hilary, *Inductive Inference and Its Natural Ground: An Essay in Naturalistic Epistemology* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993).
- Lehrer, Keith, *Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge and Autonomy* (Oxford: Clarendon Press, 1997).
- & Carl Wagner, *Rational Consensus in Science and Society* (Dordrecht: Reidel, 1981).
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2 vols., ur. A. C. Fraser (New York: Dover, 1959).
- Loewer, Barry (ur.), *Synthese*, Special Issue on Consensus, 62 (1985).
- Longino, Helen E., *Science as Social Knowledge* (Princeton: Princeton University Press, 1990).
- Malital, B. & A. Chakrabharti (ur.), *Knowing from Words* (Dordrecht: Kluwer, 1995).
- McMullin, Ernan (ur.), *The Social Dimensions of Science* (South Bend, IN: Notre Dame University Press, 1992).
- Plantinga, Alvin, *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Rescher, Nicholas, *Pluralism: Against the Demand for Consensus* (New York: Oxford University Press, 1993).
- Ruben, David-Hillel, *The Metaphysics of the Social World* (London: Routledge, 1985).
- Schmitt, Frederick F. (ur.), *Synthese*, Special Issue on Social Epistemology, 73 (1987).
- , »Justification, Sociality, and Autonomy«, *Synthese* 73 (1987): 43-86.
- , *Knowledge and Belief* (London: Routledge, 1992).
- (ur.), *Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994).
- , »The Justification of Group Belief«, u: Schmitt (ur.), *Socializing Epistemology*.
- , »Socializing Epistemology: An Introduction Through Two Sample Issues«, u: Schmitt (ur.), *Socializing Epistemology*.
- Searle, John R., *The Construction of Social Reality* (New York: Free Press, 1995).
- Welbourne, Michael, *The Community of Knowledge* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1986).
- Zagzebski, Linda, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Epistemologija i UI (John Pollock)

- Cheng, P. W. & K. J. Holyoak, »Practical Reasoning Schemas«, *Cognitive Psychology* 17 (1985): 391-406.
- Chomsky, Noam, *Syntactical Structures* (The Hague: Mouton and Company, 1957).
- Gettier, Edmund, »Is Justified True Belief Knowledge?« *Analysis* 23 (1963): 121-3.
- Goodman, Nelson, *Fact, Fiction, and Forecast* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955).

- Pollock, John, *Knowledge and Justification* (Princeton: Princeton University Press, 1974).
- , *Contemporary Theories of Knowledge* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1987).
- , *Nomic Probability and the Foundations of Induction* (New York: Oxford University Press, 1990).
- , »The Projectibility Constraint«, u: Douglas Stalker (ur.), *Gruel The New Riddle of Induction* (La Salle, IL: Open Court, 1994).
- , *Cognitive Carpentry* (Cambridge, MA: MIT Press, 1995).
- , *The OSCAR Manual* (<http://www.u.arizona.edu/~pollcock>, 1996).
- , »Reasoning about Change and Persistence: a Solution to the Frame Problem«, *Nous* 31 (1997): 143-69.
- Shope, Robert K., *The Analysis of Knowing* (Princeton: Princeton University Press, 1983).
- Wason, P., »Reasoning«, u: B. Foss (ur.), *New Horizons in Psychology* (Harmondsworth, England: Penguin, 1966).

Postmodernizam i epistemologija u kontinentalnoj filozofiji (Merold Westphal)

- Caputo, John D., *Radical Hermeneutics* (Bloomington: Indiana University Press, 1987).
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, engl. prev. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1976).
- , *Margins of Philosophy*, engl. prev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
- , *Speech and Phenomena*, engl. prev. David B. Allison (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973).
- , *Writing and Difference*, engl. prev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978).
- Dreyfus, Hubert, »Holism and Hermeneutics«, *The Review of Metaphysics* XXXIV (1980-1).
- & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2. izd. (Chicago: University of Chicago Press, 1982, 1983).
- Foucault, Michel, *Power/Knowledge*, ur. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980).
- Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics*, engl. prev. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976).
- , *Truth and Method*, engl. prev. Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall, 2. izd. rev. (New York: Crossroad, 1991).
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, engl. prev. Macquarrie & Robinson (New York: Harper and Row, 1962).
- , *Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe*, Ed. 60 (Frankfurt: Klostermann, 1995).
- , »Phenomenology and Theology«, u: *The Piety of Thinking*, engl. prev. James G. Hart & John C. Maraldo (Bloomington: Indiana University Press, 1976).

- Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book*, engl. prev. E. Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983).
- , *Logical Investigations*, engl. prev. J. N. Findlay (New York: Humanities, 1970).
- Michelfelder, Diane P. & Richard E. Palmer (ur.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter* (Albany: State University of New York Press, 1989).
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979).
- Westphal, Merold, »Positive Postmodernism as Radical Hermeneutics«, u: *The Very Idea of Radical Hermeneutics*, ur. Roy Martinez (Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1997).

Dodatak

Znalac i lažljivac: Semiotiziranje spoznaje

Borislav Mikulić

I. Uvod: 'Govor bitka' i brbljivi subjekt

Tri tzv. kantovska pitanja moderne epistemologije – *što je znanje, što mogu znati i kako znam ono što znam* – izražavaju specifično moderan »juri-dički« zaokret tradicionalne gnoseologije koji kroz tematiku opravdanja dominira u suvremenoj epistemološkoj diskusiji.¹ No, premda je od Descartesa naovamo tematika »subjekta znanja« ili »spoznavaoca« stavljena u samo središte modernog načina filozofiranja, jaki egocentrički gramatički oblik tih pitanja, prvo lice jednine osobne zamjenice 'ja', ostala je gotovo posve uzaludna gesta upućivanja na instancu *pitača*. Premda je subjekt iskazivanja prisutan kao ja-govornik još od parmenidovskog početka »čiste« ili logičke filozofije, čiji glas dolazi iz samog »srca istine« diskursa znanja, sazdanog od identiteta bitka-mišljenja-i-kazivanja, ostao je osumnjičen kao sofisticka subverzija i zanemaren jednako kao i samo iskazivanje. No pravi paradoks u vezi sa subjektom iskazivanja je taj da je konačno nestao sa scene potpunom afirmacijom subjekta u novovjekovnoj filozofiji, onoj koja govori u prvom licu jednine ('Cogito ... sum').

1 Vidi John Greco, Uvod: Što je epistemologija?, ovdje str. 1-33. Sam Greco koristi prešutno karakterističnu promjenu gramatičkog oblika zamjenice »ja« u »mi« koja indicira unutrašnji obrat individualističkog u »socijalističko« shvaćanje epistemologije kojemu su posvećeni neki prilozi u ovome zborniku. Za najnoviji presjek suvremene epistemološke diskusije o opravdanju koja dotiče i socijalno-epistemološki zaokret usp. *Vjerovanje, opravdanje i znanje. Suvremene teorije znanja i epistemičkoga opravdanja*, ur. Zvonimir Čuljak, Zagreb: Ibis grafika, 2003. Od ranije epistemološke literature usp. jedini zbornik slične vrste *Švest i saznanje. Oglеди iz savremene analitičke filozofije*, izabrao i priredio A. Pavković, Beograd: Nolit 1980 (bibl. Sazvežđa, sv. 71).

Ta putanja gubitka subjekta iskazivanja opisuje izravnu vezu između arhajske i novovjekovne filozofije svijesti, između Parmenida i Descartesa, no ona, točnije gledano, opisuje putanju pounutrenja figure nužnog govora o identitetu bitka-i-mišljenja izvana u unutrašnji govor samog identiteta. Taj prevrat je povijest pravila istinitog govorenja (»kako /da/ ima biti«), i zato je također normativni koncept ili model pravog načina znanja. Ali on počiva na pretpostavci unutrašnjeg ili mentalnog govora koja je zajednička i arhajskoj i novovjekovnoj filozofiji. Ona je ta koja kod Descartesa proizvodi mit subjektivne izvjesnosti u Bogu kao što je kod Parmenida mitski otuđena u božici pravog i istinitog kazivanja (Dike). Razlika i prednost ovog potonjeg je upravo u otuđenju koje omogućuje govor o znanju i pitanje o mjestu govora.²

U poretku bitka prvi subjekt-govornik toga govora upravo je božanska figura (Dike) nužna da se diskurs, koji je drugo od bitka stvari koju izražava, pojavi u bivstvenoj neposrednosti ili izvjesnosti bivstva, kao diskurs samog bitka ili zbivanje istine u koje spada i samo iskazivanje. Iz takvoga »svetog« početka filozofije u Parmenidovu proemiju (B 1), koji razrješava njezina početna lutanja, vidimo da on sadrži drugu istinu, naime istinu samog »bitka« *istine* koji sadrži trostruku varku: neposredna istina bitka je opetovanje koje sam bitak čini posrednim; neposrednost istine bitka moguća je samo kao poistovjećenje neistovjetnog (instance govornika istine i njezinog »zbivanja« koji je bitak stvari); poistovjećenje je moguće samo ukoliko je reprezentirano nečim drugim ili izvanjskim (figurom božanske kazivačice istine, Dike) a ne »samom sobom«; *aletheia* nije »čistina bitka« za »susretaj mišljenja« nego polje govora.³

Čist subjekt govora kao govor same istine bitka pokazuje nam se u svome početku kao poetološki trik, kao figura, obrazina ili personificirani znak istine, čija je funkcija da prikaže to što prikriva: nemogućnost neposrednosti same stvari mimo »zbivanja istine« ili nužnost samootu-

2 Za sljedeće napomene usp. Parmenid, frgm. B 3-8 i osobito B 1-2 u: Hermann Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, I-II, Zagreb: Naprijed, 1983.

3 Za imanentno-kritičko čitanje Heideggerova modela neposrednog mišljenja na temelju njegove interpretacije predsokratovaca upućujem na svoj rad *Sein, Physis, Aletheia. Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit im 'ursprünglichen' Seinsdenken Martin Heideggers*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1987 (Diss. Tübingen, 1987), osob. pogl. III, s opširnomo diskusijom i literaturom. Usp. također monografski zbornik *Études sur Parménide*, Vol. 1-2., ur. Pierre Aubenque, Paris: Vrin, 1987. Za epistemološko-historijski prikaz usp. Ernst Heitsch, *Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik*, Donauwörth 1979.

đenja istog kao uvjet pojavljivanja istine. Ono pretpostavlja ili zahtijeva drugi ili diskretni subjekt kao izvanjsko vlastito same stvari. To paradoksalno pravilo izražava figura Dike (»pravda«), božica koja *po-kazuje* da je ono što otuđuje stvar od subjekta isto ono isto što je re-presentira za subjekt: Dike nije tek ime božanskog bića (*daimon*) koje, za razliku od ljudi, ima privilegirani pristup bitku kao nečem radikalno drugom od svijeta bića, »apsolutu«; 'Dike' je ime za epistemičku funkciju po-kazivanja ili upute o istini, ono imenuje *pravilo ponavljanja bitka* koje ga pretvara u istinu kao drugo-po-redu samog bitka. Otud, sama *Dike* je tek personifikacija za unutrašnji subjekt govora u kojemu se iskazivanje i iskazano podudaraju u instanci »pravosti«, ona označava mjesto rasjeđa, rascjepa ili pomaka unutar samog bitka za unutrašnju razliku između bitka-koji-je-istina (»bitak po sebi«) i istine-koja-je-bitak (bitak-za-drugo). Ili, jednostavnije rečeno, istina je uvijek subjektivna. Za subjekta-govornika koji u tome poretku stupa na mjesto božanskog (unutrašnjeg ili prvog-po-redu) subjekta, istina je opet moguća samo po pravilu ponavljanja, kao ponovljena istina ili ponovno zbivanje bitka-za-drugog koje nazivamo iskazivanjem. Ono je instanca pravilnog ponavljanja bitka, reprezentacija zbivanja istine kao bitka-za-drugo. Iskazivanje je istinosno i kad je lažno upravo zato što slijedi to pravilo ponavljanja bitka.

U mitu o postanku filozofije tu treću instancu izražava figura »čovjeka koji zna« iz kazivanja (neko) drugog, smrtnika koji premašuje smrtnike tako da slušanjem božanskog govora sam postaje kvazi-»demon«, tj. dionik ili uživatelj »nepotresnog srca istine« (frgm. B 1). No, stvarnost toga fiktivnog narativa u proemiju Parmenidova spjeva, koji u svome sublimnom umjetničkom obliku možda izražava totemističko ili idolatrijsko porijeklo ideala istine, za čovjeka je ludilo mantičkog zanosa ili povlačenje iz svijeta osjetilne konkretnosti »u sebe«: redukcija cijelog bića na akt doslovnog ponavljanja bitka-za-drugo koje je moguće samo kao stupanje na mjesto kazivača istine. Parmenidov ljudski besmrtnik ili »znalac« nesumnjivo je nasljednik šamana ali osim kulturološkog kontinuiteta između mita, epa i »stvarnosnog« načina pitanja arhajske filozofije, sam historijski početak filozofskog posla je »kartezijanski«: pravilo ponavljanja bitka ujedno iskazuje ono što ukida puku linearnost predaje i denuncira ideju o zastarjelosti svih prethodnih modela.

Ovdje je to struktura su-prisutnosti subjekta koji tvrdi da zna i izvana dovršava tehniku istine koja se sastoji u ponavljanju bitka kao bitka-za-drugo. Subjekt tvrđenja, 'ja', pojavljuje se najprije kao figura mimeze,

govor maske ili prosopeje identiteta iskazivanja i iskazanog, kao instanca jedinstva akta i sadržaja u svome izvodaču, prije nego što sraste u lice iskaza koji tvori neposredni izraz iskazanog. Diskurs potonje filozofije je uvijek novi skup iskaza s čije je scene nestala instanca *zbivanja* istine koja ih jedina proizvodi: to je 'ja' ili živi svjedok apsolutne nepodudarnosti subjekta i bitka stvari, razlog nesumjerljivosti ili nesvodivosti akta iskazivanja (koji je historijski zato što je koekstenzivan ili suvremen sa samim subjektom), na iskazano (u kojemu subjekt intendira svoju ahistorijsku apsolutnu »bit«, svoj »izvorni« su-bitak). Zato što govorni subjekt čini intencija istinitosti kao neposrednog ponavljanja bitka, subjekt je njezina svjetsko-historijska scena, znak koji se u filozofiji pojavljuje samo na margini, tamo gdje probija svijest o nuždi da misao uvijek bude za subjekt. To je svijest o znakovnosti mišljenja koja se, rečeno s Hegelom iz *Enciklopedije*, javlja »uvijek samo na kraju logike ili psihologij« iako je preduvjet svake ontologije i epistemologije. Danas taj rub filozofske autoteorije tvore semiologija diskursa i psihoanaliza, i on ne pripada više filozofiji u strogom smislu.

Ovaj prilog je kvaziforezički pokušaj identifikacije stvarnog subjekta znanja kao subjekta »istinosnog« govora, zakopanog u tlu tradicionalne epistemologije samom formulacijom »supstancijalnog« pitanja, *što je znanje*, s kojim je srastao do neprepoznatljivosti. Riječ je o drami tvorbe znanja ili onome što čini istinosnu tvrdnju o znanju. Ona pripada subjektu.

Doduše, nakon što je od Descartesa do Husserla u nekoliko navrata gubila i ponovno stjecala karakter »čiste spoznajne svijesti«, konstitucija spoznavaoca danas, pod vidom socijalno-epistemološkog interesa za problematiku znanja, nije samo novo područje na kojemu se iznova raspravljaju klasična pitanja teorije spoznaje, kako je to svakako slučaj u analitičkoj epistemologiji, nego nov modus kritičke filozofske refleksije o znanju.⁴ Pri tome je instanca spoznavaoca zadržala *objektni* karakter

⁴ Za presudnu ulogu socijalne teorije u prepoznavanju »juridičkog« obrata u klasičnoj spoznajnoj teoriji usp. rani rad Karla Mannheima, »Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie«, u: Kantstudien. Ergänzungsheft, Nr. 57, Berlin, 1922.; također, *Ideologie und Utopie* (1929), 7. Aufl., Frankfurt/M.: V. Klostermann, 1985. (prev., Beograd: Nolit, 2. izd., 1978.) – Od novijih radova v. Frederick Schmitt, »Socijalna epistemologija«, u: J. Greco/E. Sosa (eds.), ovdje 437 id., s daljnjom bibliografijom; također, »Socijaliziranje epistemologije. Uvod kroz dva primjerna pitanja« u: Z. Čuljak (ur.), op. cit. Usp. nadalje, Helen Longino, »Social Aspects of Knowledge«, u: Stanford Encyclopedia of Philosophy (URL: <http://www.plato.stanford.edu/entries>). Cf. također opširnu studiju Snježane Prijić-Samaržija, *Društvo i spoznaja. Uvod u socijalnu spoznajnu teoriju*, Zagreb: KruZak, 2000.

predmeta ali nije zadobila stvarni karakter subjekta epistemičkog diskursa. Štoviše, čini se da je spoznavalac još uvijek shvaćen po tradicionalnom modelu kao izvanjski nosilac mentalnih procesa epistemičkog karaktera koji samo mijenja svoj teorijski ulog (metafizički, egzistencijalni, fiziološki, socijalni). Nedavno obnovljeni interes filozofije za egzistencijalističko-fenomenološku tematiku tijela kao i kritika na račun mentalističkog redukcionizma kognitivnih znanosti, nije bitno promijenio osnovnu teorijsku konstelaciju.⁵ Ni sa invencijom socijalno-epistemološkog načina pitanja o znanju u analitičkoj filozofiji, jezična konstitucija subjekta spoznaje nije postala dijelom temeljnog aparata analitičke epistemologije usprkos radikalizaciji »jezičnog obrata«; štoviše, upravo on je doveo do proglašenja smrti subjekta i epistemologije koja ga navodno podržava.⁶

U II. dijelu ovoga eseja sadržana su neka relevantna historijska razjašnjenja o modernim konfiguracijama epistemologije kod Platona i njihovoj kvazi-postmodernoj ironizaciji. Formalni povod tome su eksplisitne rasprave ili implicitne odluke o datiranju epistemologije u nekim suvremenim prikazima, no stvarna iako preliminarna svrha te djelomice izvanjske, taksativne intervencije leži u rezultatu. To je pronalazak one točke u klasičnoj filozofskoj epistemologiji koja daje uporište za imanentno-kritičko suprotstavljanje suvremenom proglašenju smrti epistemologije, i to na teorijskim pretpostavkama koje nisu sadržane u analitičkim epistemologijama. Ta točka je autoreferencijalnost »krajnjih« pitanja i njihov paradoksalni učinak samoukidanja u logičkoj (i retoričkoj) figuri »istinite laži«, odakle filozofiju oduvijek, a najkasnije od Platona, predusreću kontingencija načela i ironija znanja koja traži novu orijentaciju subjekta diskursa. Upravo to su trenuci kad se uopće prepoznaje prisustvo subjekta u diskursu.

Paradoks autoreferencijalnosti mišljenja je točka koja upozorava da se istinito znanje ili istina stvarnosti za subjekt nikada ne može pojaviti

⁵ Cf. Vincent Descombes, *La dévée mentale*, Paris: Minit, 1995.

⁶ Pod radikalizacijom jezičnog obrata u analitičkoj filozofiji mislim na razvoj koncepcije radikalnog prevodjenja, radikalne interpretacije do načela radikalne kontingencije, dakle na hermeneutizaciju logičkog pozitivizma od Quinea preko Davidsona do Rortya. Iako Rortyjeve konzekvencije iz Quineove epistemologije ne dijele ni semantičar Davidson ni teoretičari spoznaje poput S. Haack, asubjektivni semantičar ostao je glavni teorijski ulog ove radikalizacije, i u ontološkoj teoriji subjekta i teoriji jezika i diskursa. Usp. napose, D. Davidson, »The Myth of the Subjective«, u: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press, 2001. Također R. Rorty, *Ironija, kontingencija, solidarnost*, Zagreb: Naprijed, 1995.

bez udjela fikcije, igre, obmane i privida, osim po cijenu pada u dogmatizam neposrednosti znanja. Pravi problem s tim prividom, koji je za subjekt on sam, leži u tome što čini stvarnost samog subjekta i što se ne može opisati bez fatalnog gubitka dijela pojavne stvarnosti koji je opet sam subjekt.

Kraljevski slučaj paradoksa lažljivca pokazuje, da anticipiram diskusiju u III. dijelu ovog priloga, da ti iskazi izdaju subjekt asubjektivnog govora, dakle upravo onu instancu koja je odgovorna za kriterije, tako da je isključuju na razini iskazanog sadržaja. Moderna epistemologija i razumijevanje znanosti ne počivaju na isključenju subjekta, naprotiv, on je u svome krajnjem i cjelovitom obličju jednako ekscesivno prisutan kao na arhajskom početku kod Parmenida: on je neizostavna pretpostavka ili *fundamentum inconcussum* samog govora filozofije o svijetu. Moderne teorije znanja i znanosti počivaju više na samorazumljivosti onoga što je omogućilo pojavu subjektivnosti subjekta: to nije spontanost djelovanja iz epistemičke samoizvjesnosti subjekta utemeljenog u ontološkom identitetu bivanja-mišljenja-kazivanja, to je, naprotiv, *unutrašnji rascjep* identiteta ili diskontinuirani karakter stvarnosti subjekta koji je postao vidljiv na samom početku filozofske teorije, kod Parmenida, u zbivanju ponavljanja bitka koje umjesto identiteta ili ko incidencije istog donosi trostruku »ontološku diferenciju« između bitka (po sebi), istine (bitka-za-drugo) i akta iskazivanja. Ponavljanje bitka je govorni akt subjekta koji ne koincidira s neposrednim samo-pokazivanjem bitka u iskazanom sadržaju akta nego je sam akt iskazivanja ekcentrično mjesto ili »tu« bitka subjekta čiji prafilozofski mitski oblik prikazuje »zanos« ili »manija«.

Otud nije riječ o jeziku kao *supervenijentnoj funkciji* svijesti, konstituirane kao kod Heideggera na samorastvaranju svijeta kroz samopokazivanje fenomena i izražene operacijom imenovanja.⁷ Diskontinuitet u stvarnosti subjekta ne iscrpljuje se, rečeno heideggerijanski, u *apriornoj strukturi bitka tubivanja* obilježenoj »ontološkom diferencijom«, koliko je učinak posebne, »ontičke« sposobnosti koju nazivamo govorom. Pod terminom jezik riječ je o jezičnoj pojavnosti subjekta u *govoru* kao *patološkoj disfunkciji* same svijesti: ona je ta koja izvanjski odnos svijest-svijet proka-

⁷ Za derivirani (ili fundirani, a ne fundirajući) karakter jezika kod Heideggera v. *Bitak i vrijeme* (Zagreb: Naprijed, 2. izd. 1988.), osobito § 12. To ne pogađa samo govor u otuđenom, teorijskom obliku apofantičkog logosa, nego jezik (Sprache) kao takav utoliko što riječ (ime) i samo »pušta da se pokaže« samopokazivanje stvari (fenomen). Jezik je supervenijentan prema strukturi fenomena kao samopokazivanja.

zuje kao *unutrašnju* i *istinsku* stvarnost subjekta koliko je i sama svijest dio svijeta. Svijet, svijest i jezik nalaze se u odnosu sadržavanja koje, obrnuto gledano (jezik-svijest-svijet), tvori odnos transcendiranja: intendiranja i pretpostavljanja. U oba smjera, taj palintropski odnos je obilježen međusobnim preostajanjem, nepodudaranjem i ponovnim zatvaranjem.

Jezik zakrpava, rečeno hegelovski, transcendenciju svijeta i svijesti u onom rasponu u kojem svijet predmeta premašuje doseg partikularnog »unutarsvjetskog«, apstraktnog predmeta koje nazivamo jezikom (prirodnim ili umjetnim). Jezik u prvom smislu (*language*) moć je partikularnog objekta (*langue*) da djeluje kao simbol ili ime općeg za koje nema pokrića u referenciji; naime, »svijet« je naziv i za (projiciranu) cjelinu poznatih predmeta kao i za nedovršen skup nepoznatih predmeta. Isto tako, jezična moć nadoknađuje razmak ili razliku za koju polje »neverbaliziranih« psihičkih akata, poput nedefiniranih osjećanja tjeskobe i nelagode za koja imamo samo »puka« imena, premašuju sam jezik kao segment svijeta i dosežu granicu »bitka kao takvog« ili »bića u cjelini«. No, upravo zbog disproporcije i diskontinuiteta između funkcija sadržavanja (svijet-svijest-jezik) i funkcije intendiranja (jezik-svijest-svijet) jezičnu funkciju označavanja ne možemo postaviti slijedeći Heideggera kao efekt ili derivat *prethodne* ontološke strukture koja je struktura tubivanja i, kao takva, struktura razumijevanja; jezik koji je oduvijek već sama struktura bivanja-u-svijetu njezino je autentično, fundamentalno-ontološko ponavljanje ili nijema koicidencija bitka i jezika. (Na toj nijemosti gradit će se pozicija kasnog Heideggera.) Ono što je ovdje čini čujnom jest ono neautentično na istini, unutrašnji višak koji se ne pokazuje na jeziku (*Sprache*) nego na govoru (*Rede*); samo govor može postati neautentičan – govorikanje (*Gerede*). Zato je brbljivost onaj subjektivni višak na tubitku koji tvori autentični spoznajni moment na ontološkom žargonu koji subjekt čini nevidljivim: brbljivost je ta koja iskazuje više od »bića u cjelini«, ona je ta koja stvara »ontološku diferenciju« i »semantički univerzum«. Govor doista nije, rečeno s Heideggerom, svodiv na »upotrebu« znakovlja za operacije svijesti koje bi bile bitno različite od jezika i govora. Ali govor nije svodiv ni na jezik bitka.

Drugim riječima, subjekt klasične novovjekovne filozofije nije desubjektiviran ili »razvlašten« diferencijom ili rascjepom u cjelini bivstvujućeg, kako nas uči postheideggerijanska filozofija, uključujući i kritiku Heideggera. Ono što »slabi« subjekt nije ništa drugo nego ono što ga čini subjektom – proces ili život samog pomaka unutar bitka, ono parmenidovsko-

-kartezijansko »ludilo zanosa«. Moderni subjekt ne možemo bez daljnega denuncirati, slijedeći Foucaulta, kao ime za tehniku sopstva, za apsolutno samopostavljanje $Ja = Ja$, nego u najboljem slučaju kao spekulativnu tentativnu projekciju empirijskog *ja* u idealno ili kvazi-apsolutno Ja ($ja = Ja$). Ta projekcija počiva na prešutnoj razlici između imena-operatora 'ja' i onoga što tvori njegov navodni protupol ili »stvarno« *ja*. Na problematici paradoksa autoreferentnog istinosnog diskursa želim pokazati kako ta razlika tvori polje jezika i ujedno etički smisao epistemologije. On nije istovjetan s epistemologijom morala niti s etičko-teorijskim modelom vrline u definicijama znanja.

Tome u III. opsežnijem dijelu teksta služi analiza *anomalnog načina djelovanja* subjekta znanja kroz paradoks lažljivca. Time nastojim locirati njegovo *zakonito* mjesto i *autentičan* modus prisustva u tradicionalnoj epistemologiji, tj. pokazati da *govorni subjekt* genuino i zakonito proizlazi iz same srži tzv. »esencijalističkog« ili »supstantivnog« epistemološkog pitanja, *što je znanje*. Tek odatle se govorni subjekt – koji je, premda tjelesan, na pozadini svake filozofije svijesti (uključujući i logicističku filozofiju jezika) imao uvijek samo vrijednost retoričkog ili »pojetičkog« viška (maska, personifikacija, poredba) – pokazuje kao nedostajuća unutrašnja veza. To važi u dvostrukom registru: jednom kao istinski medij objektivnog koji, rečeno hegelovski, poput vode rastapa ekstreme svijesti i stvarnosti, i opet, kao posredujuće mjesto u tvorbi epistemoloških teorija između tradicionalnog pitanja o *biti* istinitog znanja i suvremenog pitanja o (kontekstualnim i genetičkim) *uvjetima* spoznavanja, bili oni shvaćeni individualno ili socijalno. Subjekt o kojemu je ovdje riječ jest onaj nestali »zanesenjak« ili ekscentrik u dosluhu s unutrašnjim glasom aktera ponavljanja bitka, subjektom istinosnog govora bitka-za-drugo, koji se u filozofiji javlja kao drugi naspram filozofa – sofist ili impertinentni brbljivac i lažljivac.

Stoga cilj ovoga priloga nije rehabilitacija subjekta u značenju koje mu daju filozofije svijesti u bilo kojem obliku⁸ niti pak suvremene redefinicije njegova individualnog, socijalnog ili rodnog karaktera. Pod upravo skiciranom pretpostavkom da tek na rasjedu između instance jezi-

⁸ Za kritičku usporedbu analitičkih i kontinentalnih modela filozofije svijesti usp. Karen Gloy, *Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2000. Također Manfred Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1991.

ka, koja je rodna, i funkcije govora, čija je realizacija individualna ili grupna, nastaje strukturni uvjet pojave istinske subjektivnosti »subjekta« novovjekovne filozofije i mogućnosti djelovanja stvarnih razlika u tvorbi znanja, ovdje je cilj skromniji ali dvostruk: osvijetliti semiološki aspekt diskursa o subjektu znanja, zanemaren u epistemologiji⁹, i pružiti dodatne argumente za kritički potencijal epistemologije *iz nje same* koji nedostaju ili su nedostavno razvijeni i u današnjoj socijalno-epistemološkoj diskusiji i u hermeneutičkim priložima za rehabilitaciju epistemologije.

Obrnuto od postpragmatičke ili postmodernističke razgradnje epistemologije, koja se poziva na Heideggera u jednakoj mjeri kao i hermeneutička ili praktička rehabilitacija epistemologije¹⁰, ovdje slijedim uvjerenje da njezino vrednovanje zahtijeva filozofsku zadaću ponovnog pronalazjenja subjekta upravo na mjestu koje je u suvremenoj filozofiji postalo njegovim grobom, u Heideggerovu »tubitku«.¹¹ Nije dakako riječ o filozofiji

⁹ Za opći okvir semiološke epistemologije subjekta i znanosti na koji rekuriram usp. Algirdas Greimas, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris: Seuil, 1976; Julia Kristeva, *La sémiotique - science critique et/ou critique de la science*, u: Tel Quel, *Theorie d'Ensemble*, Paris: Seuil 1968, osob. 80-89; također, *La sémiologie comme science des idéologies*, u: *Semiotica I*, 1969, str. 196-204. Za noviju filozofsku i znanstveno-historijsku diskusiju usp. R. Coward/J. Ellis, *Jezik i materijalizam. Razvoji u semiologiji i teoriji subjekta*, Zagreb: Školska knjiga, 1985. Za semiološku epistemologiju s performativnom teorijom jezika usp. malo recipiran rad Rastka Močnika *Beseda besedo*, Ljubljana: Založba ŠKUC, 1985. O problematici scijentizma u strukturalizmu, napose u strukturalnoj lingvistici i semiologiji, usp. Jean-Claude Milner, *Le périple structural. Figures et paradigme*, Paris: Éd. du Seuil, 2002. i *L'oeuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Paris: Éd. du Seuil 1995.

¹⁰ Cf. M. Westphal, »Hermeneutika kao epistemologija«, ovdje 514 id. Za problematiku znanja na pozadini Heideggerove teorije djelovanja usp. Gerold Prauss, *Erkennen und Handeln in Heideggers 'Sein und Zeit'*, Freiburg/München: Alber Verlag 1977. Za širi kontekst diskusije na osnovi Adornove *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (1934-37), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970. upućujem na B. Mikulić, *Sein, Physis, Aletheia* (nav. mj.), pogl. V.

¹¹ Redukcionizam suvremenih kritika filozofije, fiksiranost na Descartesov *cogito* imamo zahvaliti najprije Nietzscheu i potom Heideggeru. Tu istu vrstu fiksacije preuzeo je Richard Rorty u svojoj veoma diskutiranoj ali osporenoj kritici epistemologije u *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton UP, 1979.; prev. Filozofija i ogledalo prirode, Sarajevo: Veselin Masleša, 1990.). Fatalne posljedice »antikartezijanstva« ili odustajanja od subjektivnosti za cijelu suvremenu filozofiju, od Heideggerove kritike Kanta do političke filozofije raspravlja Slavoj Žižek u: *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London/New York: Verso 1999 (2000); v. osob. Introduction i Part I. Za cjelovitu kritiku postmodernističkog rastakanja filozofije subjekta usp. S. Žižek, *Organs without Body. Deleuze and Consequences*, London-New York: Routledge, 2003. (osob. pogl. Science: Cognitivism with Freud, pp.111-148).

svijesti čak ni u hermeneutiziranoj verziji u obliku strukture predrazumijevanja ili prosječne svakodnevne egzistencije. Radi se o njezinu uvijek otpisanom izvanjskom ili deriviranom vidu, o subjektu u neautentičnom liku brbljivca koji kazuje o stvarnosti više nego što pokrivaju i bitak i svijest pa i sam jezik kao pozitivna ontološka jedinica. Riječ je o subjektu govora ili kazivanja, o instanci u filozofski oduvijek »minor-nom«, retoričkom i zanemarivom izdanju kroz koju jezik »prolazi« i koja *umutar* svijeta čini granični kamen samog diskursa o istini i stvarnosti. Ona pod markerom 'ja' drži mjesto koje je uvijek izvanjsko polju bitku pokrivenog jezikom. Suprotno već standardnom uvjerenju klasične filozofske hermeneutike (Gadamer) da je jezik »bitak koji može biti razumljen« i, otud, jedini istinski bitak subjekta, sam subjekt izmiče svome temeljnom karakteru jezičnosti za onoliko koliko funkcija govora nužno stvara i produbljuje razmak između jezika i cjeline bića. Bez govora jezičnost je samo jezik, skup šifri ili partikularni entitet unutar pozitivne asubjektivne datosti, »bitka« u smislu cjeline bivstvjućeg. Govor nije, kao kod Heideggera, samo operacionalizacija otkrivalačke funkcije samog jezika u smislu arhajske riječi koja imenuje stvar tako da pušta da se ona pokaže sama sobom nego, prividno paradoksalno, da se *opet* uopće pokaže. Pojavljivanje je ponavljanje koje je sa svoje strane otvaranje prostora drugosti. Zato je govor operativno produbljenje nepodudarnosti između partikularnog statusa jezika i sposobnosti da bude simbolički suplement nedostajućeg bitka. Govor je proceduralizacija razlike i jedino mjesto »bitka« subjekta za subjekt.

Subjekt je ime za mjesto na kojemu nikakav *stvarnosni* govor ne rekurira na bivanje-samim-sobom, kao u hermeneutičkom krugu, tvoreći navodno beskonačni, uvijek transcendirajući horizont razumijevanja svijeta kao samorazumijevanja, ili efekt samorazumijevanja kao uvijek drugačijeg razumijevanja. Subjekt je prije marker neistovjetnog auto-referenta, prekid u rekurenciji koji iskazuje da krug razumijevanja ili vraćanja-na-samoga-sebe ne daje stvaran model subjektivnosti nego iluziju samosvijesti subjekta mišljenog iz (neke prethodne) teorije (ili »tradicije«): ona stvara cjelinu bivstvjućeg tako što neizbježno pretpostavlja »cjelinu cjeline« pod imenom »smisla«. Riječ je o subjektu čiji se interes (ili briga) za *bitak* odvija kao akt ponavljanja bitka; on jest predteorijski (praktički) ali i teorijski akt, no važnije od te razlike čini se to da se kroz taj akt intencija istinitosti, sadržana u ponavljanju bitka, vraća u svome izokrenutom a ne izvornom obliku. Činjenje je istinitije od sadržaja jer

više govori o subjektu. Otud ni govor teorije nije derivirani efekt ontičko-ontološke strukture već praznovorno zbivanje, tehnika pomicanja bitka koja iznutra »šutke« a izvana »brbljivo« proizvodi epistemološki diskurs. To je trenutak Sokratove filozofske šale sa znanjem.

II. Suvremena epistemologija i Platon

Uvriježeno datiranje početka epistemologije kod Lockeja ili Descartesa često je uvjetovano pripadnošću prikazivača nekoj tradiciji zapadne filozofije, empirističkoj ili racionalističkoj, anglo-saksonskoj ili tzv. kontinentalnoj, ali i u tome postoje neočekivane sklonosti¹². Suprotno tome, David Hamlyn u svome klasičnom prikazu povijesti epistemologije pravim začetnikom teorije spoznaje smatra ipak Platona¹³. No, kontroverza oko datiranja početka epistemologije nije puko historijsko pitanje točnog datuma pojave pitanja o spoznaji »kao takvoj«. Hamlyn pokazuje da je temeljni kriterij za odluku o tome sistematske naravi: riječ je o postavljanju teorijskog pitanja o spoznaji koje polazi od problema ili pitanja o samoj *moгуćnosti* spoznaje. Polazište je dakle dvojni sistematski aspekt pitanja o znanju: narav i pouzdanost izvora te skepticizam kao uvjet pojave pitanja.

Ta su dva kriterija nužna i dovoljna za respektiranje činjenice da definicija znanja, koja kurzira suvremenom epistemologijom, ne samo da potječe od Platona nego joj je on u dijalogu *Teetet*, koji neposredno prethodi najvažnijim sistematskim dijalozima iz kasne faze, *Sofist* i *Parmenid*, dao klasičnu formulaciju: *znanje je istinito vjerovanje s obrazloženjem*.¹⁴ Činjenica da taj Platonov dijalog završava izričito aporetički,

¹² Tako prikaz povijesti spoznajne teorije u uglednom njemačkom *Historijskom rječniku filozofije* locira početak spoznajne teorije u novovjekovnoj filozofiji, što je tipično za anglosaksonsku tradiciju, a manje za hermeneutičku i historicističku njemačku. Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Basel: Schwabe & Co AG, Bd. 2, str. 683-689, osb. 683-684 (C. F. Gethmann).

¹³ David Hamlyn, u: *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, London/New York: MacMillan, sv. 3, s.v.

¹⁴ Cf. *Teetet* (Theaitetos), 201d1 '*alethes dóxa meta lógou*'. Usp.: Platon, Fileb i Teetet, Zagreb: Naprijed, 1979., prijevod i bilješke M. Sironić. – Termin *doksa* preveden je izrazom 'shvaćanje' očito radi izbjegavanja izraza »puko mnijenje«, no pojam *doksa* ovdje dovoljno jasno podrazumijeva vjerovanje u obliku iskaza ili rečenice, i treba ga shvaćati kao iskaz ili sud vjerovanja. Za daljnje konzekvencije ove interpretacije usp. dolje bilj. 16.

tj. da Sokrat na kraju postupnog traganja odbacuje i tu najstroženiju od triju razmotrenih odredbi znanja (znanje kao zamjedba, kao istinita doksa i, konačno, kao istinita doksa s obrazloženjem) spada u problematiku odnosa Platonove pisane i nepisane filozofije, i ne mijenja ništa na interesu epistemologije.¹⁵ Naprotiv, vidjet ćemo da je osnovano tvrditi da upravo sofistička radikalizacija aporetičkog karaktera diskusije kod Platona, tj. napuštanje naivnog veridičkog interesa, predstavlja uvjet pojave subjekta kao istinosnog momenta epistemologije kao znanstvenog diskursa o znanju.

1. *Opravljanje i obrazloženje.* *Drugi epistemološki smisao porodijske tehnike*

Posljednja tvrdnja zahtijeva, dakako, temeljito razjašnjenje, no ovdje ću se i po cijenu nedovoljnosti zadržati na glavnim diskurzivnim značajkama Platonova načina pitanja o znanju.

A) Okolnost da Platon preko Sokrata eksplicitno odbacuje i to treće rješenje u definiranju znanja, naime odredbu da je znanje obrazloženo (ili opravdano) istinito vjerovanje izraženo iskazom ili tvrdnjom, navelo je mnoge autore na uvjerenje da je to doista aporetički ili skeptički spoznajno-teorijski stav i posljednja Platonova riječ o problematici *teorije* spoznaje. No, kako (Platonov) Sokrat nije agnostik nego sofistički prosvjetljeni dogmatik, takvom razumijevanju Platonova stava proturječi mnogo što u samom dijalogu *Teetet* i na drugim mjestima njegova pisanog opusa. Platonovi sistematsko-filozofski argumenti u pravilu su kumulativni i (barem manifestno) nezavršeni. Stoga je i u *Teetetu* riječ prije o slučaju *kritike* i *redefinicije* kurzirajućih koncepcija znanja bez krajnjeg izvođenja na tome mjestu, što na mikrorazini predstavlja ponavljanje Platonove strategije filozofiranja. Ovdje ću je ocrtati u najkraćim

¹⁵ Odnos pisane i nepisane Platonove filozofije šire je pitanje od epistemološke problematike i, simptomatično, upravo pitanje teorije spoznaje najmanje je obrađeno s toga stanovišta. Od novijih radova koji bliže obrađuju taj problem usp. kraću studiju Thomasa A. Szlezaka, »Das Höhlengleichnis«, u: Platon, *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin: Akademie Verlag 1997, Klassiker auslegen Bd. 7, str. 205-228 (v. »Poredba pećine«, u: Thomas A. Szlezak, *Čitati Platona i dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije*, prir. i prev. B. Mikulić, Zagreb: Jesenski i Turk, 2000., str. 103-120, s daljnjom literaturom). Također Hans Krämer, »Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Pol. Buch VI 504a-511c)«, isto, str. 179-204; Christoph Horn, »Platons *Episteme-Doxa*-Unterscheidung und die Ideentheorie«, isto, str. 291-312.

potezima za potrebe daljnjeg argumenta. Prvo, (Platonov) Sokrat odbija da nakon analize heraklitovskih fundamenata relativističke teorije opažanja kod Protagore načme s Teetetom, mladim matematičarom, temu »bitka i nebitka« za koju ovaj naslućuje da bi mogla pružiti bolje temelje za pravu koncepciju spoznaje; tu temu Sokrat najavljuje »za sutra«, a taj nastavak razgovora prikazan je, kao što je poznato, u dijalogu *Sofist*, svakako najvažnijem od »logičkih« Platonovih dijaloga u kojemu je izložena teorija istinitog suda. Drugim riječima, Platonova neobična, ujedno postupna i skokovita, strategija razvijanja argumenata upućuje na to da negdje drugdje treba tražiti onaj pojam *logosa* koji bi mogao zadovoljiti zahtjev da *doksa* bude znanje. Taj je zahtjev izražen dodatkom u trećoj definiciji znanja: istinita doksa »s logosom«, a postavljen je zahtjevnijem primaocu nego što su to matematičari u *Teetetu*.

Bez podrobnijeg zalaženja u daljnu diskusiju u *Sofistu*, za sadašnje potrebe nužno je točnije shvatiti raspravu u *Teetetu*. Taj često diskutirani dodatak '*meta lógos*' (»s logosom«) ima posebnu informativnu vrijednost na retoričkoj razini Platonove »definicije« znanja: *logos* koji je već *implicitno* sadržan u samom pojmu *dokse* iz druge definicije znanja u *Teetetu* ('znanje je istinito vjerovanje'), postaje s tim dodatkom u trećoj definiciji eksplicitan, i pri tome donosi posve novo značenje riječi 'logos' zadržavajući ono prethodno implicitno: naime, *logos* je sam rečenični oblik dokse, a novo značenje (razlog) također se iskazuje rečeničnim oblikom (tj. »logosom«). Logos je tako *već* sastavni dio dokse, njezin oblik i osnova, *prije* »dokse s logosom« u eksplicitnom vidu. Svako vjerovanje kao vjerovanje uobličeno je iskazom, pa tako i znanje ili vjerovanje o vjerovanju, tj. epistemološka doksa izložena u dijalogu *Teetet*. Kod Platona je tu dakako riječ o vještoj, smišljenoj i teorijski svrhovitoj retoričkoj igri istovremeno na tri razine značenja riječi 'logos': gramatičkoj (rečenica), logičkoj (iskaz, sud) i spoznajno-teorijskoj (razlog), ali također i na najmanje tematiziranoj, semiološkoj razini (logos kao mentalni znak: *typos*, *semeion*) koja je u hijerarhijskom poretku Platonova diskursa »elementarna« ili »principijelna«, te zato u tu dimenziju ovdje neću podrobnije ulaziti. Zadržat ću se samo na razini iskaza ili rečenice. U samom *Teetetu* analize triju uvriježenih značenja pojma *logos* ne zadovoljavaju *filozofski* standard potreban za definiciju znanja.¹⁶

¹⁶ Otud je razumljiva, ali neispitana i neutemeljena, sumnja Linde Zagzebski (cf. *Što je znanje?*, ovdje 113 id. da se Platonu uopće smije pripisati takva definicija znanja ...

Aporetični završetak *Teeteta* prividan je jer u tome dijalogu nijedan od tri ponuđena-raspoloživa pojma *logosa* (jezik uopće, odredba stvari kroz nabranje dijelova i odredba kroz navođenje razlike) ne udovoljava očekivanju da može pružiti »razlog« ili »obrazloženje« za istinito vjerovanje. (Ovdje je trenutno irelevantno da li se kod Platona radi o metafizičkom utemeljenju ili »samo« diskurzivnom opravdanju.) Ako se bolje pogleda u ta tri razumijevanja pojma *logos*, koja Platon prikazuje i na apstraktnim predmetima (jezik) i na »popularnim« primjerima (Hesiodov opis kola), onda aporetičko izvrđavanje Sokrata ne može čuditi. Ono u narativnoj logici Platonovih dijaloga znači, prvo, da se mora tražiti daljnje značenje pojma *logos*, i to izvan dijaloga *Teetet*, te drugo i važnije, ova se Platonova ironična suzdržanost uklapa u njegovu posebnu teoriju (i ujedno strategiju) argumentacije, razrađenu u *Fedru* pod poznatom retoričkom figurom »pomaganje logosu« (*'boethin tōi lōgōi'*), koja također iziskuje kraće razjašnjenje.

Ona je toliko temeljna za Platonovo filozofiranje da je bez nje teško zamisliti međusobno povezivanje sistematskih dijelova pisanog opusa; naime, figura »pomaganja logosu« javlja se posvuda u dijalozima, i uvijek upućuje na višu razinu ili složenije područje argumentacije koji pruža bolje razloge za ono što je izrečeno. S druge strane, ona povezuje te iste fragmentarne dijelove dijaloškog (pisanog) opusa s nepisanim učenjem (*agrapha dogmata*) koje i samo pruža najviši stupanj argumentacije i tek time, govoreći u sistemu, najviše obrazloženje postaje utemeljenje. Pri tome, pitanje njegova »metafizičkog« karaktera još uvijek ostaje otvoreno i ovdje je izvan sadašnjeg interesa. Naime, »pomaganje logosu« procedura je stvaranja sadržajno i metodski koherentne cjeline Platonova

... zbog toga što njegov pojam *logosa* navodno ne odgovara onome što se danas smatra opravdanjem. No Zagzebski nigdje u svome tekstu ne objašnjava niti moderni pojam opravdanja niti pokazuje da Platonov pojam *logosa* kao rečenice, iskaza i kao obrazloženja (*logon didonai*) ne udovoljava konceptu opravdanja. O nedostatnoj određenosti suvremenog shvaćanja opravdanja govori primjedba Ernesta Sosa: »Termin 'justified' (*opravđano*) nije u širokoj primjeni u običnom govoru. On je možda više tehnički termin filozofa sa značenjem 'vjerovanje koje nije manjkavo uobličeno ili prihvaćeno tako da slabo osvjetljava svijest onoga tko vjeruje'. Od vrijednosnih termina koji se obično primjenjuju na vjerovanje možda je 'reasonable' (*razložno, razumno*) najbliže tome.« Usp. E. Sosa, »Skepticizam i podjela na interno-eksterno«, ovdje, str. 177, fusnota 2. Za tematiku opravdanja v. Čuljak (ur.) 2003. Također, Michael Leikam, On Justification in Epistemology, in: A. Milohnić/R. Močnik, Along the Margins of the Humanities. Seminar in Epistemology of the Humanities, Ljubljana: ISH, 1996, pp. 137-153.

učenja, pri čemu je svaki viši oblik argumentacije »logička pomoć« onom nižem. Epistemološki se može reći i obrnuto, da i niži pomaže višem. Naime, ne pomaže samo onaj racionalni-logički mitskom logosu tako da ga razjašnjava i obrazlaže, nego mitski logos podupire epistemički i diskurzivno onaj najviši racionalni. Upravo ovo posljednje funkcija je, čini se, samih dijaloga u odnosu na nepisano učenje. Po tome se, nadalje, pojedini dijelovi dijaloškog opusa u sistematskom argumentativnom smislu odnose hijerarhijski, tako da nepisano učenje o prvim počelima predstavlja najviši, van- i naddijaloški oblik diskursa (matematički logos kao sistem jednostavnih aksiomatskih iskaza) koji »pomaže« utemeljenju i obrazloženju svih dijaloških argumentativnih procedura.

Ako Platon time dolazi do konačnog *utemeljenja* filozofskog sistema, dakle do metafizičke zgrade koja nije po ukusu današnjim filozofskim antimetafizičarima niti zadovoljava realističke epistemologe, time ništa ne gubi na vrijednosti formalna strana *postupnog procesa obrazlaganja* na sve višim razinama apstrakcije ili opravdanja. Platon ga doduše naziva retorički spektakularno »pomaganjem logosu«, ali ono sadrži normativno slab (internalistički) ali funkcionalno dovoljno jak epistemološki model opravdanja kao obrazloženja, koji nije *ovisan* o krajnjem metafizičkom utemeljenju i nije svodivo na njega. Opravdanje-obrazloženje argumenata u dijalozima uvijek je kontekstualno, uvjetovano temom i partnerima, a ukazivanje na krajnje utemeljenje kroz »najviši poučak« (*mégiston máthema*) ili »O dobru« javlja se samo na specifičnim točkama i uvijek aluzivno u epistemički zavodljivim metaforama i poredbama.¹⁷

B) To je najopćenitiji koherentistički model obrazloženja i on je primarno diskurzivnog, formalno-matematizirajućeg, a ne utemeljiteljskog metafizičkog karaktera.¹⁸ »Metafizika ideja« je, čini se, njegov kontingentni

¹⁷ U tome leži, po mome uvidu, mogućnost za sistematsko razrješenje hermeneutičke kontroverze oko filozofskog statusa Platonovih dijaloga i nepisanog učenja jer omogućuje objašnjenje diskurzivnog kontinuiteta među dvama korpusima Platonove filozofije uz održanje sadržajnih razlika; ono također daje osnovu za objašnjenje razlike između »romantičko-postmodernističkih« i »kasno-wittgensteinovskih« elemenata u konstrukciji Platonovih aporetičkih dijaloga i suvremenih teorija dijaloga i diskursa. O širem kontekstu te rasprave upućujem na Th. A. Szlezak, *Čitati Platona*, nav. mj., i na svoj pogovor.

¹⁸ Usp. Alain Badiou, »Lacan et Platon: Le mathème est-il une idée?«. Discussion avec Christian Jambet et Guy le Gauffey, u: *Lacan avec les philosophes*, Paris: Albin Michel, 1991., str. 135-154. Premda Badiou znatno korigira Lacanovo fiksiranje Platona za teoriju ideja i umjesto imaginarnog registra stvarnosti rehabilitira, po mome sudu s pravom, simbolički karakter »najvišeg mathema« (Platonovo najviše Dobro kao ...

ili, možda točnije, iznudeći višak.¹⁹ No, neovisno o tome, koncepcija obrazloženja kao pomaganja logosu sadrži funkciju subjekta znanja kao instance uvijek novog govora, one koja u ponovnom poduhvatu može reći »nešto drugo« ili »vrijednije« (timiótera) nego na prethodnom stupnju. Zato (nečije) pomaganje (nečijem) logosu nije istovjetno s (navodno) čistom tehnikom babičkog umijeća porađanja bez ikakvog prethodnog sadržajnog znanja na strani »vještaka«, kako uvjerava Sokrat mladog Teeteta, iz kojega hoće izvući znanje na temelju postojećih ali zaboravljenih sjećanja duše. Pomaganje logosu nikad nije bez prethodnog znanja (a to važi također i za »tehniku« koja mora znati što traži); ono je uvijek nov logos, nov ciklus subjektova govora, »historizacija« stvari na višoj razini ili drugom području. (Platon ga u *Državi* naziva »svojim mitom«.)

Štoviše, da se pomaganje logosu može zamisliti kao odvojivo i od Platonove »metafizičke« doksografske pozadine, to potvrđuje upravo ono što čini sam pisac dijaloga Platon. On naime na samom kraju dijaloga *Fedar*, ključnog za tzv. univerzalnu kritiku pisma koja isključuje svaku upotrebu pisma za autentično filozofiranje, pa zato filozofski obezvjeđuje pisanje dijaloga, kaže, »A sad neka nam bude dosta igre s govorima« (*Oukoun ede pepaísthó metríos hemin ta peri lógon ktl.*?, cf. *Fedar* 278b). Ovo naizgled bezazleno mjesto u dijalogu ima značajne posljedice. Ako je filozofski dijalog »šala« ili »igra« (*paidía*) filozofa u odnosu na nešto ozbiljnije i više, onda je *sav* sadržaj dijaloga filozofska »laž«. U *Fedru* se to odnosi upravo i na onaj »ozbiljni« dio sadržaja, onaj do kojeg je filozofu stalo (*spoudé*), a koji izriče razloge za filozofsku bezvrijednost (ili ograničenu vrijednost) pisanih dijaloga i razloge za prednost vandijaloških, ali nepisanih filozof-

... Lacanovo veliko Drugo), on ne pretpostavlja (ili ne tematizira) dogmatsku razliku i diskontinuitet između Platonovog nepisanog učenja i dijaloškog opusa koja tek traži diskurzivnu vezu.

19 Za neokantovsko, formalno shvaćanje Platonovih ideja usp. W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982; za njihovu semantičku reinterpretaciju v. A. Graeser, »On Language, Thought, and Reality in Ancient Greek Philosophy«, u: *Dialectica*, Vol. 31, Nr. 3-4 (1977). Možda je umjesto teorijskog oslabljivanja teorije ideja uputnije dopustiti, barem s obzirom na historijski Platona, njihov puni »ontički« i »epistemički« karakter koji tvori sferu znanja. Jer ono »stvarno« na samim idejama nisu one same već ono o čemu one ovise i što nije dio (dijaloške, mitske) teorije ideja; utoliko, ono je na razini dijaloga ne-svjesno i ne-spoznato (anepisteton), ponaša se u epistemološkoj teoriji dijaloga kao nesvjesno što »provaljuje« u diskurs kroz jezik (slike, metafore, aluzije). To važi dakako samo za neznalice a ne za filozofa koji »kontrolira« koliko će reći.

skih sadržaja.²⁰ (Osim dijaloga u filozofski korpus Platonove filozofije spada filozofski ekskurs *7. pisma*, cf. Ep. VII, 340b1-345c3). Stoga Sokratovu završnu pošalicu o dijaložima (peri tòn lógôn) u *Fedru* možemo već ovdje, za potrebe kasnije analize, formulirati na sljedeći način: »Ovaj (filozofski) dijalog je (filozofska) šala i utoliko je (filozofski) lažan«. Pri tome, »ovaj dijalog« znači pisani dijalog *Fedar* o lažnosti pisanog dijaloga i autentičnosti »živog logosa« i vandijaloške (ozbiljne) filozofije.

To je trenutak kad se metafizičar istine pojavljuje kao istiniti lažljivac. Za onoga tko želi reći »više« nego što može, ne postoji drugi modus govorenja osim transparentne laži, poput »vica«. Aluzije nisu dovoljne, »stvar« do koje mu je stalo, mora *nekako* biti prisutna a da ne bude ujedno neposredno uhvatljiva za prisutne. Otud je Sokratova šala na kraju *Fedra* na neki način vrhunac Platonove dijaloške filozofije, ona na paradoksalan način i demantira i potvrđuje tezu o filozofskom primatu nepisanog učenja nad dijaložima, no u tu višestruko složenu tematiku ovdje ne možemo zalaziti dublje.

Taj Platonov unutar-dijaloški manevar u metafizofskom diskursu, koji u ironičnom ili kvazi-postmodernom obliku ponavlja ono što se u suvremenoj diskusiji naziva manevarima zajamčenog tvrđenja, razotkriva retoričku točku obrata i utoliko semiotičku liniju reza u tradicionalnom i modernom shvaćanju filozofskog diskursa kao semantičke punoće. Platon nas izravno i neuvijeno poučava o tome da upravo kad apstrahiramo od onog najvišeg i najistinitijeg, a za njega je to nepisano učenje koje se prema doksografskoj tradiciji sastojalo od matematičke teorije počela (jednote i neograničenog dvojstva)²¹, unutar-dijaloške diskurzivne proce-

²⁰ Tu konzekvenciju, a time i samoprimjenu Platonove kritike pisma, nedavno je doveo u pitanje Wilfried Kühn, »Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons *Phaidros*, nichtesoterisch interpretiert«, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 52, 1998, 23-39 te Thomas A. Szlezák, »Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von *Phaidros* 278b8-e4«, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 53, 1999, 259-267. Premda dijelom opću tezu tübingske škole o sistematskom primatu Platonove nepisane doktrine, Szlezák ne ispituje dovoljno konzekvencije svoga zahtjeva da se kritike pisma u *Fedru* mora primijeniti i na samu kritiku pisma. Ona je time ironizirana ali ne i delegitimirana jer »pisanje« za Platona poprima druge konotacije. Zato iz samoprimjene kritike pisma ne slijedi rehabilitacija dijaloga naspram nepisanog učenja, kao što argumentira Kühn, nego posve drugačija teorija pisma od očekivane. U daljnjem tekstu ću navesti samo neke razloge za to (usp. također naprijed bilj. 15 i 17).

²¹ Za tu problematiku ovdje mogu samo najkaće uputiti na Hans J. Krämer, *Platonovo utemeljenje metafizike* (s *Testimonia platonica*), priredio i preveo B. Mikulić, Zagreb: Demetra, 1997. s iscrpnom daljnjom bibliografijom.

dure međusobnog ispomagaja različitih vrsta i razina logosa ostaju i dalje na snazi, i to u najčistijem vidu, kao gibanje »najživljeg« logosa, odvezanog od svoga krajnjeg »referenta«. Naime, teorija počela iz kojih se algoritamski generiraju najviši rodovi (jednota, identitet, razlika itd.) *nedijaloški* je, matematički teorijski model, koji zato predstavlja diskurzivno heterogeni temelj dijalektičkog logosa u smislu pojmovnih, semantičkih razdoba kakve nalazimo u kasnim dijalogima (osobito u *Sofistu*, *Politiku*). Tek iz ovog drugog logosa koji postaje predmet »dijalektičkog umijeća« (on, moderno rečeno, označava jezično-logičku kompetenciju) crpi se »živi« i istiniti logos svakog usmenog dijaloškog filozofiranja. To je glavni sistematski razlog zašto se Platon u *Fedru* (preko Sokrata) pribojava da istiniti logos u pisanom obliku ne dopre do onih koji ne posjeduju u dovoljnoj mjeri dijalektičku kompetenciju. Nije riječ o tajnom ili ezoterijskom učenju niti o nedokučivosti i neizrecivosti onog krajnjeg »Jednog« (Plotin) već, kako o tome svjedoči »istiniti logos« ekskursa u Platonovu 7. pismu, riječ je samo o tome da najvišem i »najkraćem« *mathemmu* nije potrebno zapisivanje u smislu obične logografije; ako je shvaćen, nema bojazni od zaborava (cf. *Ep. VII*, 344e). Drugim riječima, samome *mathemmu* ne treba »mit«, što također znači da ni vrhovni poučak o Dobru niti samo *Dobro* nije mitsko u smislu dijaloga. Ali to ne znači da nije simboličko, odnosno da nije instanca pisma kao što su to na suprotnoj, najnižoj razini »utisci« duše osjetilnog ili opažajnog porijekla.

Prema tome, pojam *logosa* kao *razloga*, u smislu dodatnog ili višeg (i na koncu, krajnjeg) stupnja obrazloženja nekog istinitog vjerovanja nije određen toliko sadržajno koliko funkcionalno. Stoga za Platonovo filozofiranje nije dovoljan samo krajnji stupanj obrazloženja, tj. ono krajnje utemeljenje sadržano u nepisanom učenju, nego barem u jednakoj mjeri i međustupnjevi obrazloženja koji čine *jedinstven* proces normalnog, (nad-) prosječnog znanja ili dokse u dijalogima (cf. 342c, 344b). Štoviše, oni su za Platona uvjet spoznaje i »dioništva« u petom stupnju umne spoznaje (cf. 342d5). Otud utemeljenje počiva na koherencijskom modelu znanja (povezivanje iskaza u konzistentnu cjelinu). Taj model na rubnim ili krajnjim točkama ima »adekvacijski« dodir sa stvarnošću kako ga danas zamišljaju autori »mrežnih« teorija znanja (poput Quinea i njegovih nastavljača M. Blacka i Mary Hesse). Kod Platona su te točke dodira svakako dvostruko raspoređene, na strani osjetilne stvarnosti i na strani metafizičkih entiteta, ali to je u ovom kontekstu od manjeg interesa. Taj je model diskurzivno liberalniji od kasnijih racionalističkih sus-

tava, pa čak i od realističkog Aristotelovog, jer je narativan, polemički i mimetičan.

C) U prilog Platonovu epistemološkom »postmodernom« modernizmu govori i okolnost da osim pojma logosa kao obrazloženja ni pojam »istinitog vjerovanja« ili »istinite dokse« iz drugih dijaloga nije nipošto odbačen, kako se čini na temelju pretpostavke o »aporetičnosti« relativno kasnog dijaloga *Teetet*. U 7. pismu, istinito vjerovanje je štovišie dio »paketa« četvrtog stupnja zajedno sa spoznajom i umom (cf. 342c4). Ovdje ponovno samo kratka rekapitulacija:

Ako u hijerarhiji oblika spoznaje, izloženoj u VI. knjizi *Države* (*Politeia*, 474b-480a; usp. i X 595c-597e), *doksa* zauzima jednoznačno niži položaj od *episteme*, onda je matematički (geometrijski) prikaz te skale znanja u *poredbi linije* (VI, 504a-511e) ono što upućuje na to da se radi o hijerarhiziranoj, ali jedinstvenoj i koherentnoj cjelini, u kojoj ni jedan dio ne opstoji i ne može opstojati zasebno ili važiti apsolutno. Taj zaključak potvrđuju, treće, okolnost da Platon u *Menonu* (97a) izričito zastupa odredbu znanja kao razložnog istinitog vjerovanja, i postavlja ga kao za čovjeka najbolji mogući i dostupni oblik spoznaje istine. Potvrđuju ga, s druge strane, i nedvosmislene »pedagoške« napomene u citiranom filozofskom ekskursu 7. pisma gdje Platon izričito navodi da su sva četiri netvarna aspekta stvari (*onoma*, *logos*, *idea*, *episteme* – ime, pojmovna odredba, apstraktni lik i spoznaja) nužan ali ne i dovoljan preduvjet za realizaciju onog najvišeg. Umna spoznaja (*nous*) samo je u jednom svome vidu »sijevanje iskre«, instantano shvaćanje-poimanje stvari, ali je učinak sinoptičkog i cijelog *dia-lektičkog* prolaženja kroz niže (osjetilne) prema višim (misaonim, apstraktnim) stupnjevima reprezentacije realnog, i obrnuto (Ep. VII, 343e).

O toj povezanosti i kontinuitetu u Platonovoj koncepciji znanja govori, četvrto i konačno, eksplicitna *logička* kritika pojma spoznaje pomoću analize tipova prirodno-jezičnog shvaćanja *logosa* koju Platon provodi upravo u završnim partijama *Teeteta*. To je gotovo posve potcijenjeno u povijesti epistemologije, jer nigdje ni prije ni poslije toga Platonovog dijaloga filozofija nije dala tako jasan odgovor ne samo na pitanje što je znanje, nego pruža uvid u to što znači da je naše spoznavanje svijeta »konstituirano« jezično ili, točnije rečeno, *znakovno*. Znanje je za Platona – jednako kao i za Lockeja, Hegela i Peircea – instanca pisma u svijesti. Središnja kategorija kojom Platon u *Teetetu* najavljuje, tj. priprema, ali ne iznosi do kraja svoju verziju odredbe znanja kao obrazložene istinite

dokse, jest *sylogismós* (180d). To nije tehnički naziv za zaključak, nego slikovit (ili ikonički) pojam za modus »datosti« osjetilnih sadržaja kroz »jezično sprezanje« (*syn-logismos*) s najopćenitijim kategorijama (bitak, istost, sličnost, razlika itd.). One jesu izvorni proizvodi duše, no to ne važi i za jezični materijal (*lexis*). On je heterogen, dolazi izvana, iz »jezika« (glasovi, slova, riječi), ali jednako sudjeluje u formiranju *episteme*. Teorija znanja nužno je i semiološka.

Platonova teorija duševnih utisaka (*typoi*), koja je u povijesti filozofije napravila zavidnu karijeru, sadrži gotovo neprepoznati semiološki preostatak u posve modernom značenju riječi. Jezik (*glósse*) nije samo *logos*, nego označava »mrežu označitelja«, samostalnih u odnosu na čisto-duševne kategorije: *lexis* je, moderno rečeno, plan izraza u *logosu*, čiju drugu polovicu tvori *dianoia*, (misaoni sadržaji ili »označeno«). Otud, gore spomeniti Platonov »lažni *logos* pisanog dijaloga«, otkvačen od svoga krajnjeg referenta (nepisanog učenja ili vrhovnog *mathema*) nije ništa drugo nego »igra« (*paidiá*) osamostaljenih označitelja od kojih se svaki podređuje ili služi (»pomaže«) drugom dijalogu kao označitelju. Otud, Platonov »nauk« ili (ukupni) sadržaj filozofije (označeno) ne postoji kao prethodno gotova, uobličena semantička veličina, nezavisna od raspoloživog broja koherentnih diskurzivnih jedinica. Do njega se može doći tek prolaženjem kroz sva polja diskursa, dijaloška-mitska i matematička. To samo znači da »najviši matem« ili »Dobro« nije ideja nego složeni označitelj, diskurs ili model.

2. Kraj epistemologije, iluzija napretka ili nešto treće?

Na toj pozadini, pitanje historijskog izvora epistemologije posve je zališno. Način Platonova pitanja o znanju u *Teetetu* višestruko je složen, poučan i kompetitivan, napose ako ne zanemarimo njegove semiološke aspekte, podjednako strane analitičkom i hermeneutičkom pristupu. Stoga, ako je smisleno smatrati da poslije Gettierova epohalnog udara – sa samo dvije stranice teksta²² – na ustaljeno trodijelno shvaćanje znanja kao opravdanog istinitog vjerovanja epistemologija više nije mogla ostati ono što je bila kroz više od dva tisućljeća, isto se toliko opravdano može

²² Cf. Edmund Gettier, »Je li opravdano istinito vjerovanje znanje?« izv. »Is Justified True Belief Knowledge« u: *Analysis* 26 (1963). Zastupljeno u oba domaća zbornika (Pavković 1980, Čuljak 2003.), v. naprijed bilj. 1.

smatrati da epistemologija *oduvijek nije bila* ono za što se obično drži i zbog čega se proglašava mrtvom. Noviji prilozima epistemologiji dokazuju da su takva shvaćanja opasno ograničena i iskrivljujuća, ona nije teorijsko traganje za izvjesnošću, pronalaženje apsolutnih temelja, legitimiranje drugih nefilozofskih disciplina poput znanosti ili pak samo odbrana od skepticizma. Zato jedini odgovor na posmrtno slovo epistemologiji može samo glasiti »još epistemologije«. ²³ Doista, ako je koncepcija epistemologije ogledalo općeg koncepta filozofije, kako pretpostavlja Rorty, to daje razlog više za recikliranje neiskorištenih i odbačenih dijelova epistemologije u kritičke svrhe same filozofije.

No, redukcije filozofije na epistemologiju i epistemologije na fundacionalističke projekte imaju svoju logiku. Iako vlada uvjerenje da je tek racionalistička filozofija pitanjem »Kako mogu znati to što znam?« otvorila novo pitanje opravdanja, ona ga je samo stavila u središte interesa. ²⁴ Ono moderno na modernoj racionalističkoj, tj. kartezijanskoj ili humeovskoj definiciji znanja, jest samo *apstraktno subjektivna* instanca opravdanja, bilo da je shvaćena racionalistički ili čisto umski ili empirijski. ²⁵ Premda se subjektivizam neobično često brka s relativizmom,

²³ Od novijih rasprava na temu kraja epistemologije, koju je inaugurirao Richard Rorty u svojim utjecajnim kritikama filozofije u rasponu od *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton UP, 1979) i *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982) do *Objectivity, Relativism and Truth* (Cambridge UP, 1991), usp. osporavanja Jonathana Dancya u: *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Blackwell Publishers, 1985, pogl. 15: »Is Epistemology possible?«, str. 227-242 (prev. *Uvod u suvremenu epistemologiju*, Zagreb: Hrvatski studiji, 2001.); nadalje, John Greco, Uvod: Što je epistemologija, ovdje str. 2); Merold Westphal »Hermeneutika kao epistemologija« (ovdje str. 515 id.) Osobitu pažnju problemu kraja epistemologije posvećuje Michael Williams, v. raspravu »Epistemology after Scepticism«, u: *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2001., str. 241-255, te natuknicu »Death of Epistemology«, u: Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishers, 1992, str. 88-91. Vehementnu kritiku Rortyjeve pozicije ne samo zbog neplodnosti za epistemološke diskusije nego zbog pogubnosti za sama znanstvena istraživanja razvila je Susan Haack u *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1993 (1995), osob. pogl. 9: »Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect«, str. 182-202.

²⁴ Vidi npr. noviji izvrstan uvod u epistemologiju fregeovca Gottfrieda Gabriela, *Grundprobleme der Erkenntnistheorie von Descartes bis Wittgenstein*, Paderborn-München-Wien-Zürich: F. Schöningh, 2. durchges. Auflage 1998.

²⁵ Pod »subjektivan« misli se na izvorno pripadan subjektu, spoznavaoću, a ne »subjektivan« u privatno-psihološkom smislu perspektive ili pojedinačnog gledišta. To je razlikovanje osobito važno s obzirom na prethodnu diskusiju o Platonu, ...

moderni radikalni subjektivizam, onaj koji doista počinje s Descartesom, treba shvaćati u značenju apsolutne samostojnosti i samoizvjesnosti subjekta bez obzira na konstituciju objekta, koji je sve do Novog vijeka gotovo neograničeno vladao filozofskim mišljenjem. No, upravo je Platon taj koji je – da tako kažem »na vrijeme« – u *Tētetu*, pokazao na primjeru Protagorine teorije zamjedbe da je *vladavina objekta*, a ne subjekt, ono što proizvodi skepticizam i tvori osnovu neograničenog relativizma koji minira svako polaganje prava na vjerodostojnost, obaveznost i odgovornost mišljenja, na prvom mjestu svoju vlastitu. Strah od pogreške je već sama pogreška, jer krije strah od istine. To nije samo kritika za Hegela, koji gradi epistemološki fundament *Fenomenologije duha* na implicitnom komentaru Platonova *Tēteta*. Njezina poruka važi za suvremene epistemologe.

Paradoksalno, upravo Platonovo otkriće »lošeg metafizičkog predmeta«, koje se čini sofistiranijim nego sofistika pseudoradikalnog senzualizma i individualizma, razotkriva i privid novosti u karakteru spoznajnog subjekta. Novovjekovni subjekt jest nov predmet epistemološkog interesa, nov je i njegov filozofski status temelja i polazišta, međutim, nije nov njegov metafizički karakter samostojnosti. On je nasljeđe filozofske metafizike objekta, i u tome konstitucijskom karakteru interesa za subjektom kao novim samostalnim agentom sadržan je i objektivistički kontinuitet novog epistemološkog načina pitanja. Ono je bilo i ostalo pitanje konstitucije znanja. Upravo Platon je autor koji nas poučava o tome da je pitanje konstitucije subjekta, odnosno, konstitucije odnosa između subjekta i spoznajnog predmeta, uvjet razumijevanja tzv. esencijalističkog pitanja o znanju. Štoviše, kod Platona pitanje konstitucije spoznavaoca kao promatrajućeg i ujedno promatranog, *intersubjektivno* vezanog subjekta interesa za predmet izvan sebe, otvara sve one momente koje danas podrazumijeva takvo pitanje, u najširem rasponu od naturalističko-

... čiji dijalog *Tētet* u relativno kratkom odsječku 184b-185e pruža dragocjenu osnovu (i teorijsko svjedočanstvo) za sudbonosno razlikovanje »subjektivnog« u smislu relativnog i relativističkog te »subjektivnog« u smislu apriornog ili čisto subjektivnog porijekla najviših »rodova« (kategorija). Ovaj potonji smisao evidentno je moderan usprkos mitskoj naravi priče o porijeklu duše, jer pitanje porijekla i pitanje konstitucije apriornih spoznajnih moći različita su pitanja. Isto tako, Platonova rasprava o granicama i konzistentnosti radikalnog senzualizma, o izoliranim svijetima i saopćivosti mentalnih sadržaja prema vani, prefiguracija je psihološki tematike u epistemologiji 19. i početka 20. stoljeća.

-individualističke do socijalno-intersubjektivne i psihoanalitički orijentirane rodne epistemologije.²⁶

Tu polivalentnost i višeslojnost u fenomenu spoznaje podjednako tematiziraju i izvanjska, socijalno-epistemološka, i unutrašnja, individualistička i asubjektivna perspektiva epistemologije koja se oslanja na tradicionalno prihvaćene primarne izvore ljudske spoznaje. One ne stoje više, barem ne kod najznačajnijih autora, u odnosu međusobnog isključenja; granice izvora spoznaje pomiču se i preklapaju, a teorije se komplementarno nadopunjuju i produbljuju. Riječ je pri tome, s jedne strane, o procesima raznorodne, prirodno- i socijalno-znanstvene specijalizacije, u kojima se vodi računa o koherentnoj i konzistentnoj slici raznih područja i aspekata spoznaje. S druge strane, riječ je o razvoju informatičkih modela teorije spoznaje koji se koriste modelima razvijenim na drugim, srodnim područjima, kao što je generativna lingvistika i umjetna inteligencija. Radi se dakle o savezu teorija koje iznutra teže povezivanju u što potpuniju cjelinu na površini. Upravo to je, još jednom, globalna ali difuzna strategija mišljenja kakvu nam je namro Platon u dijalozima s njihovim unakrsnim referencijama i s rezom naprama najvišem mathemu ili nepisanom učenju. Ono, međutim, može biti »apsolutno« ili »utemeljujuće« samo tako da diskurzivno pretpostavlja te iste dijaloge koje utemeljuje. Ono je naime samo dio diskursa utemeljenja koji pretpostavlja diskurzivno djelovanje subjekta.

²⁶ Cf. *Tētet*, 169b: Matematičar Teodor, dakle posjednik nacjenjenijeg oblika znanja, žali se da je Sokrat neumoljiv u svojoj želji za raspravom; naime, ne dozvoljava prisustvovanje razgovoru bez sudjelovanja, kao što Spartanci ne dopuštaju gledanje golih vježbenika u gimnazonu bez svlačenja. – Ova naoko bizarna šala u muškom društvu nalazi svoj smisao u onim dijelovima dijaloga koji se tiču društvene pozicije spoznajnog subjekta (filozof kao govornik na sudu pod pogledom javnosti, pitanje najviše apelacione instance istine itd.). S druge strane, figura »gledanja gledanja«, to socijalno udvostručenje subjekta reduciranog na osjetilni proces spoznavanja, upućuje unutar samog dijaloga natrag na teoriju percepcije kao opažanja vlastitog opažanja (108 b): svaki spoznajni akt ima aposteriorni sadržaj, apriornu formu i »prirodni« instrumentarij; onaj prvi aspekt je osobni, druga dva su rodni (antropološki); posljedica je ta da Platonove najviše kategorije kroz svoju spregu s jezikom otvaraju mjesto za »rodni« pojam subjekta suvremene epistemološke teorije. Pored već citiranih radova iz analitičke feminističke epistemologije, usp. sintetski pregled feminističkog pristupa u kontinentalnoj filozofiji, Rada Iveković, *Le sexe de la philosophie. Essai sur Jean-Francois Lyotard et le féminin*, Paris: L' Harmattan, 1997, osob. pogl. 4. »Masculinité dans la métalangue«, str. 41-116. Za diskusiju o antičkoj filozofiji usp. Julie K. Ward (ur.), *Feminism and ancient philosophy*, Routledge, 1996., osob. Martha Nussbaum, »Therapeutic Arguments and Structure of Desire«, str. 195-216.

Stoga ostaje pitanje, da li istina o svijetu sadrži i samu sebe, tj. istinu o istini? Jesmo li dogmatici istine koji naivno filozofiraju ili mudraci nihilizma koji se filozofski šale ili smo nešto treće, između? Je li filozofija jedini način da se govori o onome o čemu se ne može govoriti, dakle kao istinita laž ili »vic«? Pitanje o ovakvoj vrsti šale svakako je dovoljno važno da obavezuje na još jedan krug ispitivanja.

III. Epistemički propozicionalni stav

Zajednička karakteristika socijalno-epistemoloških radova jest da klasične argumente epistemologije iznova stavljaju na raspolaganje kroz pitanja socijalne konstitucije izvora znanja ili instance opravdanja. Temeljnu tezu socijalne epistemologije, koju osobito naglašeno preuzima i razvija analitička feministička epistemologija i kritika znanosti, čini premisa o »kontekstualnoj uvjetovanosti« ili »smještenosti« svakog spoznajnog procesa, teorijska opterećenost svakog pristupa sve do nasljeđa predrasuda.²⁷ No, ono što nedostaje u toj, uvjetno rečeno, kulturaliziranoj epistemologiji u rasponu od literature pretežno analitičkog porijekla do hermeneutičke orijentacije, jest jezična koncepcija subjekta u radikalnom smislu subjekta kao instance govora, a ne tek empirijskog nosioca jezičnog sistema ili semantičke svijesti, tijela s ugrađenim jezičnim aparatom.²⁸

²⁷ V. esej H. Longino. Ta je kategorija nasljednik, uz više-manje prešutnu vrijednosnu neutralizaciju, emfatično pozitivnog pojma »pred-rasude« (Vor-Urteil) H. G. Gadamera koji tvori transcendentalni uvjet procesa tumačenja i, ujedno, temelj *pozitivnog* karaktera pojma tradicije. (Cf. *Istina i metoda*, Drugi dio, odj. II. 1b.) Na »desni« karakter toga pojma unutar hermeneutičke filozofije nasuprot »lijevom« kod Derride, v. esej M. Westphala.

²⁸ Za noviju primjenu kompjutersko-lingvističkih istraživanja cf. S. Pollock, »Proceduralna epistemologija«, ovdje 474 id. Usp. također kompjuterska jezična i spoznajno-teorijska istraživanja metaforičkog jezika u J. Schneider (Hrsg.), *Metapher; Kognition, künstliche Intelligenz*, München: Wilhelm Fink Verlag 1996, osob. Stefan Wolf, »Metapher und Kognition. Computermodelle des menschlichen Geistes«, str. 199-234. (Upućujem na svoj komentar »Der Abgesang der Metapher. Eine Übersicht der neueren Metaphern- und Modellforschung« u: *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 53 (1999), 1, S. 131-139).

1. Čije znanje, čije opravdanje?

Prisustvo subjekta ovdje neću iznova prikazati kroz kritiku tzv. »epistemologije u naslonjaču«, što je uobičajeno u aktualnoj epistemologiji, nego iz drugog rakursa. Ovdje je stalo do ponovnog ocrtavanja neizbrisivog prisustva govornog subjekta u samom »stavu znanja«, koji se u anglo-američkoj literaturi obično shvaća i naziva pretenzijom na znanje ili tvrdnjom o znanju (*claim of knowledge*), koji ću bez daljnjih razjašnjavanja tretirati kao epistemičku klasu propozicionalnih stavova (»znati da p«).

Nije, dakako, riječ o tome da tvrdnja o znanju ili epistemički propozicionalni stav naprosto pretpostavlja nekog nosioca znanja (spoznavaoca) ili izricatelja tvrdnje o znanju, kako god da zamislimo epistemički stav – bilo u obliku propozicionalnog stava »znam da p«, bilo u iskazu znanja po poznatosti »poznajem x« (ili »poznato mi je x«), bilo u popularnom bezličnom obliku »zna se/poznato je da« ili pak kolektivnom »znamo da« koje pretpostavlja opći subjekt neispitanog opsega i karaktera. To je problem mozgova u posudi koji nas ovdje ne interesira iz sljedećeg glavnog razloga: ni savršen mozak, priključen na hranjivu tekućinu koja izaziva potpunu iluziju stvarnosti, nema odgovor na tzv. globalni skepticizam (on je upravo njezin proizvod); i u savršenim uvjetima funkcioniranja mozak će se u svemu varati, pa tako i u pogledu savršenih uvjeta svoga funkcioniranja, tj. da je mozak u posudi. No, od toga je puno interesantnije da takvo idealno izolirano mišljenje-samovaranje ili samo-poznavanje počiva na latentnom udvostručenju stava znanja pri čemu neposredni samoodnos mišljenja, izvjesnost iz samopoznatosti, pokazuje strukturu propozicionalnog znanja.²⁹ Stoga će ovdje biti riječi o intrinzičnom modusu prisustva govornog subjekta u znanju kakvo nam na dramatičan način otkriva poznati paradoks lažljivca.

²⁹ Model za to pruža prividno jednostavna izvjesnost Descartesova 'cogito' (i njegova izvedenica: 'ergo sum'). Ona pretpostavlja udvostručenu strukturu mišljenja kao akta i sadržaja (*noesis* i *noema*) tautološkog sadržaja i propozicionalnog karaktera, *cogito me cogitare* ('mislim da mislim') a ne, kao što se tipično uzima, na *cogito* kao obliku *neposredne dostupnosti* i *samoizvjesnosti* akta svijesti koji bi eo ipso bio njegov čist sadržaj tako da bi predstavljao eminentni slučaj znanja po poznavanju. Drugim riječima, subjekt ne počiva na *cogito*, već u procjepu između *cogito* i *cogitare*, upravo na mjestu označenim s 'me', koje je kao retorički višak tautološkog iskaza doslovno izbacila gramatika: 'ja' se pojavljuje na rasjedu iskazivanja i iskazanog koje unutar jezika, u rečenici, povezuje obični gramatički veznik za izjavne rečenice 'da'.

U sljedećim odjeljcima pokazat ću da je to jedini relevantan oblik prisustva subjekta za epistemologiju zato što se ne može epistemički objektivirati i još manje »verificirati« a da ne bude uvijek pretpostavljen. Dakako, to je ujedno i linija presijecanja epistemologije s problemima ideologije, koju tvori upravo pitanje istinitosti znanja i diskursa o znanju, i mjesto subjekta³⁰.

Tema samoizvjesnosti izražava zahtjev za pouzdanošću znanja. Zamišljena je kao »primitivna« poznatost svijesti samoj sebi putem čistog akta, i očigledno je odgovor (kod Descarsa ali ništa manje i kod kasnog Wittgensteina) na permanentne krize klasičnih koncepcija istine koje slijede iz dihotomije subjekt-objekt, svijest-predmet. To je kriza modela adekvacije za objašnjenje odnosa između mišljenja i stvarnosti, te kriza modela koherencije za objašnjenje odnosa pojedinačnih stavova (ili iskaza) unutar šireg konteksta srodnih stavova koji tvore diskurzivnu cjelinu koja se, opet, odnosi na jedinstveno epistemičko polje. U odnosu na globalne krize epistemologije, izražene kroz skepticizam ili relativizam, krize istinitosti imaju područan, ali temeljniji status: one osim pitanja uvjeta znanja i njegove konstitucije (svijest-sadržaj) pogađaju i odnos znanja prema izvanjskoj stvarnosti (svijest-predmet).

Ovdje je od interesa treći slučaj krize u konstituciji same epistemologije koji ujedno donosi model za prevrat. To je semiotička teorija znanstvenog diskursa koja mjesto istine iz međuprostora znanje-predmet ponovno – nakon Hegelova spekulativnog ukidanja racionalizma i empirizma na pretpostavci *jezika* kao onog objektivno istinitijeg i od bitka i mišljenja, predmeta i svijesti – postavlja na *govor* kao ono istinski subjektivno na subjektu. Posljedice fokusiranja na govor u semiološkoj lingvistici i filozofiji jezika za suvremenu epistemologiju očigledne su: dok kod Hegela jezik, usprkos spekulativnom premještanju s »ruba psihologije ili logike« u istinski medij bitka i mišljenja, ipak ostaje moment u razvoju apsolutnog znanja, u semiološkoj filozofiji znanosti jezik nije

³⁰ Zadržat ću se pri toj tvrdnji bez posebnog dokazivanja, imajući u vidu suvremene (pretežno socijalnoteorijske) definicije ideologije koje se jedva razlikuju od socioloških analiza uvjeta organiziranog znanstvenog znanja i njegovog konsenzualnog karaktera. Tu prije svega mislim na dominantno socijalno-teorijsko shvaćanje ideologije kao skupa vjerovanja koja pretendiraju na istinitost i zadovoljavaju potrebe određene socijalne skupine. Za obuhvatnu noviju sistematsku i idejno-povijesnu diskusiju usp. Raymond Boudon, *L'Idéologie. L'origine des idées reçues*, Paris: Arthème Fayard, 1986.

istinski medij znanja nego samo znanje nije ništa drugo do diskurzivna proizvodnja, proces samog subjekta.³¹ Semiotička teorija je najmanje zastupljena u suvremenoj epistemološkoj diskusiji, ali pruža po mome uvjerenju, platonički rečeno, »logičku pomoć« za rješavanje mrtvih čvorova adekvacijske i koherencijske teorije istinitosti znanstvenog racionalnog diskursa.³² Pri tome, ona ne donosi izvanjski doktrinarni sadržaj u odnosu na tradicionalne i suvremene epistemološke sadržaje, u smislu »alternativne« epistemološke teorije, nego čini vidljivim intrinzični manjak jezičnog shvaćanja subjekta kao konstitutivnog činioca znanstvenog diskursa. Umjesto rekapitulacije općih postulata semiotičke epistemologije, ovdje ću semiološku dimenziju epistemologije pokušati otvoriti iznutra, uz pomoć transformacija apstraktne i nepotpune epistemičke tvrdnje propozicionalnog tipa, kakva u pravilu karakterizira epistemičke iskaze, u semiotički potpuniji i epistemološki informativniji oblik. Cilj toga je, između ostalog, pokazati da je ta dimenzija konstitutivni dio epistemičkog fenomena koji nazivamo »znanjem«.

2. Epistemički stav i marker 'da'

Prosječan klasični oblik *tvrdnje o znanju* počiva na pretpostavci znanja o činjenicama (ili poznavanja činjenica) koje je dano u obliku propozicija ili iskaza (p), u rečenicama različitog predikacijskog tipa. (Propozicija p

³¹ Jezik tako kod Hegela u sistematskom smislu ipak ima karakter »nestajućeg posrednika« (S. Žižek) ili Wittgensteinovih »ljestava«. (Usp. osob. Hegelova izvođenja u *Enciklopediji filozofskih znanosti* §§ 458-459.) Hermeneutička filozofija (Gadamer) sačuvala je njegov status u filozofemu neprekoračivog horizonta razumijevanja, dakle točno na mjestu Hegelova apsolutnog znanja, jednako kao i dekonstruktivistička ekspanzija »pisma« u neapsolutni apsolut diferencije znaka (Derrida); »jezičnost« i »pismovnost« drugo su ime za Hegelov jezik-znak pretvoren u nedovršivi apsolut. Stoga, ako fokusiranje na jezik tvori nedostajući član između svijesti-svijeta, unutar spekulativne filozofije duha tek govor subjekta tvori nedostajući član između jezika-mišljenja unutar semiotičke filozofije diskursa.

³² Za reference v. naprijed bilj. 9. Za pragmatički (»peirceovski«) model semiotičke epistemologije, orijentiran na kategoriju iskustva, v. Charles Morris, *Osnove teorije o znacima*, Beograd: BIGZ, 1975. Za komunikacijsko-semiotičku varijantu pragmatizma v. Umberto Eco, *Trattato di semiotica generale*, Milano: Bompiani 1975, (osob. pogl. 4. Il soggetto della semiotica); također, Kultura, Informacija, Komunikacija, Beograd: Nolit, 1973 (osob. A. Znak i sistem; D. Odsutna struktura). Za najnoviju aplikaciju, U. Eco, *Kant and the Platypus. Essays on Language and Cognition*, Secker & Warburg 1999, Random House-Vintage 2000 (tal. izv. Milano: Bompiani 1997).

reprezentira svaki gramatički oblik izjavne rečenice koja nešto tvrdi o stvarnosti izvan rečenice ali i unutar rečenice, poput: »Zemlja je okrugla«, »Ljudi su dobri«, »Crnci imaju slobodniji odnos prema istini nego bijelci«, »Pada kiša«, »Geni odlučuju o sudbini pojedinca« ili »Ova rečenica izražava laž«. Međutim, tvrdnja o znanju činjenica, formuliranih propozicijama p , prosječno nema samo asubjektivan nego i implicitno ne-epistemološki oblik: p najčešće izričemo u gramatičkom obliku 'S je P', sa semantičkim sadržajem *S je P* ili propozicijom p . Za formulaciju epistemičke tvrdnje odlučujuća je dakle sama *pretpostavka* znanja (ili vjerovanja) sa sadržajem p , pa otud svaki epistemički dodatak tvrdnji može ostati, i u normalnim slučajevima najčešće ostaje, implicitan, kao redundantni, puko retorički višak. On podrazumijeva da ono što jezični izraz 'p' izriče kao propoziciju ili iskazni sadržaj p *jest slučaj* ili naprosto da p jest. Drugim riječima, ako p simbolizira vaniskaznu stvarnost propozicionalnog sadržaja p , 'p' čini retorički vidljivom njegovu nevidljivu propozicionalnu *formu* koju možemo izraziti (»parafrazirati«) kao »jest tako da (p)« ili »slučaj je da (p)«. Forma propozicije je ta koja propoziciju p (sadržaj p) pretvara u *vidljivo* mišljenje ili stav, a s njime izlazi na vidjelo i netragom nestali »egzistencijalni« i »veritativni« smisao kopule 'je', svedene na predikacijsku (konjunktivnu) funkciju. Eksplicitnu verziju propozicije kao forme-i-sadržaja, odnosno »čistog oblika« vjerovanja-da-nešto-jest-slučaj poznajemo od arhajskog početka semantičke filozofije, u tautološkom obliku središnje teze iz Parmenidove »ode istini« ili »poetsko-logičke« propozicije *da bitak jest ('esti einai')*. Ta je propozicija, kao i sam pojam istine, do danas napravila zavidnu karijeru kao temeljni i uvijek iznova osporavani filozofski stav. U netautološkom obliku, u suvremenoj verziji ona glasi:

(1) »Istina je da p «

To je tipičan epistemički (i kvazi-znanstveni) iskaz, bezlično formuliran, u kojemu vlada implicitni veridički aspekt vjerovanja o sadržaju p . Ako kažem »Zemlja je okrugla«, onda se, ako nije drugačije naznačeno, podrazumijeva da neposredno vjerujem da je to slučaj (tj. da je *Zemlja okrugla*) i da je to istinito (tj. da *jest to da* je Zemlja okrugla). Zato ovakvom tvrdnjom o znanju nečega nije izraženo samo propozicionalno znanje, nego je također, i to nužno, ujedno izražena i subjektivna ili privatno-psihološka *interiorizacija* epistemičkog vjerovanja. Ono ne mora izvorno potjecati (i najčešće ne potječe) od subjekta koji izriče episte-

mičku tvrdnju. Njezino težište ne počiva na sadržaju *p* nego na *veridičkom stavu* (*istina je da p*); on je po sebi metaobjektalan budući da je već propozicija *p* izražena u objektom jeziku kao ‘*p*’, tj. kao ‘*S* je *P*’, i ona samo tako, bez obzira na svoje epistemičko porijeklo, bilo »prirodno-spoznajno« ili svjedodžbeno, stoji na raspolaganju svakom kompetentnom (pa i nekompetentnom) primaocu. Objektno-jezična formulacija propozicije (Platonov doksastički sud iz druge odredbe znanja u *Teetetu*) temeljni je karakter socijalnosti znanja. To je razlog zašto svaku epistemičku propoziciju ili tvrdnju o znanju, u njezinu prosječnom, ne-znanstvenom ili ne-epistemološkom obliku, poznajemo samo kao izraz implicitnog iskazivanja znanja:

(2) »[Istina je da] *p*«

Pri tome, marker ‘istina je da’ ima prije ontološku vrijednost ‘slučaj je da (*p*)’ ili ‘jest (*p*)’ nego emfatično ili strogo veridički karakter; tj. implicitna tvrdnja istinitosti ne odnosi se toliko na istinitost sadržaja *p*, nego na istinitost tvrdnje ‘*p*’; veridički marker označava pristajanje izricatelja na *p*.

Ali, odatle vidimo nešto još presudnije, naime da tvrdnja o znanju, sadržanom u *p* i simboliziranom kao ‘*p*’ (koje sa svoje strane simbolički sažima rečenice različitog gramatičkog tipa predikacije), zapravo ne počiva na *p* nego na ‘*da*’, tj. na običnom vezniku za izjavne rečenice. Za taj veznik ili sinkategorematski izraz u logici ne postoji simbol, on ne spada čak ni u klasu »junktora« premda mu je funkcija da povezuje dijelove propozicije. Riječ je o nekoj vrsti meta-junktora, jer povezuje propozicijski sadržaj *p* s preostalim dijelom rečenica (1) ili (2) koji nije dio propozicije ‘*p*’ nego joj prethodi tvoreći s njome novu, obuhvatniju propoziciju u obliku nove rečenice. Drugim riječima, *da* je u rečenici marker samog propozicionalnog stava, odnosa prema »bitku« što proizvodi samu propoziciju. Točnije, *da* je jezični marker prisustva instance koja nije dio iskaza nego djeluje s razine iskazivanja; ono je mjesto s kojega se proizvodi ili odakle dolazi sam iskaz sa svojom veridičkom pretenzijom. *Da* je unutarjezični i autonomno-jezični (»sinkategorematski«) znak vanjezične instance znanja. To je subjekt govora znanja (i govora o znanju).³³

³³ Ono što, barem na nivou propozicije, »utemeljuje« znanje jest mjesto razloma, vidljivo na markeru za sintakstu neupravnog (»sklonutog«) govora koji je nevidljiv u simboličkoj logici jer transcendiraju iskaz. To je struktura iskaza koja raz-otkriva subjekt iskazivanja a koju nalazimo kod Heideggera pod imenom ‘das Zu-sein’ ...

Otud, na epistemološki »osviještenom« stavu znanja, tj. na razini epistemičkog propozicionalnog stava, u rasponu od prosječnih svakodnevnih oblika artikulacije metaznanja do znanstveno kvalificiranih izraza metaznanja, rečenica (1) odn. (2) može se pokazati u proširenim oblicima eksplicitnog karaktera, poput

(2') »Zna se da je istina/slučaj/ da p«

ili implicitnog, odnosno, reduciranog:

(2'') »[Zna se da (je istina da)] p«

Pri tome treba uvidjeti da proširenje rečenice za eksplicitni epistemički marker, koji je ujedno samo retorički dodatak, donosi promjenu u značenju p-a. Ako je u rečenici (1) i (2) ono označavalo neko činjenično stanje izraženo propozicijom, propozicija p u (2') i (2'') izražava znanje o propoziciji p. Otud druga propozicija predstavlja meta-propoziciju (p' = istina je da p) koju imamo zahvaliti jezičnoj produktivnosti markera *da* za propozicionalni stav.

Odatle vidimo da udvostručenje propozicija – 'zna se da p' na temelju 'p' = istina je da p – nije tek formalne naravi, kao puko gramatičko umnožavanje rečenica. Štoviše, udvostručenje može biti samo efekt jezičnog procesa koji više nije ni gramatički ni logički nego epistemički. To je efekt da nadindividualno znanje (»zna se da«, »istina je da«) tvori epistemički propozicionalni stav koji sa svoje strane upravlja proizvodnjom tvrdnji o znanju ili vjerovanja 'da p'. Značenje toga efekta čini mi se neprocjenjivim. Naime, tek rečenice (2') i (2''), premda nisu ništa

... (pogrešno shvaćeno kao »Ka-bitak«). Riječ je o regularnoj gramatičkoj transformaciji finitnog izraza »dass (ist) ...« u infinitivno »... zu sein« (poimeničeno u *das Zusein*) pri čemu 'zu' gramatički supstituira 'dass' i nema karakter svrhovitosti nego »faktičnosti«, konstativa. Za razliku od parmenidovskog normativnog 'esti einai', Heideggerovo 'Zusein' iskazuje strukturu u kojoj se fakticitet bitka tubivanja (*da jest*) pojavljuje kao mjesto pitanja o smislu bitka. (Tako tipično Heideggerovo pitanje »Was heißt es für das Dasein, zu sein?« predstavlja obično gramatičko skraćeno pitanje »Was heißt es für das Dasein, dass es ist?« – Što za tubitak znači *da jest*?) Njegovo *jest* markirano je upravo i samo tim 'da', tj. *bitak* se pojavljuje samo pod 'da'. Fakticitet jest obilježen konačnošću, no krug bačenost-konačnost presječen je upravo funkcijom jezičnog markera 'da'; on je taj koji otvara *bitak* kao polje smisla i značenja, upravo kao onto-loško pitanje bez kojeg cjelina »bivstvujućeg« (Seiendes) za tubivanje nije ništa drugo do nepregledna hrpa »predručnog«-nazočnog (Vorhandenes). To znači, 'da' više naznačava prisustvo iskazujućeg subjekta nego što iskazuje sadržaj propozicije.

drugo do eksplikacije implicirane pretpostavke znanja, retorički zorno prikazuju subjektivni akt upisivanja u opći poredak znanja ili zajednicu »znalaca«, bili oni prosječni ili kvalificirani, skupina individualaca ili »kolektivno tijelo« (znanstvena zajednica, društvo, nacija itsl.). Pri tome, o odnosu pojedinca i zajednice kao subjekata znanja možemo epistemološki govoriti zahvaljujući njihovu »anaforičkom« odnosu: »odnos« se iskazuje kao pripadnost kroz izotopijsko ponavljanje *sadržaja propozicije* (p), intendirane stvarnosti (*p*) i jezične forme (*p'*), s jedne strane, i *propozicionalne figure* (da) kao *društvenog stava*, s druge strane. Pojedinač-subjekt pripada zajednici subjekata tako što ponavlja njezine činove, i obrnuto.³⁴ Zato, da bismo izvukli na vidjelo socijalnu jedinku kao subjekta znanja a da ne promijenimo registar analize u socijalno-epistemološki koji nužno uvodi heterogene momente u analizu znanja, potreban je treći oblik epistemičkog propozicionalnog stava koji to simbolizira:

(3) »Ja kažem da (se zna da je istina/slučaj da) p«

Ovaj oblik rečenice daje zadovoljavajuće visok stupanj složenosti ili diskurzivizacije procesa na kojima počivaju epistemičke tvrdnje ili pretenzije na znanje. Rečenica sadrži svjedočanstvo *prethodne* subjektivne interiorizacije sadržaja koji je uvijek intersubjektivan, bio prosječan i svakodnevni ili znanstveno organiziran. Ali, ono što je ovdje u većoj mjeri odlučujuće jest okolnost da transformacija iskaza u slijedu (1)-(2)-(2'/2'')-(3) pokazuje da su prenosivost i saopćivost znanja efekt njegove konstitucije (ona je u prvom obliku iskaza (1) samo implicitna), a ne tek izvanjski momenti društvenog procesa znanja (poput pedagoškog aparata ili neformalnih autoriteta). Kroz praksu znanstvene kompetencije, koja se sastoji u poznavanju taksinomijskog aparata znanosti, njezinih normativno zadanih elemenata s postojećim značenjima i metodskim pravilima upotrebe odvija se na primjeru (1) takva organizacija semantičkog polja određenog diskursa da se isključuje svaka opasna polisemija: to je proces uspostave univerzalnog i apstraktnog subjekta koji ne kaže »ja (znam)« nego, ako uopće izražava bilo kakvo prisustvo subjektivnosti, onda njegovo »znam« ima vrijednost »(zna) se«. To je *govor* znanosti koji je

³⁴ Time je naznačen određeni oblik ritualizma s apriornim karakterom kao tvorbenim faktorom u samom stavu znanja. Za interiornost socijalne forme znanja nasuprot shvaćanju društvenosti kao supervenijentne (ili naknadne) dimenzije znanja v. ovdje esej F. Schmitta. Time dihotomija socijalnost-individualnost gubi, čini se, na relevantiji.

izjednačen s jezikom znanosti, i zato se pitanje istine znanstvenog diskursa pokazuje samo kao *intra*-diskurzivni problem (kao problem metode koji je principijelno uvijek riješiv), i to u obadva registra: ili kao odnos znanja prema predmetu (izvanjskog spoznajnoj svijesti), dakle kao problem adekvacije, ili pak kao odnos iskaza o znanju međusobno, tj. kao problem koherencije.

Time smo izbili pred sam pojam istine kao središnji, premda malo tematiziran problem epistemologije, a time djelomice svakako i na put povijesti filozofije. Pogledamo li točnije u čemu se sastoji »korespondencija«, ne možemo zanemariti da tu nije riječ o istini kao *odslikavanju* stvarnih odnosa kroz strukturu iskaza (kako je ušla i u filozofsku teoriju 20. stoljeća) nego o istini prema posve drugom tvorbenom načelu. Ono nije epistemičko nego semantičko. To je smisao izraza 'orthotes onomaton' naslijeđenog iz klasične filozofije. Kod Platona se relevantna formulacija u svome najjasnijem i najjednostavnijem obliku nalazi u *Sofistu*, naime da govoriti istinu (*altheuein* = »istinovati«) znači »kazivati za biće *da* jest«, a »za nebiće kazivati *da* nije«. Sukladno tome, za laganje (*pseudesthai*) važi obrnuto: kazivati za ono što nije (ili ne-jestvujuće) *da* jest, a za ono što jest (ili jestvujuće) *da* nije.³⁵ No, u tradiciji je taj platonsko-aristotelijanski oblik navodne »teorije adekvacije« poznatiji u obliku kakav se pripisuje Tomi Akvinskom: '*Veritas est adaequatio sive correspondentia rei et intellectus*'.³⁶ Ipak, razlika u tipu i sadržaju klasično-antičke i tradicionalne formulacije »teorije istine« eklatantna je koliko je ostala zanemarena sve do semantičkog zaokreta u filozofiji jezika početkom 20. stoljeća. Ovdje ću upozoriti na njezine izvanjske ili semiotičke aspekte.

Za razliku od tradicionalne formulacije koja govori o odnosu mišljenja i stvarnosti, klasična antička formulacije *ne govori o odnosu iskaza i stvari*, nego *izriče pravilo ispravnog kazivanja*. Ono slijedi semantički

³⁵ Cf. Soph. 262a-263b: *to men ón einai légein to de mé on ouk einai*, resp. *to on mé einai to de mé on einai*. – Gotovo navlas identično određenje istinovanja ili laganja nalazi se kod Aristotela u IV. knjizi *Metafizike*, Met. Γ, 1011b26.

³⁶ V. T. Akvinski, *O istini i lažnosti*, u: Izbor iz djela I-II, Zagreb: Naprijed 1990, sv. I, str. 209-248. Posrednikom između Tomine tradicionalne formulacije i klasične antičke smatra se u literaturi židovski novoplatoničar Isaak Israeli iz 9. stoljeća. Interesantno je da je analitička filozofija oživjela teoriju adekvacije u tradicionalnom modelu odslikavanja-odražavanja (B. Russell, *Problems of Philosophy*, 1912.; L. Wittgenstein, *Tractatus*, 1921.), a ne u klasičnom obliku semantičkog pravila. Semantički zaokret u klasičnu ili odraznu teoriju adekvacije unio je tek A. Tarski (v. dolje bilj. 45) tvrdeći da samo preuzima Aristotelov model adekvacije kao ...

karakter i normativnu narav arhajske Parmenidove formulacije o »istini bitka«. Definicija istine je od početaka filozofije jezično-analitičkog karaktera i ona iskazuje pravilo »adekvacije« kao *sukladnost* između *akta predciranja* o biću i *pojma* 'bića' koje ad hoc možemo formulirati u smislu logičkog pravila isključenja kontradikcije: Ne reci o stvari (biću) ništa proturječno! Riječ je dakle o »adekvaciji« samo u smislu pravila pertinentnog iskazivanja, dakle, o adekvaciji *izraza* mišljenja (*intellectus*) kroz kazivanje (*locutio*), tj. o odnosu jezika i govora, a ne primarno o odnosu između mišljenja i izvanmisaone stvari. Drugim riječima, kod klasika antičke filozofije riječ je o istinitosti kao »jezičnoj stvari«. To je izvorno internalistički karakter u temelju tradicionalne, eksternalistički postavljene relacije istinitosti. On tvori unutrašnji rascjep ili dvojnost unutar teorije istine.

To unutrašnje »proturječje« adekvacijske koncepcije istine ne vodi nužno u jezično zatvaranje mišljenja i antirealizam. Ono samo sažima poznate antinomije adekvacijske teorije koje vode ka koherentizmu, i obrnuto, a zapravo daje ključ za postavljanje pitanja o subjektu tamo gdje se čini da je on posve odsutan. Vidimo naime da je pitanje istinitosti sastavni dio propozicionalnog *stava* koji proizvodi ili generira propoziciju. Zato istinitost nije tek stvar iskaza, ona se pojavljuje *usred* strukture rečenice, na mjestu koje razbija njezinu zatvorenost u iskaz. To je mjesto markera *da*, preko kojega se epistemička propozicija (»znam da p«) udvostručuje i potencijalno postaje beskonačno »autoreferencijalna«. To je mjesto na kojemu se sadržaj iskaza, nosilac njegove istinosne vrijednosti, pokazuje kao efekt izbora između prikladnog i neprikladnog, istine ili laži, s obzirom na stvar (biće), dok na razini iskazivanja među njima vrijedi odnos i-i. Izbor ili-ili je prisilan, »stvar« je ta koja obavezuje i sužava slobodu uzimanja obadvoga; ona postoji samo na razini iskazivanja (reći za biće, za ono što jest, da je nebiće, da nije). Prevrat inkluzije i-i

... korespondencije. Tu ambivalenciju odražava, čini se, hibridna pozicija D. Davidsona: pretpostavka istine koja stvara kontekst za utemeljenje T-rečenica Tarskoga, temelji se na pretpostavci istinitih značenja koja jamče da su naša vjerovanja po prirodi većinom veridički pouzdana. Usp. Davidsonovu diskusiju »A Coherence Theory of Truth and Knowledge« (1983) s »Afterthoughts« (1987) u: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, nav. mj., 10. cscj. Za dosljednije koherencijsko tumačenje Davidsona u smislu »intersubjektivnosti bez referencije« v. Kiril Miladinov »Istina i referencijalnost u teoriji interpretacije Donalda Davidsona« u: D. Davidson, *Istraživanja o istini i interpretaciji*, priredio i preveo K. Miladinov, Zagreb: Demetra, 2000., Predgovor str. IX-XXVI.

u ekskluziju ili-ili teret je koji podnosi subjekt govora. U predfilozofskoj, arhajskoj povijesti meta-mišljenja o tome svjedoči Hesiodova herojska borba u proemiju *Teogonije* protiv lažljivih Muza, s kojom u zapadnoj tradiciji i prije filozofije pada odluka o »pozitivnom« ili »jest-nije«-karakteru znanstvenog diskursa: njegova je namjera prisiliti nadmoćna bića rascijepljenog jezika, koja proizvode privid, na istinit govore (*alethéa legéin*). U filozofskoj povijesti ideja taj se arhajski heroizam istinstvovanja vratio kao mrtvoudica zvana »paradoks lažljivca«.

3. 'Istinito laganje'

Antički paradoks, logička redukcija i metaiskaz

Slavni paradoks lažljivca počiva na specifičnoj antinomiji istinitosti iskaza u kojemu se tvrdi da je sam taj iskaz lažan. Premda slučajevi nisu poistovjetivi, ta je antinomija efekt jezične sposobnosti tvorbe autoreferencijalnih iskaza pomoću igre tautoloških elemenata poput onog još slavnijeg Sokratova gesla »Znam da ništa ne znam«. Historijski gledano, paradoks se čini naslijeđen iz predsofističke starine, a moguće je da isto kao i Zenonove aporije potječe iz narodnih pitalica i zagonetki, u čiji repertoar spada i Edipov verbalni dvoboj sa Sfingom. Izvorna formulacija paradoksa nepoznata je, a najstarija reminiscencija na njega oslanja se na mjesto iz poslanice sv. Pavla kretscom episkopu Titu (*Tit* 1. 12-14):

(12) *Reče jedan od njih, njihov vlastiti prorok: 'Krećani su vazda lažljivi, zle živine, lijeni trbusi'.* (13) *Ovo je svjedočanstvo istinito, zato ih strogo karaj da budu zdravi u vjeri,* (14) *da ne prianjaju uz židovske bajke i zapovijedi ljudi koji istini okreću leđa.*

Paradoks lažljivca vezuje se striktno uz 12. redak; on izgleda historijski autentičnim jer sadrži citat u heksametru (»Krećani su ... itd.«)³⁷, a izreka se pripisuje Epimenidu, Krećaninu, jednom od Sedmorice mudraca. Paradoks je dakako poznat u filozofskoj literaturi daleko prije sv. Pavla, a on sam, premda citira arhajski oblik, uopće se ne bavi paradoksom nego eksplicira pragmatičke diskurzivne pretpostavke njegova prepoznavanja i stvara kontekst za razumijevanje koji nedostaje u klasičnoj filozofskoj literaturi. U čemu se on sastoji?

³⁷ Cf. *Tit* 1. 12(b) *'Kretes aci pseustai kaka theria gasteres argai'*

Nakon što je prethodno osigurao diskurzivni uvjet pojave paradoksa, uvodnom rečenicom metajezničkog karaktera (12): »Reče jedan od njih, njihov vlastiti prorok: (...)«, Pavlov potonji komentarski dodatak, »ovo je svjedočanstvo istinito« (13) *a fortiori* neutralizira paradoks usmjeravajući pažnju s govornika na one o kojima se govori. Pojednostavljeno rečeno, Pavlu je važna *istina da su Krećani takvi* (istina iskaza), a ne istina te istine, naime to da ona potječe od jednog od »takvih« (istina iskazivanja). Striktno govoreći, paradoks je prepoznatljiv samo pod pretpostavkom znanja da govornik iskaza i sam spada među one o kojima se govori, tj. ako iskaz pomišljamo u obliku »Ja, koji sam Krećanin, vazda lažem«. Drugim riječima, paradoks se pojavljuje samo ako prethodno shvaćamo uvjete paradoksalnosti iskaza, i upravo to je odredilo potonju povijest bavljenja njime.³⁸

Povežemo li to s Pavlovim komentarom, dobit ćemo virtualni oblik rečenice koja kombinira objektni i metajeznički iskaz,

»Istina je da ja, Krećanin, vazda lažem.«

³⁸ Za kasniju povijest logičkog problema karakteristično je da ranoskolastička tradicija bavljenja »sofizmima« uopće ne koristi mjesto iz sv. Pavla već Aristotelov model rješenja »simpliciter« i »secundum quid« (apsolutnog i relativnog paradoksa). Aristotel obrađuje ovaj slučaj u *Sofističkim pobijanjima*, a za stoičara Hrizipa doksografska tradicija prenosi da je napisao šest traktata o paradoksu i tri traktata rješenja (Diogen Laertije VII. 196-198). Za suvremeno oživljavanje ovoga paradoksa presudno je Russellovo bavljenje Cantorovim problemom »krajnjeg broja« i otkriće logičkog paradoksa skupova (u *Principles of Mathematics*, 1903). To je paradoks sintaktičkog tipa koji je Russel kasnije (1906) prenio na semantičku verziju »lažljivca«. Ne ulazeći ovdje detaljnije u tu tematiku, za aktualnu svrhu treba napomenuti da suvremena verzija paradoksa počiva na konceptualnom modelu »sadržavanja skupova« (containment) i da se analiza autoreferencijalne naravi iskaza odvija, kao i skolastička, samo na razini logike sadržaja, dok antička tradicija, uključujući i samog Aristotela, tematizira razliku između razine iskazivanja i razine iskaza. Ona je zanemarena povijesti logike premda su stoici uveli kategoriju *metaptosis* (»sklanjanje«, promjena sheme), poznatu kasnije kao *transcasus*. Ona doduše označava promjenu istinosne vrijednosti propozicija kroz vrijeme, ali otvara mogućnost prijelaza s razine iskaza na kazivanje-da; to je metonimijska zamjena razina u sinkroniji. U skolastici je takav tip analize uveo samo Ivan Duns Škot, razlikujući »izvršeni akt« (actus exercitus) i »shvaćeni akt« (actus conceptus/significatus). Za detaljan historijat paradoksa usp. P. V. Spade, »Insolubles« u: Stanford Encyclopedia of Philosophy, URL adresa: <http://plato.stanford.edu/archives/> s.v. (s opširnim bibliografijom); također, *Lies, Language and Logic in the Later Middle Ages*, London: Variorum Reprints, 1988. Za širi kontekst srednjovjekovne rasprave o paradoksu lažljivca usp. također Fabienne Pironet, »Sophismata« u: Stanford Encyclopedia of Philosophy (URL, isto, s. v.).

To je oblik koji će nas približiti logičkoj analizi klasične filozofije. Aristotel navodi slučajeve rečenica u kojima se ne može dobro razvidjeti (*eu theôretéon*) da li ono što se tvrdi važi po sebi (naprosto) kao istinito ili lažno ili s obzirom na nešto drugo, pa kaže: »Sličan iskaz je i onaj o tome da isti istovremeno laže i govori istinu«. ³⁹ Aristotel vidi rješenje (ibid.) u razlikovanju posebnih slučajeva (s obzirom na nešto) i svih slučajeva (naprosto). Prvi se odnosi na to da netko demantira neki svoj prethodni iskaz (otprilike: »Ma, ne, lažem!«); drugi ili apsolutni slučajevi se odnose na izolirane jednokratne rečenice koje govore o istinosnim vrijednostima (*o tome da laže ili govori istinu*) i koje su autoreferencijalne. Očito je da samo ovi drugi slučajevi daju paradoks.

Primijenimo li to Aristotelovo rješenja na govornika, a govornik je ono jedino o čemu se govori, razlika između pojedinačnih, »relativnih« slučajeva i »apsolutnog« paradoksa postaje bespredmetna i neodrživa. Relativan paradoks dobivamo onda kad se jedan govornik (ili trop govorenja o stvarima) počne »odnositi« na sve ostale slične (ili iste). Drugim riječima, kod »odnošenja na sve« riječ je o jednokratnom govornom činu proizvođenja metapozicije ili o aktu metajezika, čime svaki posebni govornik ponavlja opći slučaj i izaziva dvostruki učinak: on stvara na jednoj strani klasu članova tako da na drugoj strani, u isti mah, sam prestaje biti njezin član. Samim činom iskazivanja govornik je sebe izuzeo iz polja iskazanog koje je polje objekata. Upravo to je performativni aspekt paradoksa koji vrijedi ispitati u njegovoj radikalnosti.

Govornik nikad nije postao član klase iz koje se isključuje jer ona na nivou iskazanog ne postoji prije njegovoga čina iskazivanja. Zato je subjekt-govornik oduvijek nevidljiv u objektivnom konstativu i zato sva logička rasprava pretpostavlja tradiciju poznavanja paradoksa. Kad znanje

³⁹ Cf. Arist., Soph. el. 180b2-7: *‘homoios d’ ho logos kai peri tou pseudesthai ton auton hama kai aletheuein’*. Premda ova rečenica nije posve bezazleno formulirana (izraz ‘ton auton’ može se tumačiti i kao »da isti« i »na isti (način)«, tj. kao skraćena formula od ‘ton auton tropon’), Aristotel ovdje analizira sofisticirku strategiju govora, pa se izraz ‘ton auton’ odnosi na subjekt iskazivanja (»isti govornik«). To izravno potvrđuje prethodna rečenica u kontekstukoja se najčešće zanemaruje u literaturi, a kojom Aristotel ovaj paradoks stavlja u isti red s performativom istinitog krivokletstva (»Kunem se da kršim zakletvu«). Oskudna diskusija o tome odbacuju tu paralelu kao nelogičnu (v. Spade, nav. mj.), ali time odbacuje i performativni aspekt paradoksa istinitog lažljivca. Time se gubi i uvid u generički odnos između razina govora, kazivanja i iskazanog, povezanih onim ‘da’, koje Aristotel imenuje izrazom »o tome da ...« (‘peri tou ...’)

o pripadnosti samog govornika klasi lažljivaca ne bi bilo osigurano izvana, preko sv. Pavla (»jedan od njih, njihov prorok«) i potvrđeno također izvana (»ovo svjedočanstvo je istinito«), nitko ništa ne bi znao o autoreferencijalnosti središnjeg iskaza na kojem počiva paradoks (»Krećani vazda lažu«). Za svjedoka Pavla su i kazivanje »proroka« Epimenida i sadržaj njegova svjedočanstva istiniti. Drugim riječima, iskaz je istinit na obje razine, na nivou metajezika (»Prorok svjedoči istinito da ...«) i na razini objektnog jezika (»Krećani su kvarni«). No, ovakvo pragmatičko razrješenje paradoksa *a fortiori* moguće je zato što je Pavao meta-svjedok ili »treći čovjek« u tome. Proglašavajući Epimenida istinitim prorokom, Pavao je taj koji stupa na mjesto svjedoka (za) svjedoka i time ideološki preopterećuje poziciju subjekta iskazivanja, koja je u izvornom citatu »Krećani su vazda lažljivi (...)« nevidljiva; time je poništena njegova performativnu bit i paradoksalni učinak.

Premda se Pavao očigledno ne interesira za paradoks koji sam iznova stvara, pa se čak možda ne može govoriti niti o (svjesnoj) upotrebi paradoksa u eklezijastičko-političke svrhe, to mjesto iz njegove poslanice Titu najdragocjeniji je izvor za njegovu analizu, premda nikad nije korišten (usp. Spade). U »striktno« logičkom obliku, koji je bliži srednjevjekovnim i suvremenim raspravama, paradoks je navodno prvi razglabao megarski filozof Eubulid (Diogen Laertije, II. 108), čiji je radikalni agnosticizam uslijed nemogućnosti utemeljenja krajnjih principa znanja postao predmetom Aristotelove kritike u Drugoj analitici. Tradicionalna formulacija antinomije koja se pripisuje Eubulidu odaje jasan vid depersonalizacije i dekontekstualizacije, ali, kao što Pavlova verzija insistira na autentičnosti i istinitosti govornika, Eubulidova verzija izražava istu potrebu za eksplikacijom uvjeta pojave ili prepoznatljivosti logičkog aspekta paradoksa:

»Netko tvrdi da sada laže. Je li ta tvrdnja istinita ili lažna?«

Premda svatko može tvrditi što hoće, pravilo istinitog kazivanja nalaže da smije iskazivati samo ono što je adekvatno tome pravilu. Zato je nevidljivi dio prvog dijela citata, koji predstavlja paradoks, implicitna *pretpostavka* pravilnosti iskazivanja i istinitosti iskaza, koju možemo eksplicirati u proširenom obliku rečenice stavljajući implicitne dijelove iskaza u zagrade:

Netko tvrdi (da je istina) da sada laže. – Je li tvrdnja (o istinitosti tvrđenja) istinita ili lažna?

Odatle se bolje vidi da su arhajski primjerci paradoksa zapravo performativi, a da za eksplicitan, konstativni i semantički potpun oblik paradoksa moramo uzeti hipotetičke rečenice poput »Istina je da sada lažem«.

Tek ovakav stav čini vidljivom unutrašnju prisilu poštovanja pravila istinitosti (i uvjerljivosti) koja uzrokuje deformacije na samom iskazu. Već (navodna) Eubulidova verzija odaje proces depersonalizacije (brisanje instance govornika 'netko') i logicizacije sadržaja (iskaz o istinosnoj vrijednosti) koji je dovršen u suvremenoj varijanti paradoksa. Njezino je autorstvo nepoznato, a ima još reduciraniji i artifičijelniji jezični oblik:

»Ovaj iskaz je lažan.«⁴⁰

Razlika u formulacijama je dalekosežna. Naime, ako Eubulidovu formulaciju »Netko tvrdi da sada laže« prevedemo na prosječan svakodnevni iskaz kao »Netko tvrdi: Ja sada lažem«, tad se teorijsko ili metajezično pitanje, da li je ta *tvrdnja* istinita ili lažna, odnosi nedvosmisleno na to da li *govornik* laže da laže i potvrđuje pretpostavku da je u pitanju istinitost govornika ili istinitost tvrđenja. To podrazumijeva da se eksplicitna tvrdnja »Ja sada lažem« zasniva na implicitnoj tvrdnji o istinitosti tvrđenja »Ja istinito tvrdim p« ili »Istina je da p«. Tako se dobiva sofisticirani cristički oblik koji – premda, kako ćemo vidjeti, nije obrnuto razmjernan prvom slučaju – možemo bez štete zamijeniti čestim slučajem iz svakodnevice:

»Netko tvrdi da sad govori istinu. Je li ta tvrdnja istinita ili lažna?«

ili:

»Ovaj iskaz je istinit«

Ovo je također »prazan« veritativni iskaz istog tipa, očigledno lišen paradoksa, ali nije zato automatski manje interesantan. Naime, iako ovaj iskaz također ne tvrdi ništa drugo osim svoje neprovjerljive istinosne vrijed-

⁴⁰ Ovaj oblik potječe iz skolastičkog repertoara, gdje se uvjetom za paradoks smatralo to da govornik nije rekao ništa drugo osim toga inače se indeksikalni izraz 'ovaj' (»pokazna« zamjenica) odnosio na neki drugi iskaz. (Omiljeni skolastički primjer je »Sokrat kaže nešto lažno«..) Ali slučaj je svejedno smatran naprosto lažnim bez paradoksa. Naime, afirmativne propozicije s ne-denotirajućim terminima u subjektu smatrane su lažnima, a ne besmislenim ili lišenim istinosne vrijednosti (usp. Spade, isto).

nosti, jer samo tvrdi istinitost svoga tvrđenja na temelju opće mogućnosti posjedovanja istinosne vrijednosti, njegova praznina ne pada toliko u oči ili uopće ne smeta. To nije samo zato što logički i empirijski znamo da je moguće da netko istinito tvrdi da govori istinu. Praznina tvrdnje o istinitosti tvrdnje nevidljiva je zato što svaka tvrdnja pret-postavlja istinitost tvrđenja, odnosno *podudarnost* ili *poklapanje* govora s namjerom kazivanja (bilo istinitog bilo lažnog). Ona je ilokutivna a podudarnost ili adekvacija je predobjektalna i predteorijska. Na toj dinamičkoj strukturi veridičkog karaktera koja pogađa odnos instance iskazivanja (subjekta) i instance iskaza (rečenice) počiva mogućnost svakog kazivanja, pa tako i laganje i mogućnost uspjeha namjerne laži ili obmane. Ono što nam »poručuje« svaki iskaz svojom formom jest signal istinitosti kazivanja u smislu podudarnosti namjere subjekta sa sadržajem iskaza. Govornik je »istinit« i kad laže. To što slušalac nasjeda na laž, nije primarno efekt njegove naivnosti već neprozirnosti procesa u kojemu govornik eksploatira veridičku shemu kazivanja koja nalaže podudarnost (biće-jest-biće, nebiće-jest-nebiće).

To je struktura na kojoj počiva mogućnost pojave paradoksa, odnosno mogućnost da netko *istinito tvrdi* da laže. U odnosu na nečiju tvrdnju o istinitosti vlastitog tvrđenja, gdje praznina iskaza potječe od redundancije (neinformativnosti) između iskazanog i pretpostavke iskazivanja, tvrdnja o lažnosti vlastitog iskazivanja *prekriva* ili *supstituira* implicitnu pretpostavku istinitosti njezinom eksplicitnom suprotnošću. Samo to je paradoks, ali njegova bit nije logička već diskurzivna i performativna: Da, istina je, ti *doista* tvrdiš da lažeš. Tvoje *tvrđenje* je *ex hypothesi* istinito. No, istina tvoje tvrdnje traje onoliko dugo koliko traje samo tvrđenje; ono je jedina stvarnost tvoga iskaza. Kad pređemo na iskaz, istinitost iskazivanja više ne vrijedi jer joj je izmakla stvarnost i isteklo vrijeme. Stoga, ti lažeš.⁴¹

Drugi poučak ove usporedbe leži u tome da onaj normalni ili prazni slučaj paradoksa (»Ovaj iskaz je istinit«) iznosi na vidjelo da paradoksalnost iskaza počiva i da se razrješava u antinomiji *istinitosti* i *iskrenosti*, odnosno da se može prevesti u slučaj sofizma semantičke ambivalencije u terminima »istinito« (iskreno) ili »lažno« (prijetvorno). Dočim, moderna formulacija postavljena je tako da se odnosi samo na objekt ili ono

⁴¹ Ako je ovo izvođenje održivo, onda se vidi da je stoička teorija *metaptoze*, promjene istinosne vrijednosti tvrdnje s vremenom, primjenjiva u sinkronijskoj analizi, tj. u vremenu istog govornika, ali ona tada znači upravo promjenu razina diskursa. Promjena je metonimijska (iskaz-iskazivanje, sadržaj-forma, 'p'-p), bez metaforičkog skoka i utoliko »racionalna«. Vidjet ćemo kasnije primjenjivost ove sheme.

iskazano. Zato moderna varijanta skriva instancu iskazivanja, ona je teže shvatljiva jer je artifičijelna, zahtijeva ekstremno visok stupanj implikacije ili nevidljivosti kontekstualnih uvjete važenja i samo zato se paradoks svodi na logički. No, tvrdnja prestaje biti »logička besmislica« ako se bolje pogleda na pozadini svoje jezične geneze.

To dovodi konačno do trećeg momenta na paradoksu. Ono epistemološki plodonosno na njegovoj modernoj formulaciji sastoji se u tome što se ona daje prevesti natrag na ono što je izgubljeno na njoj, na eubulidovski metajezični oblik, otprilike na sljedeći način:

Ovaj iskaz tvrdi da je lažan. Je li ta tvrdnja istinita ili lažna?

Mogući problem s ovom transformacijom nije u figuri personifikacije iskaza, u tome da iskaz »govori« ili »tvrdi«. Ona samo otkriva *privid* da iskaz *nešto tvrdi*. Iskaz naime tvrdi nešto samo utoliko što iskazuje svoju istinosnu vrijednost a da nije ostvario uvjet svoga važenja za istinosni iskaz. On je neprovjerljiv u svojoj istinosnoj vrijednosti jer nije ništa drugo do konkretan jezični izraz opće mogućnosti iskazivanja istinosne vrijednosti *in abstracto*, on je njezino *formalno-jezično* ostvarenje. Stoga paradoksalnost navodnog paradoksa ne počiva na sadržaju nego na igri s *prethodnom* spoznajom da *svaka* tvrdnja može biti lažna (odn. istinita) i na jezičnoj mogućnosti gramatički pravilne tvorbe takvih općih tvrdnji u konkretnom, posebnom slučaju (»ovaj«). Drugim riječima, paradoks počiva, rečeno aristotelovski, na aktualizaciji općeg (pravilo iskazivanja, *simpliciter*) u posebnom slučaju svoga iskazivanja (*secundum quid*); on je poseban utoliko i samo utoliko što »sad«, u jednokratnom govornom činu, iskazuje upravo to opće pravilo.

IV. Etika epistemologije

Saberemo li još jednom rezultate, u paradoksu nema ničeg anomalnog u odnosu na bilo koji istinosni iskaz kao što nema ničeg anomalnog u metaforama i figurativnim poredbama kojima obiluje znanstveni i racionalni diskurs.⁴² On je »sofizmatičan« zato što od dvije mogućnosti

⁴² Daleko od bilo kakvog »category mistake«, one su jezično normalne, logički zakonite i epistemički racionalne tvorbe, a analiza »figurativnih poredbi«, osobito bliskih metaforama, pokazuje da je temelj njihove prirodnosti, zakonitosti i racionalnosti ista jezična funkcija koju preneseni govor dijeli s doslovnim. O tome usp. ...

izbora, koje nudi pravilo (i istinito i lažno), bira po nuždi jednu ali suprotnu mogućnost od uobičajene, jer samo tako može izraziti obje mogućnosti za koje zna. Paradoks je paradoksalan zato što na razini iskaza, na kojoj mora birati između dvoje, ostvaruje nemoguće – on bira oboje. Naime, dok iskaz »Ovaj iskaz je istinit« daje autoreferentan i prazan, ali banalan iskaz bez napetosti, a njegov problem je samo neprovjerljivost i pitanje iskrenosti govornika, drugi iskaz, »Ovaj iskaz je lažan«, daje isto tako autoreferentan i prazan, ali sofisticiran iskaz koji počiva na efektu da, bez eksterne provjere, laž o laži daje istinu. On je čist jezični događaj na dvorazinskoj strukturi koju možemo opisati na sljedeći način:

Iskaz »Ovaj iskaz je lažan«, lažan je.

(Običnim jezikom rečeno: »Lažem da lažem«)

U njemu je akt iskazivanja istinit zato što se podudara sa svojim sadržajem, ali sadržaj je potvrđen samo *ponavljanjem* identičnog u aktu iskazivanja. Akt i sadržaj iskazuju isto. Otud, jedino novo i ne-redundantno na iskazu pokazuje se opet samo u njemu, na rasjedu metajezika i objektnog jezika, na mjestu veznika 'da'. To je, ponovno, mjesto subjekta. Otud, pravi paradoks je translogički ili diskurzivni, i on se sastoji u tome što se subjekt pokazuje kao istinit bez ostatka i potrebe za provjerom onda i samo onda kad tvrdi za sebe da laže, a ne kad o sebi tvrdi istinu, kako se to dalo pokazati na obrnutoj verziji paradoksa (»Ovaj iskaz je istinit«).

1. Retorika subjektivacije: 'ja'-iskaz

Logički paradoks upućuje na to da je pravi moment paradoksa lažljivca etički. Tek u tome obliku iskaz koji tvrdi da je lažan postiže nužno udvojenje instanci, izgubljeno od antike do moderne logičke formulacije »paradoksa«, bez čega je posve artifičijelan. Njegova važnost je u tome što iskazuje nevidljivu instancu subjekta govora kao figuru znalca koji vlada govorom. U modernoj verziji paradoksa, iskaz postaje sposoban za »subjektivnu istinitost« ili »iskrenost« tek kad se »subjektivira« transformacijom indeksikalnog, ne-denotativnog izraza 'ovaj' u metajezični oblik

... diskusiju u B. Mikulić, Family Disturbances: Metaphors, Similes, and the Role of Like' u: A. Milohnić/R. Močnik (ur.), Along the Margins of the Humanities. Seminar in Epistemology of the Humanities, Ljubljana: ISH (Documenta), 1996, pp. 103-135. Također <http://deenes.ffzg.hr/~bmikulic/theLike.htm>

»Iskaz tvrdi da ...«, čime sintaktička logička transformacija koincidira s retoričkom figurom personifikacije. Tek time iskaz ponovno postaje ono što je bio: performativni govorni čin koji ne stvara tek jezičnu istinitost nego *izvaniskaznu* figuru anonimnog *govornika*, *odgovornog* za (svoju) praznu tvrdnju. Konzekvenca toga unutrašnjeg logičkog procesa je nov diskurzivni učinak: apsolutni paradoks, koji izražava samo pretenziju na istinosnu vrijednost, nije u krajnjoj instanci ništa drugo do vrijednosni sud o subjektivnoj praksi iskazivača. Formalni prazan stav sposoban je za suđenje. To je smisao »etičkog rješenja« logičkog paradoksa, koje, premda je prijelaz u »drugi rod«, proizlazi kao inherentni moment iz diskurzivne logike samog iskaza.

Drugim riječima, moderna verzija paradoksa lažljivca plodonosna je upravo u onoj točki u kojoj upozorava na razliku od antičke verzije, tj. u redukciji eksplicitnih uvjeta logičke prepoznatljivosti paradoksa na »čist« iskaz. On svojom formom, na sintaktičkoj razini, izdaje mimikriju subjekta iskazivanja u subjekt iskaza koju izražava autoreferentna gesta (»ovaj iskaz«). Ona zaskriva vanjezični subjekt iskazivanja tako da stupa na njegovo mjesto: izraz »Ovaj iskaz (tvrdi) ...« ima subjektivnu vrijednost koju možemo izraziti jedino retorikom personifikacije »Ja, iskaz (tvrdim) ...« To je svakako uvjet pojavljivanja »objektivnog« ili logičkog paradoksa, ali njegov pravi efekt je »subjektivno« performativan: on stvara *perspektivu gledanja*, »obmanu« pojave paradoksa, koja se sastoji u sugestiji da je tu riječ o rečenome, o subjektu u smislu objekta iskaza, dok sam iskaz preuzima funkciju subjekta koji *se* iskazuje. To preuzimanje funkcije diskurzivna je istina paradoksa. Ona je, ponovno, translogička i zahtijeva nešto detaljnije objašnjenje.

Subjekt iskaza (»Ovaj iskaz«) subjektivira se u subjekt iskazivanja kao da kaže:

Ja, 'ovaj iskaz je lažan', tvrdim da sam lažan.

Pri tome postaje vidljivo da objektni iskaz *Ovaj iskaz je lažan* ne postaje samo rečenica s navodnicima, kao u metajezičnom opisu, nego označiteljski niz koji tvori »osobno« ime subjekta. Izbacimo li, logikom redundancije subjektivnog diskursa, eksplicitni metajezični marker za jezičnu radnju, 'tvrđenje', dobivamo čist subjektivni oblik suvremene verzije paradoksa:

Ja, 'ovaj iskaz je lažan', lažan sam. Jesam li istinit ili lažan?

To drugim riječima znači, prvo, da je iskaz kojim je u suvremenom obliku formuliran paradoks lažljivca zapravo »puki« signifikant bez signifikata. Nova epistemološki izazovna strana te logičke »praznine« jest to da je signifikant (»iskaz«, »ja«), kao ime govoreće instance ili subjekta, stupio na mjesto signifikata (*iskaz, ja*). On je ukinut, rečeno hegelovski, u tom smislu što je sadržaj (označeno) podignut do poistovjećenja s logičkom formom ili jezičnom retorikom. Otud, ono što on izražava jest samo metalogički efekt razumljivosti njegove forme, poruka o pretenziji na istinosnu vrijednost bez »vanjskog pokrića«. Adekvacija, u smislu uvjeta važenja pretenzije na istinosnu vrijednost, ostvarena je iznutra i zato je iskaz nužno istinit.⁴³ Ako je tako, onda diskurzivno »istinit« oblik paradoksa predstavlja onaj legendarni (ili »mitski«) koji se pripisuje Epimenidu i koji poznajemo preko sv. Pavla. U završnom odjeljku vidjet ćemo što to znači.

Prije toga vrijedi ustvrditi sljedeće. Paradoks lažljivca, ukoliko ovisi o autoreferencijalnosti iskaza (»ovaj«), koja je sama strogo uvjetovana kontekstom (odnosno ekskluzijom svakog drugog iskaza, ili točnije artifičijelnim uvjetom da se čitav diskurs sastoji samo od jedne rečenice), ne dovršava se u autoreferencijalnoj strukturi iskaza nego obrnuto, u probijanju granice polja iskaza u smjeru instance iskazivanja. U običnom predmetnom iskazu ta instanca može činiti dio polja njegove referencije (ukoliko netko govori o sebi), ali ovdje je jedini referent istinosna vrijednost »praznog« iskaza. Upravo zato istina konstativnog iskaza 'Ovaj iskaz je lažan' leži samo u njegovom perlokutivnom efektu, u implicitnoj zamjeni 'subjekta' iskaza (istinitost odn. lažnost sadržaja) u *stav* subjekta iskazivanja: riječ je, kao što smo već vidjeli, o iskrenosti (odn. lažljivosti) onoga tko govori.

Preko te nevidljive zamjene, koja je logički nevidljiva sve dok je ne oda retorika iskaza, aktualizira se teorem semiološke epistemologije znanosti da je objektivna istinitost iskaza funkcija subjekta diskursa.⁴⁴ Na toj pozadini, paradoks se pokazuje kao trik desubjektivacije kojim je subjekt, obrnuto, sveden na funkciju iskaza. No, na temelju dosadašnje

⁴³ Time smo se približili semantičkom modelu istinitosti koji na temelju T-rečenica razvija Donald Davidson: 'Ovaj iskaz je lažan' ako i samo ako je ovaj iskaz lažan. To nipošto nije slučajan rezultat, naprotiv on implicitno ponavlja moderno rješenje »paradoksa lažljivca« kod Tarskog (vidi o tome dalje u tekstu), premda Davidsonova semantička teorija istine (koliko je meni poznato) nije analizirana pod tim vidom.

⁴⁴ V. osob. A. Greimas, op. cit.

analize možemo tvrditi da ta redukcija nije ništa drugo nego retorička mreža ili upetljavanje subjekta u slobodu koju mu pruža jezik da bira između istine i laži. Odmah ćemo vidjeti da je, na razini govora, paradoks lažljivca izraz akta uživanja izgubljene »slobode« subjekta koja se sastoji u tome da ima više od jednog odnosa s onim što nazivamo stvarnošću. Izbor istinosne vrijednosti – ili, nesubjektivno rečeno, adekvatno iskazivanje – uvijek je za subjekt izbor, i to prisilan. Na razini iskaza taj se izbor uvijek pokazuje kao već izvršen. Riječ je o drami slobode za prisilan izbor.

2. *Istina kao locus prevare subjekta-koji-zna* (Tarski i Kripke s Lacanom)

Otud nije nimalo čudnovato je da je ovaj fundamentalni problem filozofije, reduciran na logički, ostao netematiziran i neshvaćen sve do Tarskog kao što nije začuđujuće da je njegovo logičko rješenje donijelo više novih zabluda nego što je ona o logičkoj naravi paradoksa.⁴⁵ Ovdje ću se zadržati samo na najelementarnijem. Konceptija »semantički zatvorenih jezika« – to je svaki jezik koji, poput prirodnoga u kojem važe uobičajeni logički zakoni, sadrži i takve iskaze koji nešto govore o iskazima toga jezika, poput istinitosti ili lažnosti – rješava paradoks lažljivca uz pomoć razlikovanja između tzv. objektnog jezika i metajezika. No, i na ovome slučaju se ponavlja opći problem takvog rješenja, a to je proliferacija metajezika – svaki metajezik na sljedećem stupnju postaje objektni jezik. Još gore, nijedan metajezik nije konačni metajezik u kojem možemo reći nešto o »samoj stvari«. Drugim riječima, uzdanje Tarskoga da možemo striktno razlikovati objektni i metajezik postalo je iluzorno čim se stupi izvan granica izolirane rečenice. Ono zadovoljava samo jedno-rečenični diskurs i zato nije donijelo (niti može, kako se čini) donijeti rješenje kroničnih i akutnih problema na nivou tvorbe znanstvenog diskursa, od kojih je pitanje istinitosti i lažnosti iskaza svakako i kronično i akutno.

Nasuprot logičko-semantičkom rješenju, možda je epistemološki svrsishodnije pitati nešto banalnije. Kako, pod kojim uvjetima, istinito

⁴⁵ Alfred Tarski, »Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen«, u *Studia philologica*, Bd. 1, 261-405; popularnija verzija toga ključnog spisa u: »Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik« (1944), pretiskano u: G. Skirbekk (ur.), *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (stw), 1980.

lažljivi (ili lažljivo istiniti) govornik postaje jednoznačno istinit govornik autoreferencijalnih iskaza? Najpoznatije suvremeno rješenje takvog pitanja kod Saula Kripkea, koji za primjere uzima bivšeg američkog predsjednika Nixona, negativno je: logičar mora žrtvovati dio logike.⁴⁶ Međutim, to ponešto rezignativno rješenje ukazuje na ispravan put: antinomičnost iskaza ne leži *u* iskazima, nego *na* njima. Prevedeno na slučaj Epimenida, taj je Krećanin postao subjektivno istinit, tj. vjerodostojan govornik općeg iskaza o Krećanima na taj način što je stvorio uvjete važenja iskaza koji njega više nisu činili Krećaninom. Nije riječ o izvanjskim ili fizičkim promjenama konteksta, nego upravo o onome što čini diskurzivnu strukturu paradoksa, o dinamici dvojne pozicije subjekta iskaza i subjekt iskazivanja.⁴⁷

Paradoks lažljivca je epistemološki relevantan posve neovisno o svojoj logičkoj povijesti. On otkriva da tradicionalni epistemički propozicionalni stavovi prikrivaju problem temeljne inkonzistencije svakog epistemološkog načina pitanja, odnosno da postoji neispitana pretpostavka o konzistentnosti epistemičkog stava prema stvarnosti sa samom stvarnošću koju iskaz »izražava«. No, konzistentnost nije ničim zajamčena, ona ovisi o faktorima i semantičkim elementima koji nisu dio taksinomijske strukture (tj. objektnog jezika i metajezika); oni su dani jedino u onome uvjetu važenja iskaza (»ako i samo ako«) ili uvjetu korespondencije sa »stvarnošću«: ona je mjesto prisile subjekta da donese odluku. To znači, istinitost epistemičkog propozicionalnog stava nije istovjetna s racionalnošću

⁴⁶ Cf. Saul Kripke, »Outline of a Theory of Truth« (1975), u: *Journal of Philosophy* 72/1975. Zbog prirodnih antinomija u jeziku moramo žrtvovati jedan dio tradicionalne logike: iskazi su ili istiniti ili lažni, ali postoje i oni niti-niti. Zadatak je razviti kriterij za isključenje problematičnih rečenica, pri čemu Kripke pokazuje da njihova antinomičnost ne ovisi o sadržaju ili činjenicama, već o strukturi referencije. Takvi su autoreferencijalni iskazi, (1) pozitivni poput »Ovaj iskaz je istinit«, koji se mogu regularno pojaviti, ali uzrokuju antinomiju; (2) negativni iskazi poput »Ovaj iskaz je lažan« ne zadobivaju nikakvu istinosnu vrijednost. (Premda je Kripkeovo rješenje suprotno skolastičkom tretiranju iskaza kao naprosto lažnog, bez paradoksa, Kripkeov pristup se po mome mišljenju može tumačiti kao varijanta skolastičke teorije poništenja, *cassatio*; usp. Spade, nav. mj.)

⁴⁷ Epimenid je inače djelovao je kao liječnik u Ateni i izliječio je Atenjane od epidemije kuge; poznat je po tome što je »prorokovao unatrag«. Ta prividno paradoksalna formulacija znači samo to da nije, poput homerskih proroka Kalhanta ili Tiresije sagledavao buduću ljudsku sudbinu preko simptoma kod ptica, nego je sadašnja ljudska stanja vidio kao efekt prošlih. Drugim riječima, davao je objašnjenja ili razloge za vjerovanja koja su se pokazala istinitima, dakako u drugom, izvankretskom kontekstu.

taksinomijske strukture znanosti i ne proizlazi iz nje.⁴⁸ Ona je efekt prisilnog izbora ili odluke za jednu verziju stvarnog u susretu subjekta sa »stvarnošću« koja nije (ili nije postala) dijelom njegove jezične slobode ili simboličke vlasti. Istina je udarac stvarnog o govor subjekta. Rečeno u terminima adekvacije, istina je podudaranje stvarnog s govorom spoznajnog subjekta, podudaranje kojim subjekt ne raspolaže po volji. Drugim riječima, istina nije izraz ili funkcija znanja već jezično pravilo da se to znanje izrazi.

Dakako, otkriće Tarskoga da postoji razlika između objektnog jezika i metajezika ukazalo je na proces diferencije unutar jezika koja je uvjet napredovanja analize, ali Tarski joj je dao drugi karakter. Naime, ne može biti presudna razlika između objektnog jezika i metajezika, jer svaki jezik može postati (i postaje) nov objektni jezik. *Stvarna* se razlika pojavljuje samo kao razlika između razine iskaza i razine iskazivanja, a ona je ontička i ontološka, jer generira diskurs. Tu je razliku epistemološki dosljedno razvio Jacques Lacan na primjeru paradoksa lažljivca, radeći u sasvim drugom polju, na analizi fenomena afektivnog odnosa između pacijenta i analitičara (»transfer« ili »prijenos«) u kojemu je laganje pacijenta za analitičara uvjet istinitosti njegovoga govora.⁴⁹ Ovdje ću se završno zadržati na eksplicaciji takve analize paradoksa bez detaljnijeg ulaženja u sve relevantne aspekte Lacanova shvaćanja znanosti ili drugačije konzekvencije takvog shvaćanja za semiološku epistemologiju.

Lacan polazi od temeljnog razlikovanja između nivoa iskaza »Ja lažem« i nivoa iskazivanja koji poručuje nešto drugo »Ja te varam«. ⁵⁰ Pri

⁴⁸ To znači za semiološku teoriju znanosti da ljudska jezična sposobnost (language), taksinomijska strukturata (langue) i govor (parole) predstavljaju epistemičke kategorije spoznaje kao sposobnosti, znanja kao sustava i znanstvene prakse koja podrazumijeva kompetenciju. Usp. Algirdas Greimas, »Du discours scientifique en sciences sociales«, nav. mj., str. 9-42. Za takvo odstupanje od strukturalističkog ahistorizma ključna je rehabilitacija subjekta kao historijske instance jezika. Usp. E. Benveniste, »Subjektivnost u govoru« u: *Problemi opšte lingvistike*, Beograd: Nolit, 1975 (fr. Problèmes de linguistique générale, Paris: Gallimard 1966).

⁴⁹ Cf. Jacques Lacan, »Analiza i istina, ili zatvaranje nesvjesnog« u: *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, Zagreb: Naprijed (bibl. Psiha), 1986., str. 146-158. Ovdje napose 148-152, gdje Lacan paradoks iskaza »Ja lažem« prenosi na analizu Descartesovog *cogita*, i tako ovom središnjem filozofemu novovjekovne filozofije daje novo kritičko teorijsko značenje.

⁵⁰ Za Lacana ova figura ima trostruku vrijednost: najprije, ona je dio rehabilitacije Freudova izvornog oblika psihoanalize, naime da je nesvjesno jezični proces, drugo, da je ono oduvijek u igri u historiji ideja, od Talesa (jednog od Sedmorice ...

tome Lacan polazi posve suprotno od tradicionalne logičke analize koja ukida laž u korist istine; za njega ne postoji nikakva ambivalencija između istinitog i lažnog unutar iskaza, laganje ostaje na snazi.⁵¹ Doista, vidjeli smo: laganje je slučaj na obje razine iskaza.

Prevedemo li to na prethodnu raspravu, historijska priča o Krećaninu kao notornom lažljivcu dobro se uklapa u logiku metadiskursa. Kao Krećanin on je manični lažljivac-bolesnik, no, kao stranac u Ateni, on djeluje kao terapeut. Ako se u Ateni radilo o epidemiji kuge koju je Epimenid navodno suzbio, to jest doveo Atenu ne toliko do izlječenja (jer kuge su se ponavljale u jačim ili slabijim oblicima, sve do danas), koliko do *oporavka* ili povratka iz bolesnog u normalno stanje⁵², onda »izlječenje Atene« počiva na transferu: vjerovanje u notornu lažljivost Krećana izliječilo je Krećanin. Kretska lažljivost je očigledno poslovične naravi, poput »istinite pred-rasude« tj. vjerovanja koje, rečeno gadamerovski, *povijesno djeluje* kao istinito vjerovanje. Kakvu funkciju ima taj dvojni odnos diskurzivno »oboljelog« (lažljivog) Krećanina i njegove uloge terapeuta laži? Lacan:

»(...) suočeni smo s činjenicom da [svaka tvrdnja pacijenta] sama po sebi ima dvostruko lice. Kao da se najprije uspostavlja u nekoj laži, i pomoću nje, tako da vidimo nastajanje dimenzije istine, pri čemu ona nije, pravo rekavši, uzdrmana, jer se laž kao takva i sama postavlja u tu dimenziju istine« (isto, str. 148).

Istinska funkcija paradoksa lažljivca nije dakle eristička nego heuristička, ona nije logička već epistemološka u tom smislu da logičkoj redukciji diskursa ispostavlja njezin etički račun – pitanje o subjektu.⁵³ Što to

... mudraca kao i Epimenid) i, konačno, da je univerzalno ljudsko. Usp.: »Htio bih vam ukazati na pomoć koju nam pruža ova shema u shvaćanju temeljnog Freudovog postupa, kojim datiram mogućnost otkrivanja nesvjesog – koje je, zasigurno oduvijek tu, u Talesovo vrijeme kao i na razini najprimitivnijih načina međuljudskih odnosa« (isto, str. 150).

51 »Svakako je pogrešno odgovoriti tome *ja lažem* da, ako kažeš *ja lažem*, znači da govoriš istinu, dakle ti ne lažeš, i tako redom. Posve je jasno da je *ja lažem*, usprkos paradoksu, posve važeće« (isto).

52 Cf. Lacan, o engl. izrazu *recovery*, isto, str. 148.

53 Cf. Lacan: »Njena upotreba se objašnjava time što suviše formalna logičarska misao unosi apsurdnosti, naime antinomiju uma u iskazu *ja lažem*, kad svatko zna da je nema«. Drugim riječima, Lacan računa barem za početak s intuitivnim razumijevanjem ...

znači? Ako se Epimenid kao Krećanin obraća Krećanima koristeći istu opću šifru prepoznavanja »Ja uvijek lažem« onda tu nastaje autentična podjela na razinu iskaza i razinu iskazivanja o kojoj govori Lacan. Ona je subverzivna zato što je redundantna, nitko od Krećana ne očekuje da netko od »njihovih« kaže »Ja lažem« jer se tim emfatičnim aktom priznavanja normalnog probija i dokida sama normalnost. Laganje se u »normalnim«, »prosječnim« okolnostima odvija najčešće u objektnom jeziku (npr. »Preskočio je Rodos«), ali, budući da metajezik postaje objektni jezik, moguće je i metajezično laganje (»Istina je, kad ti kažem, da je preskočio Rodos«). Takvi slučajevi unutar zajednice govornika ostaju dio objektnog jezika, iskaz se odnosi na *akt* iskazivanja jednako kao i na *iskaz* o stvarima. Riječ je o prisvajanju instance iskazivanja koje ju čini nevidljivim dijelom poretka iskaza o stvarima. Upravo od toga smo bili pošli. Putokaz iz toga objekalnog otuđenja daje opet samo paradoks lažljivca.

Reći da Krećani uvijek lažu, daje smisao samo ako to kaže govornik koji se tim činom otuđuje iz klase govornika. Vidjeli smo ranije (III. 3) da se on zapravo unaprijed iščlanjuje iz klase sebi sličnih ili identičnih koju stvara svojim aktom. O čemu je tu riječ? Lacan: »Ta podjela na iskaz i iskazivanje čini doista od *ja lažem*, koje je na razini lanca iskaza – *lažem* je označitelj koji je u Drugome dio rječničkog blaga gdje *ja*, determinirano retroaktivno, postaje stvoreno značenje na razini iskaza, ono što proizvodi na razini iskazivanja – nastaje *ja te varam*.«

Primijesimo li to na Krećane, Epimenidovo »Ja lažem« posezanje je za označiteljem koji je dio rječničkog blaga (kretskog jezika ili dijalekta) i ekvivalentan s drugim imenom za njegovu simboličku identifikaciju s kolektivnim identitetom: »Ja sada lažem« istovrijedno je s »Ja sam Krećanin«. Označitelj »Ja lažem« je, rečeno lacanovski, subjekt za drugog označitelja, podvrgavanje drugom označitelju: »biti-Krećanin«. Međutim, ono što vidimo uz pomoć takvog opisa subjektivacije preko označitelja upravo je suprotna posljedica za subjekt: čin iskazivanja »Ja lažem« izdaja je ili prevara označitelja »biti Krećanin« zato što izriče eksplicitno upravo ono što na razini iskaza-označenog vrijedi kao prihvaćeno stanje stvari, pred-rasuda ili vjerovanje da nešto jest slučaj. Čin njegova izricanja je takoreći odavanje poslovne tajne same stvari »biti-Krećaninom« (možda i svake kolektivne identifikacije) i prekoračenje njezina ruba.

... svakog kompetentnog prirodnog govornika da u tzv. paradoksu lažljivca »Ja (uivjek) lažem« ne postoji logička antinomija, »svatko zna da je nema«, nego posve druga jezična dimenzija.

Budući da se »Drugog« (kretska dijalekt ili jezično blago) i Epimenid nalaze u odnosu analitičara i analizanta, Lacanova analiza objašnjava sljedeće:

»*Ja te varam* proizlazi iz točke odakle analitičar očekuje subjekt i šalje mu prema formuli svoju vlastitu poruku u istinskom značenju, tj. u obrnutom obliku. Ono kaže – *u tome* ja te varam, *što ti šalješ kao poruku, upravo je ono što ti ja izražavam, i čineći to, ti kazuješ istinu*« (isto, str. 150).

Drugim riječima, Epimenidovo izdizanje iznad kretskog Drugog (jezika u kojem se uvijek »bira oboje«, tj. laže) time što eksplicitno kaže »Ja uvijek lažem« = »Ja sam Krećanin« sadržan je odgovor njegovoj namjeri obrnut od emancipacije. Dok lažeš, ti govoriš istinu jer Drugo tako određuje; dok govoriš istinu, naime da si Krećanin, ti lažeš, i čineći to, ti kazuješ istinu.

Primijesimo li to na prethodnu analizu, Lacanova kategorija velikog Drugog, jezika, onoga što omogućuje uživanje slobode od prisile biranja između dviju mogućnosti (tj. uzimanje obiju), pojavljuje se kao ono stvarno što udara o govor koji izražava samo pretenziju na važenje istinosne vrijednosti bez vanjskih uvjeta njezine realizacije. Istinu diktira nešto stvarno koje nije objektivna stvarnost izvan subjekta, nego sam simbolički poredak. To je jezik kao sistem pravila upotrebe i doslovnosti, vlast nad kojim izmiče subjektovu govoru, osuđenom na izbor između ambivalencije i jednoznačnosti čim hoće dosegnuti realno. To je stvarna situacija epistemičkog subjekta. Ona je paradokslana zato što se sam jezik, dakle ono simboličko *par excellence*, za subjekt javlja kao ono što nije do kraja simbolizirano. (U Lacanovoj nomenklaturi to je status »realnog«, onoga što nije postalo dijelom simboličke prerade subjekta). To znači sljedeće: instanca Drugog, koje tako transcendiraju subjekt, ne dopušta subjektu da se subjektivira do kraja na taj način da se poistovjeti s njime (da bude koekstenzivan s Drugim ili taksinomijским aparatom znanosti) nego samo tako da mu se podredi, da bude »kraći« od Drugog. Subjekt je točno *razlika* između sebe i Drugog. Svaka namjera koekstenzije ili totalnog poistovjećenja skončava kao inscenacija, iluzorna gesta poistovjećenja, tetralno glumljenje posjedovanja znanja. Zato je, obrnuto gledano, samo ta ista *razlika* između subjekta i Drugog, koja je prostor subjektivacije i distorzije u obliku potčinjavanja, ujedno jedini mogući

stvarni ili realni prostor subjektive slobode: ona je kao sloboda *od* Drugog sloboda *za* sudjelovanje u Drugom. Riječ je o paradoksalnom ali stvarnom uvjetu mogućnosti slobode subjekta kao emancipacije od želje za priznanjem unutar normativnog diskursa Drugog radi priznanja od Drugog. Samo zato je prostor subjektivacije iskaza o znanju etičko tlo diskursa subjekta znanja. On je koekstenzivan sa znanjem i neodvojiv od znanosti (od današnje institucionalizirane najmanje).

To potvrđuje Epimenidov položaj u Ateni, koji je posve obrnut s obzirom na Drugo ili tzv. blago jezika. Izdižući se svojim meta-iskazom »Krećani vazda lažu ...« iznad kretskog objektnog govora, on sam dospijeva u položaj analitičara prema drugom (tj. atenskom) Drugom u kojemu *ja lažem* nema vrijednost izdizanja u *ja te obmanjujem* nego obrnuto: *ja te oporavljam*, vraćam na pravi put od kuge predrasuda. Epimenid koristi označitelj »Krećani vazda lažu« u uvjetima rječničkog blaga gdje, rečeno s Lacanom, *ja* (njegovo *ja*) postaje *stvoreno* značenje na razini iskaza, efekt jezične proizvodnje značenja koja se odvija na razini iskazivanja: *ja te liječim*. Drugim riječima, u uvjetima kretskog jezičnog blaga Epimenid je svjesni, ničim ograničen apsolutni uživatelj slobode laganja u Drugom, onaj »nepodnošljivi« koji čak laže i da laže, dok je u uvjetima atenskog rječničkog blaga on nesvjesni analitičar laži i predrasuda drugih subjekata. Liječeći Atenjane od kuge, on ih liječi od simptoma nevidljive, simboličke bolesti, od vjerovanja da su *svi* Krećani notorni lažljivci. Naime, dok potvrđuje opće pravilo predrasude, »Krećani vazda lažu...«, Epimenid prestaje biti neposredni lažljivac i postaje subjekt drugog govora. To nije govor iz Drugog kao metajezika nego govor iz drugog jezika. To je diskurs koji liječi ili znanost liječenja. Medicina je njegov uzor.

Lacanovo objašnjenje koje ćemo primijeniti na ovo glasi: »Sigurno, razlikovanje iskazivanja od iskaza omogućuje uvijek izmicanje, a time i moguću točku spoticanja« (isto, str. 150). Liječnik ne misli kao Krećanin dok govori kao Krećanin (u Ateni), niti govori kao Krećanin tamo gdje misli kao Krećanin (u Kreti). Prenesimo to s Lacanom na kartezijansku shemu *cogita*:

»Ako je nešto uspostavljeno od *cogita* [tj. od označitelja iz rječničkog blaga kartezijanske filozofije, dod. B.M.], to je registar misli (...) Kažimo da tome *cogitu* izvjesnost daje upravo zauzimanje mjesta na razini iskazivanja [*ja mislim* je samo status iskaza, dočim status iskazivanja zauzima poruka *Ja te varam*, budući da se svaki iskaz sa sadržajem *ja*

mislim u poretku Drugog u kojem je to označitelj, javlja kao pokušaj identifikacije sa samim Drugim, dod. B.M.] Ali, status za *ja mislim* isto je tako ograničen, isto tako minimalan, isto tako punktualan – mogao bi isto tako biti u službi konotacije *to ne znači ništa* – kao za spomenu-to *ja lažem* (...) Možda *mislim* ... ima još krhkiji status od onoga gdje se moglo oboriti na *ja lažem*« (isto, 150).

U čemu je epistemološko značenje ovoga prijenosa? Lacan kaže: »Mi u svome rječniku simboliziramo subjekt pomoću precrtanog S [\$] ukoliko je on konstituiran kao drugi (po redu) u odnosu na označitelja« (isto, str. 151). Subjekt koji *istinito laže* jest subjekt koji *govori nešto drugo* na razini iskazivanja od onoga što *misli* na razini iskaza (a to je onaj pravi, »kartezijanski« subjekt koji *misli da zna što misli*, koji je *sav* na razini iskaza, čije mišljenje i znanje stvarnosti koincidiraju). To je smisao Lacanovog stava da je subjekt time *konstituiran* kao *drugi po redu* u odnosu na označitelja kojega uzima iz jezičnog blaga Drugog, instance autoriteta s kojom se želi poistovjetiti. Prevedeno na područje epistemologije znanosti, to je najprije odnos između znanstvenika-istraživača i jezika znanstvene zajednice, te znanstvenog diskursa i »stvarnosti«. U oba odnosa ne manjka, kao što znamo, prevare čak ni u vulgarno doslovnom, privatno-psihološkom smislu jednako kao ni u objektivnom smislu. Ovaj potonji je razlog zašto Lacan govori o »konjunkturalnoj« znanosti i time se svrstava u diskusiju o znanosti od početaka 20. stoljeća kao njezin sofisticirani prosvijetljeni dogmatik-antifilozof. No, o toj temi ovdje više ne može biti riječi.⁵⁴

Za analizu na ovom mjestu odlučujuće je to da je krajnje objašnjenje epistemološkog smisla logike paradoksa lažljivca etičko, i to u fundamentalnom smislu riječi koji se ne odnosi na suvremene verzije analitičke epistemologije etike. Smisao »etičkog« vidljiv je iz sljedećeg. Lacan: »Razlika statusa koju subjektu daje dimenzija otkrivena u frejdovskom nesvjesnom proizlazi iz želje koju treba smjestiti na razini *cogita* [tj. na razini *ja lažem*, dod. B.M.] Ono što pokreće iskazivanje, ono o čemu govori svako iskazivanje, pripada želji. Usput vam napominjem da želja kakvu ja formuliram, u odnosu na ono što nam donosi Freud, kazuje

⁵⁴ Upućujem na Jean-Claude Milner, *L'Oeuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Paris: Seuil, 1995., osob. pogl. IV. 5. »L'antiphilosophie«; v. također, J-C. Milner, »Lacan et la science moderne«. Discussion avec Paul Henry et Jorge Forbes, u: *Lacan avec les philosophes*, Paris: Albin Michel, str. 335-351.

više o tome« (isto, 151). Ono »više o tome«, na što Lacan ovdje aludira, jest, kao što je poznato, to da je »želja subjekta želja Drugog«. Želja subjekta znači da se jedini predmet želje subjekta tiče njegova statusa: to je želja za priznanjem od Drugog.⁵⁵ To je etički smisao označiteljskog stvaranja subjekta (stvaranja *ja*) na nivou iskaza i ujedno kraj beskonačne proliferacije metajezika.

No, upravo smo vidjeli na prethodnoj analizi paradoksa lažljivca iz »kretske« perspektive da je »želja Drugog«, koja je želja subjekta da bude željen, neispunjiva baš zato što je ona želja subjekta-znanstvenika koji izmicanje taksinomijskog aparata znanosti, svog velikog Drugog, nadoknađuje slobodom od želje za priznanjem od Drugog. Sloboda od želje je razmak ili zijev ne-poistovjeđivanja, ne-koekstenzivnosti subjekta s Drugim, obilježen nemogućnošću konačnog metajezika, jer se subjekt ne odnosi prema Drugom kao označitelj prema drugom označitelju nego kao udar realnog o govor subjekta, istina kao učinak nekontrolirane podudarnosti ili adekvacije.

Preneseno na znanstveni diskurs, to je prostor slobode subjekta istraživača od poistovjeđenja s Drugim u vidu jezika znanstvene zajednice, prostor njegove istinitosti i obmane, etičko *transcendentalno* njegove »znanstveničke moralnosti« pa i »kodeksa ponašanja«.

Zaključak: Epistemologija na raskršću

Zato etičku narav epistemologiji daje mjesto u kojemu je ona neodvojivo vezana za svoj porečeni realni subjekt govora koji se javlja samo kao teorijski surogat autoreferencijalnosti jezika. No, ona je samo funkcija sposobnosti samoizražavanja porečenog subjekta, njegovo glasanje ili, rečeno aristotelovim rječnikom, *hermeneia*. To je pravo raskršće analitičkih i hermeneutičkih strujanja u suvremenoj epistemologiji do kojih tek treba doći. Tako, doista, na Rortyjevo proglašenje »smrti epistemologije« možemo uz pomoć paradoksa lažljivca reći, zajedno s drugim epistemolozima, samo suprotno: Još epistemologije! Ako ona poslije Descartesa ne može biti asubjektivna, kao što poslije Marxa i njegovih

⁵⁵ Cf. J. Lacan, *Écrits* (2 vol.), Paris: Seuil 1966-1971 (v. *Spisi* (izbor), Beograd: Prosveta, 1983). O dvosmislenosti izraza »želja Drugog« cf. Bruce Fink, *Translators's Endnotes* u: Jacques Lacan, *Écrits. A Selection*, New York/London: W. W. Norton, 2002., str. 314.

potonjih »neprijatelja« u redovima sociologa znanja više ne može biti asocijalna, ona poslije Lacana sigurno više ne može biti asemična. Premda – kako sam ovdje pokušao sugerirati prividno suprotno Lacanu – subjekt znanja, ukoliko je subjekt »epistemičkog nagona« (Lacan), može biti samo onaj subjekt koji prihvaća emancipaciju od želje da bude »željen« od Drugog. Ako je i iznuđena odmakom za koji ga Drugi uvijek transcendira, to je emancipacija od konformizma »znanstvenosti«.

Otud Lacanov etički imperativ psihoanalize, ne popusti svojoj želji, koji markira upravo taj prostor odmaka od totaliteta Drugog ili jezika znanstvene zajednice, može značiti u epistemologiji samo to da subjektom znanstvenog diskursa može biti samo onaj akter znanosti koji ne reproducira identitet između svoga govora i jezika zajednice nego realizira nemogućnost identiteta i totalnog priznanja. Subjekt znanja je ponovno podanik »ljubavi za znanjem« ili filo-filozof. Ona sigurno više nije samo privilegij filozofije, a možda uopće više nije privilegij filozofije. Možda je jedino filozofsko na filozofiji ono što je čini anti-filozofijom u Lacanovom smislu: znanje koje ne zna ništa osim ponešto o ljubavi. Sve ostalo mora uvijek iznova istražiti.

Citirana literatura

- Adorno, Th. W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (1934/37), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970.
- Akvinski, T., *O istini i lažnosti*, u: Izbor iz djela I-II, Zagreb: Naprijed 1990, sv. I, str. 209-248.
- Aristotel, *Metafizika*, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, 1985. (obn. SNL/Globus, 1988.) (prev. T. Ladan).
- Aristotel, *Sofistička pobijanja* (De Soph. El.) u: Organon; Beograd: Kultura 1970
- Aubenque, P. (ur.), *Études sur Parménide*, Vol. 1-2, Paris: Vrin, 1987.
- Badiou, A., »Lacan et Platon: Le mathème est-il une idée?«. Discussion avec Christian Jambet et Guy le Gaufey, u: *Lacan avec les philosophes*, Paris: Albin Michel, 1991., pp. 135-154.
- Benveniste, E., *Problemi opšte lingvistike*, Beograd: Nolit, 1975, osob. »O subjektivnosti u govoru«. str. 198-205, te »Analitička filozofija i govor«, str. 206-214 (fr. izv. *Problemes de linguistique générale*, Paris: Gallimard 1966).
- Boudon, R., *L'Idéologie. L'origine des idées reçues*, Paris: Artheme Fayard, 1986.
- Čuljak, Z. (ur.). *Vjerovanje, opravdanje i znanje. Suvremene teorije znanja i epistemičkoga opravdanja*, Zagreb: Ibis grafika, 2003.

- Dancy, J., *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Blackwell Publishers, 1985 (prev. *Uvod u suvremenu epistemologiju*, Zagreb: Hrvatski studiji, 2001, prev. Z. Čuljak).
- Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984. (prev. *Istraživanja o istini i interpretaciji*, prir. i prev. K. Miladinov, Zagreb: Demetra, 2000.)
- Davidson, D., »A Coherence Theory of Truth and Knowledge« (1983) s »Afterthoughts« (1987) u: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Davidson, D., »The Myth of the Subjective«, u: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Derrida, J., *O gramatologiji*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1976.
- Descombes, V., *La denrée mentale*, Paris: Minuit, 1995.
- Eco, E., *Trattato di semiotica generale*, Milano: Bompiani 1975.
- Eco, E., *Kultura, Informacija, Komunikacija*, Beograd: Nolit, 1973 (tal. izv. *La struttura assente*, Milano: Bompiani, 1968)
- Eco, E., *Kant and the Platypus. Essays on Language and Cognition*, Secker & Warburg 1999, Random House-Vintage 2000 (tal. izv. Milano: Bompiani 1997).
- Fink, F., *Translator's Endnotes* u: Jacques Lacan, *Écrits. A Selection*, New York/London: W. W. Norton, 2002.
- Frank, M., *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1991.
- Gabriel, G., *Grundprobleme der Erkenntnistheorie von Descartes bis Wittgenstein*, Paderborn-München-Wien-Zürich: F. Schöningh, 2. durchges. Auflage 1998.
- Gadamer, H. G., *Istina i metoda. Osnovi filozofske hermeneutike*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1978.
- Gethmann, C. E., *Erkenntnistheorie*, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Basel: Schwabe & Co AG, Bd. 2, str. 683-689, osb. 683-684.
- Gettier, E., »Is Justified True Belief Knowledge« u: *Analysis* 26 (1963); (usp. »Je li opravdano istinito vjerovanje znanje?« u: Čuljak (ur.), 2003.)
- Gloy, K., *Bewusstseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2000.
- Graeser, A., »On Language, Thought, and Reality in Ancient Greek Philosophy«, u: *Dialectica*, Vol. 31, Nr. 3-4 (1977).
- Greco, J., *Uvod: Što je epistemologija?*, u: J. Greco/E. Sosa (ur.), *Epistemologija*, ovdje str. 1-38.
- Greimas, A. J., *Sémiotique et sciences sociales*, Paris: Seuil, 1976., osob. »Du discours scientifique en sciences sociales«, pp. 9-42.
- Haack, S., *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1993 (1995)
- Hamlyn, D., *History of Epistemology*, u: *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, London/New York: MacMillan, sv. 3, s.v.
- Hegel, G. W. F., *Enciklopediji filozofskih znanosti*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1987. (prev. V. Sonnenfeld)

- Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed (2. izd.) 1988. (prev. H. Šarinić)
- Heitsch, E., *Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik*, Donauwörth 1979.
- Höffe, O., Platon, *Politeia*, Berlin: Akademie Verlag 1997 (Klassiker auslegen Bd. 7)
- Horn, Ch., »Platons *Episteme-Doxa*-Unterscheidung und die Ideentheorie«, u: Otfried Höffe (ur.), S. 291-312.
- Hrizip, u: *Laertije*, L., VII. 196-198
- Iveković, R., *Le sexe de la philosophie. Essay sur Jean-Francois Lyotard et le féminin*, Paris: L Harmattan, 1997, osob. 4. »Masculinité dans la métalangue«, pp. 41-116.
- Krämer, H. J., *Platonovo utemeljenje metafizike* (s *Testimonia platonica*), Zagreb: Demetra, 1997. (prir. i prev. B. Mikulić)
- Krämer, H., »Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Pol. Buch VI 504a-511c)«, u: Otfried Höffe (ur.), S. 179-204
- Kripke, S., »Outline of a Theory of Truth« (1975), u: *Journal of Philosophy* 72/1975.
- Kristeva, J., *La sémiologie comme science des idéologies*, u: *Semiotica* I, 1969, p. 196-204.
- Kristeva, J., *La sémiotique – science critique et/ou critique de la science*, u: *Tel Quel*, Theorie d'Ensemble, Paris: Seuil 1968, p. 80-89.
- Kühn, W., »Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons *Phaidros*, nichtesoterisch interpretiert«, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 52, 1998, S. 23-39
- Lacan, J., »Analiza i istina, ili zatvaranje nesvesnog« u: *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, Zagreb: Naprijed (bibl. Psiha), 1986., str. 146-158.
- Lacan, J., *Écrits* (2 vol.), Paris: Seuil 1966-1971 (v. *Spisi* (izbor), Beograd: Prosveta, 1983).
- Michael Leikam, *On Justification in Epistemology*, u: A. Milohnić/R. Močnik, *Along the Margins of the Humanities. Seminar in Epistemology of the Humanities*, Ljubljana: ISH, 1996, pp. 137-153.
- Longino, H., »Feministička epistemologija«, u: J. Greco/E. Sosa, (ur.), ovdje str. 403-436.
- Longino, H., »Social Aspects of Knowledge«, u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (URL: <http://www.plato.stanford.edu/entries>), s.v.
- Mannheim, K., *Ideologie und Utopie* (1929), 7. Aufl., Frankfurt/M.: V. Klostermann, 1985. (prev. *Ideologija i utopija*, Beograd: Nolit, 2. izd., 1978.)
- Mannheim, K., »Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie«, u: *Kantstudien. Ergänzungsheft*, Nr. 57, Berlin, 1922.
- Mikulić, B., *Der Abgesang der Metapher. Eine Übersicht der neueren Metaphern- und Modellforschung* (J. Hintikka ed., Z. Radman ed. J. Schneider ed., B. Debatin), *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 53 (1999) 1, S. 131-139.
- Mikulić, B., *Family Disturbances: Metaphors, Similes, and the Role of 'Like'*, u: A. Milohnić/R. Močnik (ur.), *Along the Margins of the Humanities. Seminar in Epistemology of the Humanities*, Ljubljana: ISH (Documenta), 1996, pp. 103-135.

- Mikulić, B., *Sein, Physis, Aletheia. Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit im 'ursprünglichen' Seinsdenken Martin Heideggers*, Würzburg: Königshausen und Neumann (Epistemata. Reihe Philosophie, Bd. 41), 1987 (Diss. Tübingen, 1987)
- Miladinov, K., »Istina i referencijalnost u teoriji interpretacije Donalda Davidsona«, u: D. Davidson, *Istraživanja o istini i interpretaciji*, prir. i preveo K. Miladinov, Zagreb: Demetra, 2000., Predgovor, str. IX-XXVI.
- Milner, J.-C., »Lacan et la science moderne«. Discussion avec Paul Henry et Jorge Forbes, u: *Lacan avec les philosophes*, Paris: Albin Michel, pp. 335-351.
- Milner, J.-C., *Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Paris: Éd. du Seuil 1995.
- Milner, J.-C., *Le périple structural. Figures et paradigme*, Paris: Éd. du Seuil, 2002.
- Močnik, R. *Beseda besedo*, Ljubljana: Založba ŠKUC, 1985.
- Morris, Ch., *Osnove teorije o znacima*, Beograd: BIGZ, 1975.
- Nussbaum, M., »Therapeutic Arguments and Structure of Desire«, u: Ward, J. K. (ur.), str. 195-216.
- Parmenid, u: Hermann Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, I-II, Zagreb: Naprijed, 1983.
- Pavković, A. (ur.), *Svest i saznanje. Ogledi iz savremene analitičke filosofije*, Beograd: Nolit 1980 (bibl. Sazvežđa, sv. 71).
- Pironet, F., »Sophismata« u: Stanford Encyclopedia of Philosophy URL: <http://plato.stanford.edu/archives/> (s.v.).
- Platon, *Sofist*, u: *Protagora, Sofist*, Zagreb: Naprijed, 1975. (prev. M. Sironić)
- Platon, *Teetet*, u: *Platon, Fileb i Teetet*, Zagreb: Naprijed, 1979. (prev. i bilj. M. Sironić).
- Pollock, S., »Proceduralna epistemologija«, u: J. Greco/E. Sosa, (ur.), ovdje str. 474-513.
- Prauss, G., *Erkennen und Handeln in Heideggers 'Sein und Zeit'*, Freiburg/München: Alber Verlag 1977
- Prijčić-Samaržija, S., *Društvo i spoznaja. Uvod u socijalnu spoznajnu teoriju*, Zagreb: KruZak, 2000.
- Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982. (prev. *Konsekvenca pragmatizma*, Beograd: Nolit, bibl. Sazvežđa 105, 1992.)
- Rorty, R., *Ironija, kontingencija, solidarnost*, Zagreb: Naprijed, 1995.
- Rorty, R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge: Cambridge UP, 1991.
- Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton UP 1979. (prev. *Filozofija i ogledalo prirode*, Sarajevo: Veselin Masleša (bibl. Logos), 1990.)
- Russell, R., »On truth«, u: *The Problems of Philosophy*, London/New York: 1912 (prev. »O istini«, u: *Problemi filozofije*, Beograd: Nolit, 1980.)
- Schmitt, E., »Socijaliziranje epistemologije: uvod kroz dva primjerna pitanja« u: Z. Čuljak (ur.) 2003., str. 432-456.
- Schmitt, E., »Socijalna epistemologija«, u: J. Greco/E. Sosa, (ur.), ovdje str. 437-473.
- Schneider, J. (ur.), *Metapher, Kognition, künstliche Intelligenz*, München: Wilhelm Fink Verlag 1996

- Skirbekk, G. (ur.), *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (stw), 1980
- Sosa, E., »Skepticizam i podjela na interno-eksterno«, u: J. Greco/E. Sosa, (ur.), ovdje str. 177-192.
- Spade, P. V., »Insolubles« u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <http://plato.stanford.edu/archives/s.v>
- Spade, P. V., *Lies, Language and Logic in the Later Middle Ages*, London: Variorum Reprints, 1988.
- Szlezák, Th. A., »Das Höhlengleichnis«, u: Platon, *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin: Akademie Verlag 1997, Klassiker auslegen Bd. 7, S. 205-228 (prev. »Poredba pećine«, u: Thomas A. Szlezak, *Čitati Platona i dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije*, prir. i prev. B. Mikulić, Zagreb: Jesenski i Turk, 2000., str. 103-120.
- Szlezák, Th. A., *Čitati Platona i Dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2000. (prir. i prev. B. Mikulić)
- Szlezák, Th. A., »Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von Phaidros 278b8-e4«, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 53, 1999, S. 259-267.
- Tarski, A., »Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik« (1944), u: G. Skirbekk (ur.), *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (stw), 1980.
- Tarski, A., »Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen«, u *Studia philosophica*, Bd. 1, 261-405
- Ward, J. K. (ur.), *Feminism and ancient philosophy*, Routledge, 1996.
- Westphal, M., »Hermeneutika kao epistemologija«, u: J. Greco/E. Sosa, (ur.), ovdje str. 514-539.
- Wieland, W., *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982;
- Williams, M., »Death of Epistemology«, u: Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishers, 1992, pp. 88-91.
- Williams, M., »Epistemology after Scepticism«, u: *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus/Logisch-philosophische Abhandlung* (1921), in: Schriften, Frankfurt /M.: Suhrkamp 1960. (prev. *Tractatus logico-philosophicus*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1960., prijevod i predg. Gajo Petrović; obnov. izdanje, njem.-hrv. tekst, Zagreb: Moderna vremena, 2003.)
- Wolf, S., »Metapher und Kognition. Computermodelle des menschlichen Geistes«, u: Schneider, J. (ur.), S. 199-234.
- Zagzebski, L., *Što je znanje?*, u: J. Greco/E. Sosa, (ur.), ovdje str. 113-142
- Žižek, S., *Organs without Body. Deleuze and Consequences*, London-New York: Routledge, 2003. (osob. pogl. Science: Cognitivism with Freud, pp.111-148).
- Žižek, S., *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London/New York: Verso 1999 (2000).

Bibliografija literature na hrvatskom, srpskom i slovenskom

Bibliografija sadrži isključivo prijevodnu literaturu (klasičnu, modernu i suvremenu) iz epistemologije i bliskih područja filozofije jezika, semiologije, lingvistike, kognitivne psihologije, sociologije i mediologije te novije izvorne priloge na hrvatskom, srpskom i slovenskom jeziku.

Svrha bibliografije je studijska orijentacija u difuznom polju suvremene epistemologije: popis nije potpun ni bibliotečki analitičan u području časopisne produkcije. U manje zastupljenim tematskim područjima navedeni su i neobjavljeni znanstveni radovi (magistarski i doktorski). Poredak je abecedan.

- Akvinski, T., Izbor iz djela I-II, Zagreb: Naprijed, 1990. (osob. sv. I, dio A. Filozofija, psihologija, spoznaja, pogl. 1-5, str. 3-246.)
- Althusser, L., *Za Marksa*, Beograd: Nolit, 1971. (osob. studije III, V).
- Althusser, L./Balibar, E., *Kako čitati kapital?*, Zagreb: CKD SSO, 1975.
- Apel, K-O., *Transformacije filozofije*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1980. (osob. II. tom, I: Scientistika, hermeneutika, dijalektika)
- Arhiv medija*, Agentur Bilwet, Zagreb: Arkzin, 1998.
- Aristotel, *Druga Analitika* i *Topika*, u: Organon, Beograd: Kultura, 1970.
- Aristotel, *Nikomahova etika* (knj. VI), Beograd: Kultura, 1973.
- Aristotel, *O duši*, u: *O duši/Nagovor na filozofiju*, Zagreb: Naprijed, 1987.
- Ayer, A. J., *Problem saznanja*, Beograd: Nolit, 1963. (obnov. izd. Beograd: Plato, 1998.)
- Bachelard, G., *Novi naučni duh*, Sremski Karlovci: IK Z. Stojanovića, 1991.
- Bacon, F., *Novi organon*, Zagreb: Naprijed, 1986.
- Bahtin, M. (Vološinov, V. N.), *Maršizam i filozofija jezika*, Beograd: Nolit, 1980.
- Barbarić, D./Bracanović, T. (ur.), *Gadamer i filozofijska hermeneutika*, Zagreb: Matica hrvatska, 2000.
- Barnes, B., *Relativizam, racionalizam i sociologija spoznaje*, u: Kulturni radnik 43 (1990) 2, str. 35-61.
- Barnes, J., *Aristotel*, Zagreb: KruZak, 1996.
- Barthes, R., *Elementi semiologije*, u: *Književnost, mitologija, semiologija*, Beograd: Nolit, 1979.
- Becker, O., *Veličina i granice matematičkog mišljenja*, Zagreb: Demetra, 1998.
- Berčić, B., *Filozofija Bečkog kruga*, Zagreb: KruZak, 2002.
- Berčić, B., *Znanost i istina. Realizam i instrumentalizam u filozofiji znanosti*, Rijeka: Hrvatski kulturni dom, 1995.

- Berger, P. L./Luckman, Th., *Socijalna konstrukcija zbilje. Rasprava o sociologiji znanja*, Zagreb: Naprijed, 1992.
- Bergson, H., *Ogled o neposrednim datostima svijesti*, Zagreb: Demetra, 2000.
- Berić, B., *Kognitivizam i svijest*, Rijeka: Hrvatski kulturni dom, 1994.
- Berkeley, G., *Rasprava o načelima ljudske spoznaje*, u: *Odabrane filozofske rasprave*, Zagreb: KruZak, 1999.
- Bohr, N., *Atomska fizika i ljudsko znanje*, Beograd: Nolit, 1985.
- Bourdieu, P., *Što znači govoriti. Ekonomija jezičnih razmjena*, Zagreb: Naprijed, 1992.
- Božičević, V. (ur.), *Filozofija britanskog empirizma*, Zagreb: Školska knjiga (Filozofska hrestomatija), 1996.
- Božičević, V., *Riječ i slika. Hermeneutički i semantički pristup*, Zagreb: HFD (Biblioteka Filozofska istraživanja), 1990.
- Bračanović, T., *Evolucijska epistemologija i problem hipotetskog realizma*, Zagreb: 2001. (magistarski rad, Hrvatski studiji, Zagreb)
- Butler, J., *Nevolje s rodom*, Zagreb: Ženska infoteka, 2001.
- Canguilhem, G., *Normalno i patološko*, Ljubljana: ŠKUC, Filozofska fakulteta (Studia humanitatis), 1997.
- Cassirer, E., *Descartes*, Zagreb: Demetra, 1997.
- Cassirer, E., *Fenomenologija saznanja*, u: *Filozofija simboličkih oblika I-III*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1985.
- Cassirer, E., *Prilozi filozofiji jezika*, Zagreb: Matica hrvatska, 2000. (prirednik: Damir Barbarić)
- Cassirer, E., *Problem saznanja u filozofiji i nauci novijeg doba I-IV*, Sremski Karlovci: IK Z. Stojanovića, 1998.
- Cassirer, E., *Uz Einsteinovu teoriju relativnosti. Spoznajnoteoretska razmatranja*, Zagreb: Demetra, 1998.
- Chomsky, N., *Gramatika i um*, Beograd: Nolit, 1972 (2. izd. 1979.)
- Chomsky, N., *Jezik i problemi znanja*, Zagreb: Filozofski fakultet. Odsjek za lingvistiku i orijentalne studije, 1991.
- Coward, R./Ellis, J., *Jezik i materijalizam. Razvoji u semiologiji i teoriji subjekta*, Zagreb: Školska knjiga, 1985.
- Čačinović, N. (ur.), *Mediologija* (tematski blok), u: Treći program Hrvatskog radija 51/52 (1997), str. 3-51.
- Čačinović, N., *Doba slika u teoriji mediologije*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2001.
- Čačinović-Puhovski, N., *Spoznaja i doživljaj. Claude Levi-Strauss i Merleau Ponty*, u: Filozofska istraživanja 42 (3/1991), str. 603-609.
- Čuljak, Z. (ur.), *Vjerovanje, opravdanje i znanje. Suvremene teorije znanja i epistemičkoga opravdanja*, Zagreb: ibis grafika, 2003. – Uvod, str. 1-46.
- Dancy, J., *Uvod u suvremenu epistemologiju*, Zagreb: Hrvatski studiji, 2001.
- Davidson, D., *Istraživanja o istini i interpretaciji*, Zagreb: Demetra, 2000. (osob. esej 13-16: Jezik i realnost).
- Davitt, M./Stereňly, K., *Jezik i stvarnost. Uvod u filozofiju jezika*, Zagreb: KruZak, 2002.

- Delong, A. R., *Spoznajna i znanje. Sistematska procesna teorija spoznaje i znanja*, Sarajevo: Svjetlost, 1983.
- Derrida, J., *Vjera i znanje*, Beograd: IP Svetovi, 2001. (Usp. također, »Vjera i znanje. Dva izvora religije u granicama čistog uma« (ulomak), u: Treći program Hrvatskog radija 59 (2003.), str. 260-264.
- Derrida, J., »Edmond Jabes i pitanje knjige«, u: Treći program HR 53/54, 1988.
- Derrida, J., »Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka«, u: *Bela mitologija*, Novi Sad, 1990.
- Derrida, J., *Glas i fenomen*, Beograd: IIC SSOS, 1989.
- Derrida, J., *O gramatologiji*, Sarajevo: Veselin Masleša (bibl. Logos), 1976.
- Descartes, R., *Meditacije o prvoj filozofiji*, u: Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije*, Zagreb: SSO, 1975.
- Descartes, R., *Rasprava o metodi*, Zagreb: Matica hrvatska, 1951.
- Dilthey, W., *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, Beograd: BIGZ, 1980.
- Dufrenne, M., »Napomena o ideologiji«, u: *Umjetnost i politika*, Sarajevo: Svjetlost, 1982, Dio II (str. 42-73).
- Dufrenne, M., *Za čoveka*, Beograd: Nolit, 1973 (osobito I. dio: Glavne teme suvremene filozofije)
- Duhem, P., *Cilj i stuktura fizičke teorije*, Sremski Karlovci: IK Z. Stojanovića, 2003.
- Eco, U., *Kant i kljunar*, Beograd: Paideia, 2000.
- Eco, U., *Signal i smisao*, u: *Kultura, informacija, komunikacija*, Beograd: Nolit, 1973.
- Erjavec, A., *Estetika in epistemologija*, Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1989.
- Feyerabend, P. K., *Protiv metode. Skica jedne anarhističke teorije spoznaje*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1987.
- Fichte, J. G., *O odnosu logike prema filozofiji ili transcendentnalna logika*, Zagreb: Demetra, 1999.
- Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Zagreb: Naprijed, 1974.
- Filipović, Lj. (ur.), »Filozof s maskom: Michel Foucault« (tematski blok), u: Treći program Hrvatskog radija 48 (1995): 153-204.
- Filipović, Lj., *Nesjesno u filozofiji*, Zagreb: Antibarbarus, 1997.
- Filozofija i jezik* I, II (tematski blok), u: Filozofska istraživanja 9, 10 (2, 3/1984)149-241, 351-407.
- Filozofija i psihoanaliza* (tematski blok), u: Filozofska istraživanja, 10 (3/1984) 295-349.
- Foucault, M., *Hermeneutika subjekta. Predavanja na College de France*, Beograd: IP Svetovi, 2003.
- Foucault, M., *Poredak diskursa, Mikrofizika moći*, u: *Znanje i moć*, Zagreb: Globus, 1994.
- Foucault, M., *Riječi i stvari*, Zagreb: Golden marketing, 2001. (također Beograd: Nolit, 1972.
- Frank, M., *Kazivo i nekazivo*, Zagreb, Naklada MD, 1994.
- Frege, F., *Osnove aritmetike*, u: *Osnove aritmetike i drugi spisi*, Zagreb: KruZak, 1995.

- Frejdenberg, O. M., *Slika i pojam*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1986.
- Freud, S., *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, Zagreb: Naprijed, 1986.
- Freud, S., *Uvod u psihoanalizu*, u: Odabrana dela Sigmunda Frojda 1-8, Novi Sad: Matica srpska, 1984, sv. 2, osob. predavanja 16-17; *Nova predavanja za uvod u psihoanalizu*, u: Odabrana dela, sv. 8, pred. 24-25;
- Gadamer, H. G., *Čitanka* (izbor tekstova, ur. Jean Grondin), Zagreb: Matica Hrvatska, 2002.
- Gadamer, H. G., *Istina i metoda*, Sarajevo: Veselin Masleša, bibl. Logos, 1978.
- Gadamer, H. G., *Um u doba nauke*, Beograd: Plato, 2000.
- Goldman, L., *Marksizam i društvene nauke*, Beograd, 1986.
- Grahek, N., *Ogledi o bolu. Neurofilozofska istraživanja*, Beograd: Otkrovenje, 2002.
- Greimas, A. J., »Aktanti, akteri, figure«, u: Revija, br. 2, 1979 (Temat: Ka semiotici književnosti, ur. C. Milanja), str. 61-78
- Habermas, J., *Saznanje i interes*, Beograd: Nolit, 1975.
- Habermas, J., *Tehnika i znanost kao »ideologija«* (izbor), Zagreb: Školska knjiga, 1986.
- Hartmann, N., *Osnovne crte jedne metafizike spoznaje*, Naprijed: Zagreb, 1976.
- Hegel, G. W. E., *Fenomenologija duha*, Naprijed: Zagreb: 1987.
- Hegel, G. W. E., *Znanost logike (§§ 19-83)*, u: *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo: Veselin Masleša-Svjetlost, 1987.
- Hegel, G. W. E., *Znanost logike I-II*, Zagreb: Demetra, 2003.
- Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed, 2. izd. 1988.
- Heidegger, M., *Fenomenologija religioznog života*, Zagreb: Demetra, 2004. (osob. 1. *Uvod u fenomenologiju religije*, str. 3-135)
- Heidegger, M., *Prolegomena za povijest pojma vremena*, Zagreb: Demetra, 2000.
- Heisenberg, W., *Fizika i filozofija*, Zagreb: KruZak, 1997.
- Heisenberg, W., *Fizika i metafizika*, Beograd: Nolit, 1989.
- Heisenberg, W., *Promjene u osnovama prirodne znanosti. Slika svijeta suvremene fizike*, Zagreb: KruZak, 1998.
- Helvétius, C-A., *O duhu*, Zagreb: Naprijed, 1978.
- Hirsch, E. D., *Načela tumačenja*, Beograd: Nolit, 1983
- Hobbes, Th., *Levijatan*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2004. (osob. I. dio)
- Horkheimer, M., *Kritička teorija I-II*, Zagreb: Stvarnost [1982].
- Horkheimer, M./Adorno, Th. W., *Sociološke studije*, Zagreb: Školska knjiga, 1980.
- Hudoletnjak-Grgić, M., *Znanje i mijena. Parmenidova dva nauka*, KruZak, 1996.
- Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, Zagreb: Naprijed, 1988.
- Husserl, E., *Filozofija kao stroga znanost i druge rasprave*, Zagreb: Naklada Ljevak, 2003. (prev. i pogovor A. Pažanin)
- Husserl, E., *Ideja fenomenologije. Pet predavanja*, Beograd: BIGZ, 1975.
- Husserl, E., *Kartezijanske meditacije. Uvod u fenomenologiju*, Zagreb: CKD SSO, 1975.
- Husserl, E., *Kriza europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija. Uvod u fenomenološku filozofiju*, Zagreb: Globus, 1990.
- Husserl, E., *Ogled o izvoru geometrije*, Osijek: IC Revija, 1982.

- Inglis, F., *Teorija medija*, Zagreb: AGM, Barbat, 1997.
- Iveković, R., »Luce Irigaray: Govoriti nikad nije neutralno ili psihoanaliza filozofije i psihoanalize«, u: *Filozofski godišnjak* 3, Beograd, 1990.
- Iveković, R., »Prazno mjesto drugog/druge u postmodernoj misli«, u: *Postmoderna. Nova epoha ili zabluda?*, Zagreb: Naprijed, 1988.
- Ivić, I., *Čovek kao animal symbolicum*, Beograd: Nolit, 1987.
- Jakić, M., *Znanstveni realizam u filozofiji Hilary Putnama*, Zagreb: HFD (Biblioteka Filozofska istraživanja, 64), 1993.
- James, W., *Pragmatizam*, Zagreb: Ibis grafika, 2001.
- Janović, T. (ur.), *Ljudski um i umjetna inteligencija* (tematski blok), u: Treći program hrvatskog radija 48 (1995).
- Janović, T., »Aktualno stanje kognitivnih znanosti«, u: Treći program hrvatskog radija 48 (1995), str. 16-23.
- Kalanj, R., »Kraj ideologije ili 'velika priča' o kraju 'velikih priča'«, u: *Ideje i djelovanje. Oglеди o kulturnim promjenama i razvoju*, Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo, Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta, 2000., str. 133-153.
- Kamber, I., *Evolucijska epistemologija Gerharda Vollmerra*, Zagreb 1998. (magistarski rad, Filozofski fakultet, Zadar)
- Kangrga, M., *Praksa, vrijeme, svijet*, Beograd: Nolit, 1984. (osob. pogl.: »Bitna razlika: Ratio-Vernunft«; »Povijesni smisao odnosa percepcije i apercpcije«).
- Kant, I., *Kritika čistog uma*, Zagreb: Matica hrvatska, 1987.
- Köhler, W., *Gestalt-Psihologija. Uvod u nove pojmove moderne psihologije*, Beograd: Nolit (bibl. Sazvežđa 91), 1985.
- Kojen, L. (ur.), *Metafore, figure, značenja*, Beograd: Prosveta, 1986.
- Koyré, A., *Naučna revolucija*, Beograd: Nolit, 1981.
- Kraj znanosti* (tematski blok, John Horgan), u: Treći program Hrvatskog radija 51/52 (1997), str. 135-181.
- Krämer, H. J., »Postavke o filozofskoj hermeneutici«, u: B. Mikulić (ur.), *Sukob interpretacija* (tematski blok), u: Treći program Hrvatskog radija 47/1995., str. 5-11.
- Krämer, H. J., *Platonovo utemeljenje metafizike (s Testimonia platonica)*, Zagreb: Demetra, 1997.
- Kripke, S., *Imenovanje i nužnost*, Zagreb: KruZak, 1997.
- Kristeva, J., »Ekspanzija semiotike«, u: Revija, br. 2, 1979 (Temat: Ka semiotici književnosti, ur. C. Milanja).
- Kuhn, Th., »Naknadna razmišljanja o paradigrama«, u: N. Sesardić (ur.), *Filozofija nauke*, Beograd: Nolit, 1985.
- Kuhn, Th., *Struktura znanstvenih revolucija*, Zagreb: Jesenski i Türk, Hrvatsko sociološko društvo, 1999.
- Lacan, J., »Istina i nauka«, u: *Filozofsko čitanje Frojda*, ur. O. Savić, Beograd, 1988, str. 398-413.
- Lacan, J., *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, Zagreb: Naprijed, 1986.
- Lacan, J., *Spisi*, Beograd: Prosveta 1985
- Lakatos. I/Musgrave, A. (ur.), *Kritika i rast saznanja*, Beograd: Plato, 2003.
- Latour, B., *Nikad nismo bili moderni*, Zagreb: Arkzin, 2004. (u pripremi)

- Leibniz, G. W., *Izabrani spisi*, Zagreb: Naprijed, 1980.
- Leibniz, G. W., *Novi ogledi o ljudskom razumu*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1986. (također, Beograd: BIGZ, 1995.)
- Lévi-Strauss, C., *Divlja misao*, Beograd: Nolit, 1978.
- Locke, J., *Ogled o ljudskom razumu*, sv. I-II, Beograd: Kultura, 1962.
- Luhmann, N., *Znanost društva*, Zagreb: Politička kultura, 2001.
- Lurija, A. R., *Osnovi neurolingvistike*, Beograd: Nolit, 1982
- Lurija, A. R., *Osnovi neuropsihologije*, Beograd: Nolit, 1976. (2. izd. 1983.)
- Lytard, J-F., *Fenomenologija*, Beograd: BIGZ, 1980
- Macan, I., *Filozofija spoznaje*, Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 1997.
- MacLuhan, H. M., *Poznavanje opštila: čovekovih produžetaka*, Beograd: Prosveta, 1971.
- Mannheim, K., *Eseji o sociologiji kulture*, Zagreb: Stvarnost (bez god. izd.).
- Mannheim, K., *Ideologija i utopija*, Beograd: Nolit, 1978.
- Markusović, A., *Naturalizam i apriorna spoznaja*, Zagreb: HFD (biblioteka Filozofska istraživanja, 8), Zagreb, 1988.
- Marušić, A., *Sociologija znanja i marksizam*, Zagreb: Školska knjiga, 1977.
- Marx, K./Engels, F., *Njemačka ideologija*, u: K. Marx/F. Engels, *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, 1978 (6. izd.).
- Matić, D., »Realizam i relativistička sociologija znanstvene spoznaje«, u: Revija za sociologiju 28, br. 3/4 (1997), str. 151-161.
- Matić, D., *Sociologija znanja: od racionalizma do relativizma*, Zagreb: 1998. (doktorska disertacija, Filozofski fakultet Zagreb)
- Mead, G. H., *Um, osoba i društvo*, Zagreb: Jesenski & Turk, 2003.
- Medawar, P. i J., *Nauka o životu*, Beograd: Nolit, 1986.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenologija percepcije*, Sarajevo: Veselin Masleša-Svjetlost, 1990.
- Mikulić, B. (ur.), *Tajna metafore* (zbornik radova M. Black, J. Searle, D. Davidson, E. Federer-Kittay), u: Treći program hrvatskog radija 46 (1994).
- Mikulić, B. (ur.) *Sukob interpretacija* (zbornik tekstova H. Krämer, D. Davidson, R. Rorty, U. Eco), Treći program Hrvatskog radija, 47 (1995).
- Milić, v., *Društvena funkcija znanja*, Beograd: Univerzitet u Beogradu (Zbornik Filozofskog fakulteta u Beogradu 13/2), 1983.
- Milić, V., *Sociologija saznanja*, Sarajevo: Veselin Masleša (bibl. Logos), 1986.
- Milošević, N., *Filozofija strukturalizma*, Beograd: BIGZ, 1980.
- Milošević, N., *Psihologija znanja*, Beograd: Nolit, 1989.
- Miščević, N., *Bijeli šum. Studije iz filozofije jezika*, Rijeka: Izdavački centar 1978.
- Miščević, N., *Filozofija jezika*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2003.
- Miščević, N., *Uvod u filozofiju psihologije*, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske, 1990.
- Miščević, N./Potrč, M. (ur.), *Kontekst i značenje*, Rijeka: Izd. centar Rijeka, 1987.
- Miščević, N./Prijić-Samaržija, S. (ur.), *Filozofija psihologije*, Rijeka: Hrvatski kulturni dom, 1993.
- Miščević, N./Smokrović, N. (ur.), *Kompjutori, mozak, ljudski um. Zbornik tekstova iz teorije umjetne inteligencije*, Rijeka: Izdavački centar, 1989.

- Močnik, R., *3 teorije. Ideologija, nacija, institucija*, Ljubljana: Založba/*cf., 1999. (Beograd: Centar za savremenu umetnost, 2003.)
- Močnik, R., *Beseda besedo*, Ljubljana: RZ ŠKUC, 1985.
- Morris, Ch., *Osnove teorije o znacima*, Beograd: Nolit, 1975
- Nagel, E., *Struktura nauke. Problemi logike naučnog objašnjenja*, Beograd: Nolit, 1974.
- Nicholson, L. J., *Feminizam/Postmodernizam*, Zagreb: Liberata, Ženski studiji 1999. (osob. I. dio: Feminizam protiv epistemologije?, str. 23-116)
- O'Hara, K., *Platon i internet*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2003.
- Pavković, A. (ur.), *Svest i saznanje. Oglеди iz savremene analitičke filozofije*, Beograd: Nolit (bibl. Sazvežđa 71), 1980.
- Peirce, Ch. S., *Izabrani spisi*, Beograd: BIGZ, 1993.
- Peirce, Ch. S., *Pragmatizam*, Beograd: Grafos (obn. BONART, 2002.)
- Petković, T., *Moderna eksperimentalna fizika i spoznajna teorija*, Zagreb: Školska knjiga, 1990.
- Petrović, G., *Od Locke'a do Ayera*, Beograd: Kultura, 1964.
- Petrović, G., *Suvremena filozofija*, Zagreb: Školska knjiga, 1979.
- Piaget, J., *Epistemologija nauka o čoveku*, Beograd: Nolit, 1979.
- Piaget, J., *Mudrost i zablude filozofije*, Beograd: Nolit, 1971.
- Piaget, J., *Poreklo saznanja. Studije iz genetičke epistemologije*, Beograd: Nolit, 1982.
- Piaget, J., *Strukturalizam*, Beograd: BIGZ, 1978
- Platon, *Država* (knj. VI-VII), Zagreb: Fakultet političkih nauka-Liber, 1977.
- Platon, *Državnik, Sedmo pismo*, Zagreb: Liber, FPN, 1977.
- Platon, *Menon*, Zagreb: KruZak, 1997.
- Platon, *Protagora-Sofist*, Zagreb: Naprijed, 1975.
- Platon, *Teetet*, u: Platon, *Fileb i Teetet*, Zagreb: Naprijed, 1979.
- Poincaré, H., *Znanost i hipoteza*, Zagreb: Globus, 1989.
- Polšek, D. (ur.), *Sociologija znanstvene spoznaje: »strogi program« i »edinburška škola« u sociologiji znanosti*, Rijeka: Hrvatski kulturni dom, 1995.
- Polšek, D., *Aporija realnog: Spoznajna teorija Nikolai'a Hartmanna*, Zagreb: HFD (Biblioteka Filozofska istraživanja, 22), 1989.
- Popper, K., *Logika naučnog otkrića*, Beograd: Nolit, 1973.
- Popper, K., *Objektivno saznanje. Evolutivni pristup*, Beograd: Paideia, 2002.
- Popper, K., *Pretpostavke i pobijanja. Rast naučnog znanja*, Sremski Karlovci: IK Z. Stojanovića, 2002.
- Prijčić-Samaržija, S., *Društvo i spoznaja. Uvod u socijalnu spoznajnu teoriju*, Zagreb: KruZak, 2000.
- Prijčić-Samaržija, S., *Oko i svijet. Teorija percepcije i dilema realizam-antirealizam*, Rijeka: Hrvatski kulturni dom, 1995.
- Quine, W. v. O., »Dvije dogme empirizma«, u: *Kontekst i značenje*, ur. N. Mišćević-M. Potrč, Rijeka: Izd. centar Rijeka, 1987, str. 69-86.
- Quine, W. v. O., »Naturalizirana epistemologija«, u: Čuljak, Z. (ur.), *Vjerovanje, opravdanje i znanje*, str. 373-385 (također u: Scopus, Zagreb, 2 (1997), str. 109-125)
- Quine, W. v. O., »Priroda prirodne spoznaje«, u: *Dometi* 4 (1984), str. 34-42.

- Quine, W. v. O., *Riječ i predmet*, Zagreb: KruZak, 1999.
- Radman, Z. (ur.), *Multidimenzionalnost metafore* (tematski blok), u: Filozofska istraživanja 41 (2/1991).
- Radman, Z., *Metafore i mehanizmi mišljenja*, Zagreb: HFD (Biblioteka Filozofska istraživanja), 1995.
- Rehabilitacija tjelesnog* (tematski blok), u: Filozofska istraživanja 58(1995), sv. 3.
- Reichenbach, H. *Radanje naučne filozofije*, Beograd: Nolit, 1964.
- Ricoeur, P., *Živa metafora*, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske (Teka), 1981.
- Rodin, D., *Dijalektika i fenomenologija*, Beograd: Nolit, 1979.
- Rorty, R., *Filozofija i ogledalo prirode*, Sarajevo: Veselin Masleša (bibl. Logos), 1990.
- Rorty, R., *Kontingencija, ironija, solidarnost*, Zagreb: Naprijed, 1995.
- Rorty, R., *Konzeqvence pragmatizma*, Beograd: Nolit, 1992.
- Ross, D., *Platonova teorija ideja*, Zagreb: KruZak, 1998.
- Rusconi, G., *Kritička teorija društva*, Zagreb: Stvarnost [1973].
- Russell, B., *Ljudsko znanje, njegov obim i granice*, Beograd: Nolit, 1961.
- Russell, B., *Nauka i religija. Izabrani eseji*, Sarajevo: Svjetlost, 1976.
- Russell, B., *Problemi filozofije*, Beograd: Nolit, 1980.
- Sartre, J-P., »Kritika dijalektičkog uma«, u: *Egzistencijalizam i marksizam*, Beograd: Nolit, 1973.
- Sartre, J-P., »Egzistencijalna psihoanaliza«, u: *Filozofsko čitanje Frojda*, ur. Obrad Savić, Beograd, 1988.
- Savić, O. (ur.), *Filozofsko čitanje Frojda*, Beograd 1988.
- Schaff, A., *Uvod u semantiku*, Beograd: Nolit, 1965 (dio I, II.ii)
- Scheler, M., *Položaj čovjeka u kozmosu*, Sarajevo: Veselin Masleša-Svjetlost, 1987.
- Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, Zagreb: Naprijed, 1986.
- Schleiermacher, F. D. E., *Hermeneutika i kritika 1-2*, Zagreb: Demetra 2002.
- Schopenhauer, A., *Svet kao volja i predstava I-II*, Beograd: Grafos, 1981-84 (sv. II, pogl. 1-30).
- Searle, J., *Govorni činovi. Ogljed iz filozofije jezika*, Beograd: Nolit (bibl. Sazvežđa 106), 1991.
- Sekst Empirik, *Pironove postavke*, u: Filozofska hrestomatija, sv. II, Zagreb: Matica hrvatska, 1978.
- Sesardić, N. (ur.), *Filozofija nauke*, Beograd: Nolit, 1985.
- Sesardić, N., *Fizikalizam*, Beograd: IIC SSOS, 1984.
- Spinoza, B. de, *Rasprava o poboljšanju razuma*, Beograd: Kultura, 1956.
- Stančić, V., *Jezik, govor, spoznaja*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1994.
- Sternberg, R. J., *Kognitivna psihologija*, Jastrebarsko: Naklada Slap (Udžbenici Sveučilišta u Zagrebu), 2005.
- Strauss-Lévi, C., »Znanstveni kriteriji u društvenim i humanističkim disciplinama«, u: *Strukturalna antropologija 2*, Zagreb: Školska knjiga, 1988.
- Strawson, P., *Analiza i metafizika. Uvod u filozofiju*, Zagreb: KruZak, 1999.
- Supek, I., *Teorija spoznaje*, Zagreb: Institut za filozofiju znanosti i mir JAZU (Bibliotheka Encyclopaediae moderne, 1), 1974.
- Szlezák, Th. A., *Čitati Platona (i Dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije)*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2000.

- Škarica, D., *Spoznaja i metoda u Ruđera Boškovića*, Zagreb: HFD (Biblioteka Filozofska istraživanja, 59), 2000.
- Škiljan, D., *U pozadini znaka*, Zagreb: Školska knjiga, 1985.
- Šoljan, N./ Kovačević, M. (ur.), *Kognitivna znanost. Novi razvoj u psihologiji i edukaciji*, Zagreb: Školske novine, 1991.
- Šušnjić, Đ., *Metodologija. Kritika nauke*, Beograd: Čigoja Štampa, 1999.
- Šušnjić, Đ., *Znati i verovati. Teorijske orijentacije u proučavanju religije*, Beograd: Čigoja Štampa, 1995.
- Švob, G., *Frege: Pojmovno pismo*, Zagreb: Filozofski fakultet u Zagrebu-Naprijed, 1992. (osob. pogl. 3).
- Turković, H., *Epistemološki temelji dojma prizornog kontinuiteta na montažnom prelazu* (doktorska disertacija), Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 1991.
- Turković, T. (ur.), *Suvremena filmska teorija – kognitivistički pristup* (tematski blok), u: Hrvatski filmski ljetopis 5 (1999), br. 19/20.
- Ule, A., *Znanost i realizam*, Zagreb: HFD (Biblioteka Filozofska istraživanja, 83), 1996.
- Veljak, L., *Marksizam i teorija odraza*, Zagreb: Naprijed, 1979.
- Vico, G., *Načela nove znanosti*, Naprijed: Zagreb, 1982.
- Vigotski, L. (Vigotskij, L. S.), *Mišljenje i govor*, Beograd: Nolit, 1983.
- Vollmer, G., »Što nije evoluciona epistemologija«, u: Treći program Hrvatskog radija 35 (1992), str. 102-107.
- Vukelja, T., *Nesjedinljivo znanje. Bobrov doprinos filozofskoj teoriji spoznaje*, Zagreb: KruZak, 2004.
- Whitehead, A. N., *Nauka i moderni svet*, Beograd: Nolit, 1976.
- Wittgenstein, L., *Filozofijska istraživanja*, Zagreb: Nakladni zavod Globus, 1998.
- Wittgenstein, L., *O izvesnosti*, Novi Sad, 1988.
- Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1960., prijevod i predg. Gajo Petrović (obnovljeno izdanje, njem.-hrv. tekst, Zagreb: Moderna vremena, 2003.)
- Wolff, K. H., *Uvod u sociologiju znanja*, Zagreb: Naprijed, 1984.
- Wright, G. H. von, *Objašnjenje i razumevanje*, Beograd: Nolit, 1975.
- Živković, G., *Biološko znanje i humano znanje* (magistarski rad), Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Centar za postdiplomske studije, Dubrovnik, 1994.
- Žižek, S., *Znak, označitelj, pismo*, Beograd: Mladost (bibl. »ideje«), 1976.

Kazalo

- Addelson, Kathryn 418-419
Adler, Jonathan 444
adverbijalna teorija: opažanje 23-24, 285, 287-291
afekt: kao izvor znanja/spoznaje 32, 415-416; prvenstvo strasti 38, 529-530
Agripina trilema 4, 9, 46-54, 63-69
Aiken, Henry D. 528
akademijski skepticizam 42
alatka (equipment): Heidegger 526-527
Alcoff, Linda 413, 426
Allison, David B. 536
Alston, William 35, 121, 275-276, 282, 315, 358, 374, 391, 440-441; cirkularnost 89, 93-94; opažajno znanje 22-24, 271-296; opažanje Boga 397-399; poznavanje Boga 397-399
analiza uvjeta istinitosti (truth condition analysis) 119, 123, 130
Anderson, Elizabeth 423, 435
androcentrizam 423
Annas, Julia 50
Annas, David 119, 233, 424-427
Anscombe, G. E. M. 291
Anthony, Louise 411, 429; individualizam 429-433
aposteriorno znanje/spoznaja (a posteriori knowledge), t. znanje/spoznaja a posteriori 24, 299
apriorno znanje/spoznaja (a priori knowledge), t. znanje/spoznaja a priori 24-26, 297-330; intuicija i evidencija 302-310; nužnost i kontingentnost 297-301; posjedovanje koncepta 316-330; reliabilizam 310-316; uloga u spoznavanju 37
apsolutni termini: Unger 247-250
apsorpcija istine (truth-absorption) 327
argument regresije, epistemički 9-11, 20, 143-144, 253-254; fundacionizam 144-148; koherentizam 150-157; *vidi također* Agripina trilema
argumenti poddeterminiranosti: feministička epistemologija 434-435
Aristotel 124, 314; definicije 119-120; dobro 333; racionalnost 20-21, 251, 256; vrlina 132, 136, 142
Armstrong, D. M. 193
Audi, Robert 338, 340, 344, 351, 353, 355, 356, 367, 370, 371, 375, 378; moralna spoznaja 26-28, 331-372
Austin, J. L. 65, 73
autonomija spoznavalaca 416
autoritet, spoznajni: hijerarhija spoznajnog autoriteta 418-419
Ayer, A. J. 41, 59

- Bacon, Francis 82
 Baier, Annette 416
 Barad, Karen 405
 Barlow, John 528
 Barnes, Jonathan 50
 Barrett, William 528
 Barwise, Jonathan 412
 Bass, Alan 536
 Bayesov teorem (Bayes' theorem) 225
 Bealer, George 194, 220, 297, 311, 318, 326; apriorna spoznaja 24-26, 297-330
 Beck, Lewis White 533
 Belenky, Mary 408-409
 Bennett, Jonathan 285
 Bentham, Jeremy: utilitarizam 332
 Bergin, Lisa 427, 436
 Berkeley, George 173-174, 298
 biologija: feministička kritika 31, 404-406
 Birke, Linda 415
 Black, Max 263
 Blackburn, Simon 342
 Blanshard, Brand 154
 Bleier, Ruth 405
 BonJour, Laurence 41, 54, 144, 149-151, 173, 194, 202, 290, 345; fundacionalizam i koherentizam 9-11, 143-174
 Bordo, Susan 411
 Bosanquet, Bernard 151
 Bouwsma, O. K. 72, 393
 Bandom, Robert 63, 80-81
 Brandt, Richard B. 333, 345, 366
 briga (concernment) 380-381, 382
 Broad, C. D. 274, 276; opažanje 287-291
 Brown, Harold 253-254
 Brown, J. R. 438
 Buchler, Justus 69
 budućnost: vjerovanja o budućnosti 58
 Burge, Tyler 303, 317
 Burian, Richard 407
 Burnyeat, M. F. 41, 54
 Bury, R. G. 47, 49
 Caputo, Jack 533-534
 Cartwright, Nancy 407
 Cat, Jordy 407
 Cavell, Stanley 70
 Chakrabharti, A. 438
 Cheng, P. W. 481
 Cherniak, Christopher 193
 Chisholm, Roderick 46, 119, 130, 149, 153, 165, 170, 172, 222, 302; internalizam 13, 180-187, 187-188; opažajno iskustvo 287-291
 Chomsky, Noam 480
 Church, Alonzo 299
 Churchland, Patricia 199
 Churchland, Paul 199
 ciljevi: ljudi kao ciljevi 334-335; racionalnost ciljeva 20, 252-255
 cirkularnost: realizam 89-90, 92-94, 99-101
 Clark, Kelly 385
 Clarke, Thompson 70
 Clay, Marjorie 74
 Clinchy, Blythe 408
 Coady, C. A. J. 417, 438
 Code, Lorraine 409, 416, 418-419, 427
 Cohen, Stewart 229, 237, 417
 Collins, Patricia Hill 425
 Comte, Auguste 407
 Conce, Earl 225
 Cornman, James 95
 Cosmides, L. 199
 Cottingham, J. 54
 Craig, Edward 119, 440
 Dancy, Jonathan 354
 Davidson, Donald 72-73, 98, 166-167, 283-284
 definicije 298, 300; ad hoc 123, 128-129-130; cirkularne 121-122;

- def. znanja 117-123; kriteriji dobre def. 121-123; negativna def. 122; realna def. 118-119
- deontologizam (epistemički) 13, 182-187
- deontološka koncepcija epistemičkog opravdanja (deontological Conception of Epistemic Justification) 182
- DePaul, M. 198, 203
- DeRose, Keith 67, 119, 229, 233, 237, 239, 242; kontekstualizam 18-19, 228-250
- Derrida, Jacques 533; hermeneutika 36, 38, 535-538
- Descartes, Rene 2, 49, 54, 75, 532-533; dihotomija tijelo-duh 31, 410-411; epistemologija 37, 515; fundacionalizam 15, 195-197, 201-202, 218, 259; opažanje 274; skepticizam 55-56, 82; zli obmanjivač 12, 56, 61, 178, 183-184, 187, 259; *vidi također* kartezijanski
- Descartesov paradoks 12, 177-179
- Devitt, Michael 85; naturalizirana epistemologija 95-96
- dihotomija tijelo-svijest 31-32, 410-419
- djeca; indukcije iz malog uzorka (small-sample inductions) 452-453; pouzdanost svjedočanstva 34, 446, 450, 455-456, 457, 463-464, 465-467; pritisak vršnjaka 463
- djelovanje (action), racionalno djelovanje 367-368-370
- dobro: koncept/pojam dobra 123; spoznaja 7-8, 116-117, 121, 130-131, 137-139
- Doell, Ruth 422
- dogmatizam 4, 47-48, 116; i skepticizam 42-43; u intuicionizmu 28, 362-364
- dogovorna vjerovanja (consensual beliefs): djeca (Smith) 464
- doksastičko uvjerenje (assumption, doxastic) 489
- dostupnost epistemičke supervenijencije, DES (Accessibility of Epistemic Supervenience, AES) 181
- dostupnost internog, DI (Accessibility of the Internal, AI) 181
- Dretske, Fred 67, 70-71, 193-194, 229-230; opažanje 280-282, 283
- Dreyfus, Hubert L. 520, 529
- društvene znanosti: feminističke kritike 31, 406
- društveni standardi: ovisnost spoznaje 417
- društenost znanja (sociality of knowledge): prigovori 429-435
- Dummett, Michael 60
- Duran, Jane 425
- dužnost (duty), krajnja 360-362; *prima facie* 27, 343-344, 359-360, 365-366
- dvostruko posredovanje: teorija 537
- egocentrička racionalnost 100-101
- ekspertno svjedočanstvo (expert testimony) 447-448
- ekspertno znanje (expert knowledge): hijerarhija eksp. znanja 418-419
- eksternalizam 177-192; etike vrline 340-341; utilitarnog empirizma 337; i internalizam 11-14, 179-181; i naturalizam 14; moralna spoznaja 355-356; u objašnjenju transindividualnih razloga 459-460; u opažanju 22, 278, 280-282, 287, 295-296; u reliabilizmu transindividualnog procesa 462
- Ellis, R. 82
- empatija 32, 406
- empirijska spoznaja/znanje (empirical knowledge): naknadna prema epistemologiji 15, 195-197; usporedna s epistemologijom 15, 193, 201-202; važna za epistemologiju 16, 216-222; zagovaranje 202-206; *vidi također* psihologija

- empirizam (empiricism) 411; i
intuicionizam 25-26, 305-309,
329-330, 354; opažaj 275-276;
socijalni 431; utilitarni 26, 332-
-334, 334-337
- epistemičko opravdanje (epistemic
justification): analitičke teorije
475-476; deontologizam 13-14,
182-187; dokazno 64-65; ginocen-
trička teorija 425; i istina 67-69;
opažajno vjerovanje 277-296; opis
474-478; osobna etiologija 188-
-189; osobno 66-69; postupak
302-303; *prima facie* 271; sim-
pliciter 64, 67; socijalna etiologija
189; strukturalno 351, 475-476;
stupnjevi 271; teorije ep. opr. 374;
u feminizmu 30-31, 32, 419-429,
436; u internalizmu 10-11, 144,
187-192; u kontekstualizmu 5,
76-80, 232-233; uvjeti 291; *vidi*
također regres
- epistemičko prvenstvo: hijerarhija 5,
70-74
- epistemičko zatvaranje 71
- epistemika (epistemics) 209
- epistemologija: feministička 30-32,
403-436; hermeneutika kao ep.
36-38, 514-539; humeovsko-rei-
dovska revolucija 30, 390; nakon
skepticitizma 81-83; naturalizirana
14-16, 96, 193-206; novi smjerovi
486-491; proceduralna 34-36,
474-513; protiv natur. ep. 16-18,
207-227; razine općosti 35-36,
474-475; reformirana 384-390;
393-394, 397; socijalna 32-34,
437-473; središnja pitanja 1-2;
teme pokrivene u ep. 209-210;
u naslonjaču 207-227
- escencijalizam, znanstveni: intuicije
i znanstv. es. 325
- etički diskurs 392
- etika (ethics): etička teorija vrline
132, 142, 340; utilitarizam 225
- evidencija/dokaz: i intuicija 24-26,
302-310, 310-316; i spoznaja 301;
kod Lockeja 383
- evidencijalizam: religija 383-384
- falibilizam 44, 69
- Fausto-Sterling, Ann 405
- Feigl, Herbert 519
- Feldman, Richard 142, 225; natura-
lizam u epistemologiji 16-18,
207-227
- feministička epistemologija 30-32,
403-436; historijska pozadina
404-410; opravdanje 419-429;
priroda spoznajnog subjekta 410-
-419; socijalnost znanja 426-435
- fenomenalizam 59-60
- fenomenološka redukcija 521, 529
- filozofija: apriorno istraživanje
202-203; feminističke kritike
filozofije 407-408
- Findlay, J. N. 522
- Fine, Kit 299
- Fogelin, Robert 43, 50, 53, 79
- fokusirano uzorkovanje 453, 454, 456
- Foley, Richard 194; egocentrička
racionalnost 100-101
- Forbes, Mickey 407
- Foucault, Michel 529, 533
- Frankena, William K. 338
- Friend, Celeste 413
- Fumerton, Richard 90
- fundacionalizam (foundationalism)
9-11, 50-52, 71, 75; bazična
vjerovanja 35, 487-489; Descartes
15, 195-197, 201, 218; formalni
11; i intuicionizam 27, 338-339;
i koherentizam 9-11, 143-174; i
kontekstualizam 233; i opažanje
278; kao strukturalna teorija 475;
klasični moderni 384-385; odgovor
na problem epistemičkog regresa
146-150; problem vanjskog svijeta
168-174; prosvjetiteljstvo 37,
515-518; revidiranje 163-168

- Gadamer, Hans-Georg: hermeneutika 36, 38, 531-535
- Gauthier, David 252
- Gert, Bernard 367
- Gettier, Edmund 43, 124, 211, 301, 477
- Gettierovi prigovori 8, 79, 123-130, 139-140, 477-478; etika 135
- Gibbard, Allan 342
- Gilbert, Margaret 437
- Gilligan, Carol 408
- Ginet, Carl: primjer lažnog sjenika 234
ginocentrizam 422
- Gödel, Kurt 302
- Goldberger, Nancy 408
- Goldman, Alvin 95, 119, 120, 130, 194, 198, 203, 208, 214, 215, 221, 223, 234, 237, 282, 438; epistemika 209; stečene metode stvaranja vjerovanja 452, 468-472; supstantivni naturalizam 212; znanje kao pouzdano istinito vjerovanje 200
- Goodman, Nelson 479, 493
- Grasswick, Heidi 426
- Greco, John 140-141, 142, 159, 161, 173, 177, 216, 227, 340, 473; epistemologija 1-38
- Grice, H. P. 244-245
- Guttenplan, Samuel 80
- Haack, Susan 170, 208, 429; kritika feminističke epistemologije 433-435
- Habermas, Jürgen 533
- Hadot, Pierre 81-82
- halucinacije 22, 24, 292-296, 460-461
- Hankinson, R. J. 50
- Hansen, P. 194
- Hanson, N. R. 518, 520
- Haraway, Donna 405, 412, 413-414, 421, 427
- Harding, Sandra 413-414, 420-421
- Hare-Mustin, Rachel 407
- Harman, Gilbert 153, 194, 208, 258, 298
- Harrison, Jonathan 345
- Hart, James G. 520
- Hartsock, Nancy 413
- Heath, D. 82
- Heidegger, Martin: *Bitak i vrijeme* 519-531, 532; hermeneutika 37-38, 518-531
- Henle, P. 299
- Henrich, Dieter 166
- hermeneutički krug 37, 518-520, 531, 536
- hermeneutika: Derrida 36, 38, 535-539; Gadamer 36, 38, 531-535; Heidegger 37-38, 518-531; kao epistemologija 36-38, 514-539; Rorty 36-37, 514-518
- Hett, W. S. 251
- Hintikka, Merrill 413
- hipotetičko-deduktivna metoda 479
- hipoteze, skeptičke 56
- holizam: afektivni 529; praktički 529; teorijski 38, 520, 532
- Holyoak, K. J. 481
- Hooker, Brad 353
- Howard-Snyders, Frances i David 128
- Hubbard, Ruth 405, 415
- Hull, David 407
- Hume, David 2, 45, 58, 61, 275, 298, 528, 530; doksastički ideal 29-30, 387-388; empirizam 305; probabilistički argumenti 377; racionalnost 252; razum 530; skepticizam 45, 78
- humeovsko-reidovska revolucija 30, 390
- Hunter, B. 194
- Husserl, Edmund 515, 521
- ideal, doksastički 28-30, 375-378, 391-392; odbacivanje ideala u reformiranoj epistemologiji 384-390; srednjovjekovno razumijevanje *scientiae* 378-381; uloga u Lockeovoj epistemologiji religije 381-384

- igračke-primjeri (toy examples) 486
- implementacija, epistemičke teorije 34-35, 484-486
- implikature (implicatures) 244-247; lažne 19, 244-247
- individualizam 429-433; apriorno slabi 444; i socijalna epistemologija 32-34; induktivno slabi 33-34, 443-458; jaki 443; koherentistički slabi 444
- individualna spoznaja: socijalni/društveni uvjeti 439-441
- indukcija: problem 21, 263; indukcija iz malog uzorka 34, 449-458, 465
- indukcije iz malog uzroka (small-sample inductions) 34, 448-458, 465
- induktivna vjerovanja: stvaranje 388-389
- induktivni zaključak 4, 58, 61, 387, 389-390
- infalibilizam: intuicija 304, 314
- instrumentalistička teorija racionalnosti 20, 252-256, 366
- internalistički pristupi: opažanje 22, 278, 283-284, 288-289, 295-296
- internalizam 64, 177-192, 489; chisholmovski 13, 180-187, 187-188; etika vrline 339-340; i eksternalizam 11-14, 179-181; i opravdanje 187-192; kantovska racionalnost 335-336; kartezijanski 13, 180-181; moralna spoznaja 354
- intrinzični cilj, formulacija 336
- intuicije: estetičke 306; fenomenologija i. 303-304; filozofske 479-480; fizikalne 303; i evidencija 24-26, 299-300, 302-310, 310-316; racionalne 303; samoočigledne 27-28, 338-339
- intuicionizam: dogmatizam u 362-364; empiristički 354; epistemološki izvori umjerenog i. 343-353; etički 26-28, 338-341; filozofske obaveze intuicionizma 364-365; izgledi i problemi umjerenog intuicionizma 353-366; nesumjerljivost intuicionizma 360-362; racionalistički 358-360; Rossov 26, 343-347
- invarijantizam 229-230; neskeptički 236; prigovor zajamčenog tvrđenja 241-242, 247-250; skeptički 236
- isključenje: načelo i. 178
- iskustvo: i pouzdanost svjedočanstva 446-448; mističko 373; muškaraca i žena 406; narav/priroda iskustva 273; opažajno 22-23, 24, 275-278, 284-291, 292-293; privatnost iskustva 57, 59; religiozno 373, 385-386, 397-399
- ispravnost: svojstvo ispravnosti 324, 328-329
- istina 139-140; i teorijska racionalnost 257-259; istina i opravdanje 67-69, 290-291; istina i realizam 87-89; kao neskrivenost (unconcealment) 528; koherencijske teorije 53, 159; minimalna realistička definicija 87-88; objektivna 88; odnos intuicije prema istini 26, 301-302, 310-316; zamijenjena korisnošću 103-105
- istinite propozicije: u spoznaji 113
- istinosno relevantne zasluge 374-375, 389-390; religija 384-385, 390-391
- istraživanje: praksa istraživanja 383
- izolacija, problem: koherentizam 158
- izravni realizam 59; i umjetna inteligencija 35-36, 487-490; kao strukturalna teorija 475-477; naivni 277; opažanje 23-24, 280, 285-287, 292-296
- izvedbena teorija (performance theory) (jezika i spoznaje) 480; *vidi također* kompetencijska teorija
- izvjesnost 44, 515
- Jackson, Frank 246
- Jaggar, Alison 415
- jamstvo 434

- Jeffrey, Richard (teorije povećanja očekivane korisnosti) 254
 jezik: i interpretacija 521-528
- Kahneman, D. 205, 304
- Kallen, H. H. 299
- Kant, Immanuel 256, 371, 532;
Anschauung 375; epistemologija 515
- kantovski racionalizam 82, 334-337
- kantovstvo, revidirano: Heidegger 37, 519
- Kaplan, David 298
- Kaplan, Mark 194, 196, 202, 432
- Karnead (Carneades) 46, 49; učenje o »provjerenom dojmu« 65
- kartezijanski internalizam 13, 180-181
- kartezijanski pristupi: epistemologija 14, 16, 194-197, 218; skepticizam 4, 54-62, 70-76
- kategorički imperativ: kantovski 333-334
- Keller, Evelyn 404, 405-406, 408, 415
- Kersten, F. 522
- Kierkegaard, Søren 113
- Kim, Jaegwon 194, 356
- Kitcher, Philip 80, 194, 209, 211, 418
- Klein, Peter 73, 119, 129-130
- koherentizam 216, 339; i fundacionalizam 9-11, 143-174; i kontekstualizam 233; kao strukturalna teorija 475; odgovori na problem epistemičkog regressa 150-157; opazajno vjerovanje 273; prigovori 158-160; teorije istine 53; teorije opravdanja 52
- koherentni sustavi: alternativni prigovor 158, 161
- Kohlberg, Lawrence 408
- kolektivno znanje: priroda 438
- kompetencijska teorija (competence theory) (jezika i spoznaje) 480-482; *vidi također* izvedbena teorija koncepti (concepts): kategorički sadržaj 325; nekategorički sadržaj 327; semantički stabilni 326
- konceptualna analiza (epistemička): i psihologija 16-17, 210-222
- kontekst: uloga u opravdavanju 32, 421-425
- kontekstualizam 11, 18-19, 66-67, 68-69, 83, 228-250; i feminizam 32, 423-425, 427-428, 436; i intuicionizam 28, 357-358; i skepticizam 5, 76-80, 238-240; i znanje 119; kontekstualizam pripisivača 233-235, 237; manevri zajamčenog tvrđenja, MZT (Warranted Assertability Manuevers, WAM) 19, 241-250; objašnjenje 228-233; povijest 235-238; subjekta 233-235, 237
- kontekstualizam pripisivača (attributor contextualism) 233-235, 237
- kontekstualizam subjekta 233-235, 237
- kontekstualni metareliabilizam 465-473
- konverzijski kontekst 18-19, 234-235, 239-240
- konzekvencionalistička teza 332
- konzistencija: intuicija 305-306; moralna 335; probabilistička 152
- korisnost: teorija racionalnosti iz povećanja očekivane korisnosti (expected utility maximization accounts of rationality) 254-255; zamjenjivanje istine korisnošću 102-105
- Kornblith, Hilary 119, 142, 194, 196, 198, 208, 212-213; indukcija iz malog uzorka 449-458, 465-466; kritika 216-219; naturalizirana epistemologija 14-16, 193-206
- Krell, David Farrell 528
- Kripke, Saul 298, 303
- kriterij: problem 48

- krivica 538
 kružno rasuđivanje/zaključivanje 4, 47-48, 52
 Kuhnova filozofija znanosti 515, 532
 Kvanvig, Jonathan L. 182, 340
 Lackey, Jennifer 177
 lakovjernost: načelo 97-99, 389; i skepticizam 43
 Langer, S. K. 299
 Lehrer, Adrienne 266
 Lehrer, Keith 74, 252, 267, 438; racionalnost 20-22, 251-267
 Lennon, Kathleen 436
 Leonardi, P. 194
 Lepore, E. 73
 Lewis, C. I. 148, 153, 519; opažanje 287-291
 Lewis, David 79, 119, 229, 231-232, 236
 Linge, David 531
 Linsky, L. 528
 Lloyd, Elisabeth 408
 Lloyd, Genevieve 407, 428
 Locke, John 49, 82, 173-174, 443; doksastički ideal 389-390; epistemologija 37, 514-515; opažanje 274; ovlaštenje 29; realne definicije 118; religija 381-384
 Loewer, Barry 438
 logičke konstrukcije 288
 logički biheviorizam 60
 Longino, Helen 230, 409, 423, 426-427, 434, 438; feministička epistemologija 30-32, 403-436
 Lovejoy, Arthur O.: opažanje 274
 Lugones, Maria 436
 Lukács, Georg 412
 Luther, Martin 520
 Lycan, William 194; skepticizam 107-109
 ljudska ograničenja 222
 Macdonald, G. F. 169
 Mackie, J. L. 174
 Macquarrie 519, 523, 532
 Maffie, James 193
 Malcolm, Norman 235
 manevri zajamčenog tvrđenja, MZT (warranted assertability maneuvers, WAM) 19; jednostavni 245, 248; smjernice 241-243; uvjeti uspjeha 243-247
 Maracek, Jean 407
 Maraldo, John 520
 Markie, Peter 227
 marksizam: teorija stajališta 412
 Marshall, Donald G. 531
 Martin, Emily 422
 matematika 51; samoočiglednost 379-380
 materijalni svijet: *vidi* vanjski svijet
 Mates, Benson 47
 Matilal, B. 438
 McCarthy, Thomas 533
 McClintock, Barbara 406
 McDowell, John 54, 80
 McGinn, Marie 70
 McGrath, Matthew 177
 McLaughlin, Brian 230
 McMullin, Ernan 438
 međuovisnost spoznavalaca 32, 416-419
 mentalna stanja 488
 mentalne slike: opažanje 294
 metafizika: logički pozitivizam 392
 metareliabilizam, kontekstualni 465-473
 metareliabilni proces izbora 34, 452-455, 457-458; kod djece 455-456
 Michelfelder, Diane P. 533
 Mill, John Stuart 362; utilitarizam 333, 335-337
 milosrde (charity): načelo m. 98
 mistično iskustvo 373
 mnijenje (opinion): i znanje 7

- modernistička epistemologija:
 odbacivanje 37, 515-518
- modus ponens 481-482
- modus tollens 481-483
- mogućnost tvrđenja: kontekstualizam
 18-19, 241-247; *vidi također* ma-
 nevri zajamčenog tvrđenja, MZT
- Monk, Ray 392
- Montmarquet, James 340
- Moore, G. E. 179, 344-345; opažanje
 287-291
- moralna spoznaja/znanje 26-28, 331-
 -372; izravno po pamćenju 336;
 izravno po svjedočenju 336; jaz
 između intuitivnog suda i racional-
 nog djelovanja 367-372; mogućno-
 sti i problemi umjerenog intuicio-
 nizma 353-366; pristupi 332-343;
 umjereni intuicionizam 343-353
- moralni razvoj: rodna predrasuda u
 teorijama moralnog napretka 408
- moralni sudovi: eksplanatorna i
 objektna razina 360; razmak od
 racionalnog djelovanja 28, 367-372
- moralno dobro spoznaje 116-117
- Moser, Paul K.: opažanje 274; reali-
 zam i objektivnost 6-7, 84-112
- Myro, George 304
- nade (hopes) 373
- načela supervenijencije 297-298
- načela, epistemička: identifikacija 17;
 i psihologija 222-226; intuicio-
 nizam 365
- načelo jednakosti: kantovska
 racionalnost 335
- Nagel, Thomas 45, 134
- naturalizam 14-16, 79-80, 97-99;
 empirijska epistemologija 202-206;
 kao alternativa kartezijanskom
 pristupu 198-202; metodološki
 16-18, 207-227; obrana 14-16,
 193-206; supstancijalni 212; u
 feminizmu 414-415; u moralnoj
 spoznaji 354-355
- navike (habits): slijepe navike 387
- Ne znam da vrijedi drugačije (Don't
 Know Otherwise) 242
- Ne znam nijedan način (Don't Know
 Either Way) 242
- neispitani realizam (question-begging
 realism) 6-7, 88-92
- nekognitivistička interpretacija: reli-
 gijsko vjerovanje (necognitivist
 interpretation: religious belief)
 394-395
- nekognitivizam 26, 341-343, 366
- nelagodno 386
- Nelson, Jack 405, 423
- Nelson, Lynn H. 405, 423-424, 426,
 431
- nenamjernost: i koherencija 173-174
- neslučajnost: i spoznaja 128-130
- nesumjerljivost i intuicionizam 360-
 -362; i moralna spoznaja 369
- neurološki faktori: spoznaja 200
- Nicodovo načelo 479
- Nidditch, P. H. 45
- Nietzsche, Friedrich 537-538
- Nisbett, Richard 208, 304
- normativnost 11, 122-123
- nostalgija 538
- Nozick, Robert 71, 252
- Nussbaum, Martha 82, 530
- objašnjenje iz transindividualnih
 razloga (transindividual reasons
 account) 458-461
- objašnjenje svjedodžbenog opravdanja
 iz teorije vrline (virtue-theoretical
 accounts of testimonial justifi-
 cation) 458
- objekt/predmet spoznaje: spoznajni
 subjekt i predmet sp. 32, 414-416
- objektivnost: koncepti obj. 405, 415;
 beskorisnost pitanja 101-112; i
 feminizam 31, 405-406; i indivi-
 dualizam 430; i inteligibilni reali-
 zam 85-88; i umjereni realizam
 6-7, 84-112; statički 405-406

- obrambene obaveze 66
- odgoj: pouzdano svjedočanstvo u odgoju 446, 450
- odgovornost: subjekata 415
- omogućenje skupnog svojstva 453
- opažajno ažuriranje 36, 502, 505-507
- opažaj/zamjedba 22-24, 271-296, 445, 487-489; doksastički uvjeti 278-279; kauzalna teorija 274-275; načela 222-224, 225-226, 227; *Opazanje Boga* 397-399; priroda/narav 22, 272-273, 284-291; reprezentacijska teorija 382; umjetna inteligencija: niskorazinska teorija opažanja 35-36, 491-513
- operativno slaganje (operative agreement) 359
- opravdano istinito vjerovanje, OIV (justified true belief, JTB) 120, 211; Gettierovi prigovori 123-130
- opservacijski zahtjev 156, 161-162
- opservacijsko znanje 10, 153-156, 158, 161-162
- OSCAR (projekt) 35-36, 484-486, 491-513
- osjećaji (emotions) *vidi* afekt
- osjetilno i opažajno iskustvo 4-5, 51, 55, 72-73; fundacionalizam 166-167; i vjerovanje 147, 172-174, 284; konceptualne/pojmovne formulacije 168-171; uloga u opservacijskom znanju 10, 153-156, 158-159, 161-162
- oslabljivači (defeaters) 65; pobijajući 492; podsijecajući 492; pouzdanost 492-493
- osoba: racionalnost osobe 20-21, 256; teorija osobe 416
- osporivo zaključivanje 36, 491-493
- osporivost 126; moralna spoznaja 357; intuicionizam 27, 347, 362-364
- osupnutost, moralna 354-355
- ovlaštenje (entitlement): religijsko vjerovanje 29, 374, 380-381, 381-383
- označeno 537; transcendentarno označeno 538
- Palmer, F. 266
- Palmer, Richard E. 533
- Peacocke, Christopher 311
- Peirce, Charles Sanders 69
- Perry, John 412
- Phillips, D. Z. 393, 397
- Piron iz Elide 42, 46
- pironovski skepticizam 42
- Plantinga, Alvin 119, 125, 181-182, 194, 345, 391, 445, 528
- Platon 49, 114, 117; doksastički ideal 29; *Tetet* 2, 43, 102, 120, 122; znanje 7, 117, 121
- poimanje: koncept 86
- pojave (appearances): fizičkih predmeta 171-172
- pojavljivanje (appearing), teorija: Alston 398
- pojavná kakvoća, teorija 23, 285-287, 292, 398
- Pojman, Louis 367
- politička znanost: feminizam 407
- Pollock, John L. 46, 119, 275, 291, 475-476, 483, 487-488, 491, 493-494, 500; proceduralna epistemologija 34-36, 474-513
- Popkin, Richard 41
- Popper, Karl 69, 166, 258, 330
- posjedovanja koncepta 25-26
- Post, John F. 356
- potkrepljenje: intuicije 305-306
- Potter, Elizabeth 413, 426
- potvrda: intuicija 303-304
- pouzdanje (trust) 373; uloga u znanju/spoznaji 417-418
- povjerenje (confidence): Locke 381-382
- pozitivizam, logički: feminizam i 407; i religija 392

- poznavanje (acquaintance), t. po-
 znatost: doseg 387; izravno 165;
 mimika 377-378; poznavanje Boga
 397-399; pojam 29, 375-376
 pragmatizam: eliminativni 101-107;
 i realizam 7, 94, 108
 pravilo »Tvrđiti jače« (Assert the
 Stronger Rule) 19, 243, 244-245,
 246, 249-250
 predikativni sud 38, 521-528
 predrasuda u rasuđivanju 432
 predrasude 38, 531-532
 predručnost (present-at-hand):
 Heidegger (*vorhanden*/prisutnost)
 523
 preduvjerenje (presumption):
 doksastičko 53, 156-157, 160-161
 preferencija: praktička racionalnost
 252-257
 prepoznavanje vizualnog predmeta:
 pouzdanost 214-216
 prethodno utemeljenje: zahtjev 5, 11,
 64-66, 77, 80
 pretpostavka o zlom obmanjivaču
 (Evil Deceiver Hypothesis) 12, 56,
 61, 177-178, 183-184, 187, 259
 pretpostavka realnog svijeta 60-62
 Price, H. H. 72, 172, 274; opažanje
 287-291
 Prichard, H. A. 115, 344, 353
 prigovor zajamčenog tvrđenja
 (warranted assertability objection)
 241-242, 247-250
 prihvaćanje, različito od vjerovanja
 434
 prima facie dužnost 27, 343-345,
 359, 365
 primjer multigona 318-319, 321-323
 Prior, A. N. 299
 priručnost (ready-to-hand): Heidegger
 523, 526-527, 528
 pristanak/slaganje (assent): znanje
 kao oblik 7-8, 115; skeptičko
 49, 65
 pristranost 413-414
 prisustvo: negiranje 536
 privilegirane reprezentacije: uloga
 515
 probablistički argumenti 377, 386
 probabilizam: epistemičko opravdanje
 476
 proces neslučajnog izbora 451-452
 procesi biranja: metareliabilni 34,
 452-455, 456-457-458;
 neslučajni 451-452
 projektibilnost: ograničenja 493-494,
 504
 prošlost: vjerovanja o pr. 57-58, 59
 prosvjetiteljski fundacionalizam:
 odbacivanje 37, 515-518
 protuprimjeri 34-35, 207, 485-486
 psihologija: evolucijska 313; i
 analiza epistemičkih koncepata 16,
 210-222; i epistemička načela 17,
 222-226; odgojna (feminističke
 kritike) 31, 408-409; uloga u
 epistemologiji 207-227; vred-
 novanje skeptičkih argumenata
 17-18, 226
 psihologizam: terenski psihologizam
 213-216
 psihološki faktori 15, 200
 Pust, Joel 203
 put ideja: Reid 382, 384-385, 387
 Putnam, Hilary 298, 302-303, 327,
 393; realnost 86-87
 Quine, W. V. O. 80-81, 515, 517,
 528; naturalizam 97-99, 193;
 razlikovanje analitičko/sintetičko
 25, 298-301, 423
 Quinton, Antony 148
 Rabinow, Paul 529
 racionalizam: intuicionizam i racio-
 nalizam 358-360; kantovski
 racionalizam 26, 334-337
 racionalno djelovanje (rational
 action): razmak prema moralnim
 sudovima 367-370

- racionalnost 20-22, 251-267;
 dijakronička 21, 263-265;
 egocentrička 100-101; generička 482-484; kantovska 341, 352-353;
 ljudska 479-482; odnos s rasuđivanjem 262-263; osobna 251;
 povezanost s muškošću 407-408;
 praktična 20, 92-94, 252-256;
 sinkronička 251, 263-265; socijalna 21-22, 251, 265-266;
 teorijska 20-21, 251, 257-263;
 znanstvena 98
- računala: *vidi* umjetna inteligencija
- Railton, Peter 333
- Ramsey, W. 198, 203
- raspoloženje (moods): prvenstvo 38, 529-531
- Rawls, John 519, 532
- različitost: žene 413, 420, 425, 436
- razlikovanje: analitičko-sintetičko 24, 297-300, 423; kontingentno-nužno 24, 297-300; sintetičko-analitičko 24-25, 297-300, 423
- razlozi i zaključivanje: i racionalnost 252-253, 262-263; iz opažaja 491-495; kružni 4, 47-48, 52; ograničenja ljudskog zaključivanja 7, 109, 112; silazno i uzlazno zaključivanje 486-487; u OSCAR-u 495-500; uvjetni 145
- razložnost: kriteriji 396-397
- razumijevanje: adekvatno 27, 350-351; cirkularna struktura tumačenja/interpretacije 518-520; hermeneutički krugovi 37; i samo-očiglednost 349-351
- realizam: epistemološki 5, 74-76, 77-78-79, 80; kao analitička teorija 475; minimalni 85; obični 85; umjereni 6-7; znanstveni 85
- redukcija 60-61; fenomenološka 521, 529
- Reed, Baron 177
- refleksija 180-181, 183-184; granice 534; moralna spoznaja/znanje 27, 352, 372; zaključci iz r. 347-349, 372
- refleksivna ravnoteža 519
- refleksivnost 414
- reformirana epistemologija 393-394, 397; odbacivanje doksastičkog ideala 384-390
- Reid, Thomas 29-30, 93; put ideja 382, 385, 387; svjedočanstvo 388-389
- relacija razlog-za 487-488
- relativizam 32, 427; i kontekstualizam 237-238; u hermeneutici 516-517; ublaženi 427
- relevantne alternative RA 237
- reliabilističke analize znanja 17-18, 211-216, 223, 225-226
- reliabilistički pristup: opažanje 281-283
- reliabilizam 117, 310-312; kontekstualni 458, 461-473; kontekstualni intraindividualni proces 462-465, 465-468; kontingentni 312-313; modalni 301, 313-316, 329; moralno znanje/spoznaja 355-356; stečene metode i urođeni procesi 452, 468-472; teorije r. 476; transindividualni proces 461-462
- reliabilizam kontekstualnog intra-individualnog procesa 462-468
- reliabilizam transindividualnog procesa 461-465
- religija 28-30, 373-399; doksastički ideal 376-378; Heidegger 520; Lockeova epistemologija religije 381-384; objavljena 383; poznavanje Boga (acquaintance with God) 397-399; prirodna/naravna 383; racionalna 383; Wittgensteinova filozofija religije 390-397
- religijsko vjerovanje (religious belief) 28-29, 373-374, 385-390, 393-397
- reprezentacija: točna reprezentacija znanja 515

- reprezentacijska teorija opažanja 382
 reprezentacijska teorija pamćenja 382-383
 Rescher, Nicholas 160, 438
 Robinson, Richard 118
 rodna predrasuda 31, 403, 405
 rodni načini spoznavanja 31, 408-410
 Rolin, Kristina 405
 Rooney, Phyllis 407-408, 428
 Rorty, A. O. 54
 Rorty, Richard 81, 166, 515, 524, 533, 536; eliminativni pragmatizam 101-107; odbacivanje modernističke epistemologije 36-37, 515-518; realnost 86-87
 Ross, David 251
 Ross, W. D. 339, 353-354, 356-357, 362-364; intuicionizam 343-347
 Rousseau, Jean-Jacques 537-538; *Ispovijesti* 537
 Ruben, David-Hillel 437
 Russell, Bertrand 44, 125, 515; opažanje 274, 287-291
 Russell, Bruce 367
 Ryan, Sharon 128
 samoodnošenje: hermeneutika 516; samoočiglednost 27-28, 379-380; i razumijevanje 349-351; intuicionizam 372; moralno znanje 28, 338-339, 344-346; neposredna 351-353; posredna 351-353, 358-359
 samopobijajući dokazi 105-107, 305
 samorazumijevanje 525
 Santambrogio, M. 194
 Sartre, Jean-Paul 102
 Savellos, Elias 356
 Scheffler, Israel 125
 Scheman, Naomi 410-411
 Schiffer, Stephen 228
 Schilpp, Paul Arthur 338
 Schleiermacher, Friedrich 386
 Schmidt, David 265
 Schmitt, Frederick 53, 199, 428, 438, 441, 444, 470; socijalna epistemologija 32-34, 437-473
scientia: i doksastički ideal 378-381; Locke 381; Toma Akvinski 29, 378-381
 Searle, John 437
 Sekst Empirik 46-47, 49, 82
 Selby-Bigge, L. A. 45
 Sellars, Wilfrid 153-154, 166, 515, 517, 519, 524, 528
 Sharples, R. W. 47
 Shope, Robert 125, 477
 Simon, Herbert 253
 Sinnott-Armstrong, Walter 331, 338, 342, 357, 364, 372
 sjećanje (memory), t. pamćenje: načela 225-226, 227; reprezentacijska teorija pamćenja 382-383; svjedodžbena vjerovanja 459; vjerovanja 35, 162; znanje iz opažanja i pamćenja 116-117, 120-121, 137-139, 474
 skeptici: deklarativni 110-112; interogativni 110-112
 skepticizam 3-5, 41-83, 121, 411: Agripina trilema 4, 9, 46-54, 63-69; akademički/akademijski 42; antički 46, 81; filozofski 3-4, 41-46; i eliminativni pragmatizam 101-107; i kontekstualizam 18, 76-80, 238-240; i prirodna znanost 17-18, 226; i umjereni realizam 6-7, 88-101; kartezijanski argumenti 4, 54-62, 70-76; mjesto u epistemologiji 81-83; moralni 28, 367-370; nedosljednost sk. 107-112; pironovski 42; praktički 41-42; radikalni 43, 64; religijski 28-29; teorijska dijagnoza 42, 45, 62-63, 83; terapijski 62, 74, 83
 skeptička hipoteza 56; mozak u posudi 56, 70-71, 177-178
 skeptički argument: vrednovanje 17, 226

- skeptičko pristajanje 49, 65
 Slovic, P. 205
 slučajnost: i znanje 129-130
 Smith, Dorothy 406
 Smith, Norman Kemp 256
 smještenost (situatedness) 32, 412-414, 419
 snovi 12, 179-180; stalni snovi 55-57
 socijalizam (socialism), t. društvenost 32-34, 428-429, 437-473; i individualizam 439-441; kontekstualni reliabilizam 458, 461-473; objašnjenje iz transindividualnih razloga 458-461; objašnjenje svjedodžbenog opravdanja iz teorije vrline 458; supervenijencija 441; teorija svjedodžbenih pravila (testimonial rules account) 458
 socijalna analiza opravdanja: feminizam 436
 socijalna racionalnost 21-22, 251, 265-267
 socijalni faktori: spoznaja/znanje 15-16, 31-32, 199-200, 426-429
 socijalni uvjeti 32-33, 437-438, 440-441; indukcije iz malog uzorka 455-458
 socijalno-etiološko opravdanje 189
 socijalno-praktički pristup: moralno znanje 358
 Sokrat: *Teetet* 7
 solipsizam 57
 Solomon, Miriam 412, 428, 431-432
 Sosa, Ernest 11, 121, 145, 187, 194, 340; internalizam i eksternalizam 11-14, 177-192
 Spedding, J. 82
 Spinoza, Baruch 530
 Spivak, Gayatri Chakravorty 535
 spoznaja/kognicija (cognition): društvena organizacija rada 438; epistemička 478-479; izravni realizam 489-490; i rod 408-409; praktična 478
 sreća, epistemička 8-9, 77, 125, 134-135, 139-140
 stabilnost 501-502; aktivna 483; pasivna 483
 Stambaugh, Joan 519, 523
 standardi, epistemički 18, 218-219, 247-248, 249; kontekstualizam 229-230, 231-232, 235-237, 239-241
 Stanton, Domna 428
 statička autonomija 405
 statička objektivnost 405-406
 stečene metode stvaranja vjerovanja: reliabilizam 452, 468-472; *vidi također* urođeni procesi stvaranja vjerovanja
 Stein, Edward 194
 Stewart, Abigail 428
 Stich, Stephen 115, 194, 196, 208, 218, 222
 Stillinger, Jack 362
 Stine, Gail 229, 234, 237, 240
 stoici 530
 strasti: prvenstvo s. 38, 529-530
 Strawson, P. F. 45, 58, 62, 169
 Stroud, Barry 45, 60, 70, 73-74, 80, 194, 236-237
 struktura polazišta i osporavanja 65-66, 77
 subjekt, spoznajni: i objekt spoznaje/znanja 32, 414-416; priroda 31-32, 410-419, 436
 subjektivizam 32, 426
 sveti Antun 385
 sveti Augustin 115; *tolle lege, tolle lege* 385-387
 svjedočanstvo (testimony) 33-34; induktivni slabi individualizam 443-458; kontekstualni reliabilizam 461-473; načela 224-225, 227; objašnjenje iz transindividualnih razloga 458-461; posredno opravdana vjerovanja 471-472; pouzdanost 34; primarni i sekundarni izvori 442-443;

- verzije individualizma 441-444;
 virtualno 461, 464-465; vjerovanja
 zasnovana na s. 30, 388-389,
 417-418
 svjesnost (awareness): neposredovana
 398; posredovana 398; predjezična
 524
 svjesnost (consciousness) (Heidegger)
 521; opažaja/zamjedbe 397-398
 svojstva prirodnih vrsta 34, 449-452,
 453, 454
 svojstvo potpunosti 324, 329
- Tarski, Alfred 87
 Tarule, Jill 408
 tekstovi: tumačenje 37-38, 518,
 535-539
 teologija: prirodna 380; sveta 380;
vidi također religija
 teorija govornih činova 522
 teorija osjetilne datosti: opažanje 23,
 285, 287-292
 teorija stajališta 412-414, 419-421;
 feministička 413-414; marksistička
 412; t. višestrukog stajališta 413
 teorija svjedodžbenih pravila:
 socijalizam/društvenost 458
 teorije: epistemološke 35, 474-477;
 razine teorije 486-487, 490-491;
 silazne i uzlazne 486-487
 terenski psihologizam (ballpark
 psychologism) 213-216
 Thomson, Judith Jarvis 360
 Tidman, Paul 345
 tijela: utjelovljenje znanja 31-32,
 410-419
 Tiles, Mary 405
 Timmons, Mark 331, 338, 342, 357,
 364, 372
 točnost: »točno ispitivanje« 77-78
 Toma Akvinski: *scientia* 29, 378-381
 Tomberlin, James 375
 Tooby, J. 199
 tradicija/predaja 532-535
 transcendentalno označeno 538
- Traweck, Sharon 404
 tumačenje 537; kružna struktura u
 razumijevanju 37, 518-520;
 predjezično 524-525-526, 527;
 temeljnija od tvrdnje 521-528
 Tversky, A. 205, 304
 tvrdnja, derivativna 38, 520, 521-528
- Uebel, Thomas 407
 učenje: rodni pristupi 408-409
 umjereni realizam 6-7; inteligibilnost/
 pojmljivost 85-88; i objektivnost
 84-112; odgovori na skeptičko
 osporavanje 92-101; skeptičko
 osporavanje 88-92, 101-112
 umjetna inteligencija 34-36, 484-513
 Unger, Peter: apsolutni termini 248-
 -250; *Ignorance* 236, 248-250;
 invarijantizam 229; *Philosophical
 Relativity* 237-238
 univerzalnost: kantovska racionalnost
 334
 unutrašnje relacije 537
 Urbach, Peter 82
 urođena vjerovanja, proces stvaranja:
 u reliabilizmu 452, 468-471
 utemeljujući uvjeti: vjerovanja 5, 67,
 69, 76, 90-92; zahtjev prethod-
 nog utemeljenja 5, 11, 64-66, 77,
 80
 utilitarizam 225; intuicionizam 369;
 moralno znanje 332-337
 utjelovljenje znanja 31-32, 410-419
 uvjeti adekvatnosti: opažanje 279
 uvjeti istinitosti 291
- van Fraassen, Baas 194
 van Roojen, Mark 342
 vanjski svijet: i fundacionalizam 168-
 -174; kartezijska tradicija 195;
 opažanje 22, 274-276, 287-291;
 spoznaja 3
 Vermazen, Bruce 73
 viđenje (seeing), neepistemičko 280
 viđenje (vision): materijalnost v. 414

- virtualna stvarnost 56
 vizualizam 25-26, 305-308
 vjerojatnost: Locke 29-30, 381-382
 vjerovanje i vjerovanja (belief and believes): bazična 146-150, 163-164, 487-488; idealno oblikovana 375-378; kognitivno spontana 154-156, 161-162; neposredna 384, 398; opravdana istinita, OIV (justified true believes, JTB) 120, 123-130, 211-212; posredna 384; različita od intuicije 303-304; religijska 28-29, 373-375, 385-389, 393-397; stanje 114; stečene metode 452, 468-471; stvaranje induktivnog 387-388; urođeni procesi 452, 465-468; i svjedočanstvo 30, 388-389, 417-418, 450, 472-473; i znanje 7-8, 114-115; iz osjetilnog iskustva 147, 171-173, 283-284; iz pamćenja 35, 162
 Vogel, Jonathan 62
 vrednovanje, epistemičko 11-12, 439
 vrijednosna teza 333
 vrijednosni sudovi 11
 vrijednosti: sukob između moralnih i ne-moralnih 367, 369
 vrlina (virtue): činovi iz vrline 9, 135-136, 138; etika vrline 132-137, 142, 338-341: intelektualne vrline 9, 132, 138-141

 Wagner, Carl 267, 438
 Wagner, Steven 194, 220, 305
 Wainwright, William 378
 Walker, Margaret 364
 Warner, Richard 194, 220, 305
 Wason, P. 304, 481
 Weinsheimer, Joel 531
 Welbourne, Michael 438
 Wertheim, Margaret 404
 Westphal, Merold: hermeneutika 36-38, 514-539
 Williams, Bernard 70
 Williams, Michael 10-11, 50, 58, 70, 72, 74, 196, 230; skepticizam 3-5, 41-83
 Witt, Charlotte 411
 Wittgenstein, Ludwig 71, 275, 291, 522; religija 373, 390-397
 Wolterstorff, Nicholas 378, 381, 391; epistemologija religije 28-30, 373-399
 Wright, Crispin 83
 Wylie, Alison 436

 Yalcin, Umit 356
 Yandell, David 84, 99, 105

 Zagzebski, Linda 128, 132, 138, 340, 391, 458; znanje/spoznaja 7-9, 113-142
 zajedničko djelovanje: spoznaja kao z. d. 32-33, 417, 422-424, 426-427
 zaključci: Bayesovi 479; eksterni 352; induktivni 4, 58, 61, 387, 389-390; interni 352; moralna spoznaja 352-353; konkluzije iz izvođenja (conclusions of inferences) 347-349, 372
 zaključivanje (inference), t. izvođenja: do najboljeg objašnjenja (inference to best explanation) 61, 94-95
 značajnost, spoznajna: religija 392
 znakovi (signs) 537
 znanje iz opažanja i pamćenja 116-117, 120-121, 137-139, 474
 znanje/spoznaja (knowledge): a priori 24-26, 202-203, 297-330; definirajuće propozicionalno 117-123; ekspertno 418-419; fenomen znanja 15-18, 198-202, 205-206; i dokaz 301; i Gettierovi prigovori 123-130; kao djelatnost zajednice 32-33, 417, 423-424, 426-427; kao čin intelektualne vrline 9, 131-142; kao pouzdano istinito vjerovanje 200, 221; kolektivno 438; mogućnost znanja 43-44,

- 195, 204; naturalistička teorija 198-202; opažanje i pamćenje 116-117, 120-121, 137-139; po poznavanju (by acquaintance) 113; pojam znanja 15-18, 120-122, 198, 204; predmet i sastavnice 113-117; primarno 336-337; propozicionalno 7-9, 113-142; prvenstvo iskustvenog znanja 70-74; refleksivno 121; sekundarno 336-337; znanstvena analiza korisnija od pojmovne 216-222; znanstveno 198-199; životinjsko 120-121; *vidi također* empirijsko znanje
- znanost: empirijsko istraživanje 202-203; feminističke kritike 31, 404-410; i realizam 7, 95-99; i vjerovanje 380-381; kasnija od epistemologije 15, 195-198; logički pozitivizam 392;
- postpozitivistička filozofija znanosti 37, 518; prihvaćanje vjerojatnosti pogreške 258; racionalnost znanstvenika 431; uloga u epistemologiji 207-227; usporedna s epistemologijom 15, 193, 201-202
- znanstvena analiza: usporedba s pojmovnom analizom 216-222
- znanstvena spoznaja/znanje 198-199; utilitarizam 332-334
- životinjska spoznaja 120-121; istraživanje 415

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna knjižnica - Zagreb

UDK 165(082)

EPISTEMOLOGIJA : vodič u teorije znanja / priredili John Greco
i Ernest Sosa ; hrvatsko izdanje s dodatkom priredio Borislav Mikulić ;
<prevoditelji Neven Dužanec ... et al.>. - Zagreb : Naklada Jesenski i
Turk, 2004. - (Filozofska biblioteka / Naklada Jesenski i Turk)

Prijevod djela: The Blackwell guide to epistemology. - Bibliografija.

ISBN 953-222-184-0

1. Greco, John
I. Epistemologija -- Zbornik

441025118

Naklada Jesenski i Turk

Uredništvo Sokolgradska 58, 10000 Zagreb, Hrvatska
tel.: ++ 385 (0)1 3845 048, ++ 385 (0)1 3845 050
fax: ++ 385 (0)1 3845 049
e-mail: naklada@jesenski-turk.hr

Prodaja Sokolgradska 58, 10000 Zagreb, Hrvatska
tel.: ++ 385 (0)1 3845 060
fax: ++ 385 (0)1 3845 041
e-mail: jesenski-turk@jesenski-turk.hr

www.jesenski-turk.hr