

Ljudevit Hanžek
Dario Škarica

PRIRUČNI TEKSTOVI IZ EPISTEMOLOGIJE



Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu
Split, 2015.

Nakladnik: Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu

Za nakladnika:

prof. dr. sc. Aleksandar Jakir, dekan

Predsjednica povjerenstva za izdavačku djelatnost:

prof. dr. sc. Renata Relja

Recenzenti:

dr. sc. Josip Ćirić, docent

dr. sc. Tonći Kokić, docent

dr. sc. Davor Pećnjak, znanstveni savjetnik

dr. sc. Hrvoje Relja, izvanredni profesor

ISBN 978-953-7395-82-7

Priručnik se objavljuje na službenoj web stranici Filozofskog fakulteta u Splitu, prema odluci donesenoj 22. rujna 2015. godine na 15. sjednici Fakultetskog vijeća.

Priručni tekstovi iz epistemologije

Ljudevit Hanžek

Dario Škarica

Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu

Sadržaj

Goldmanov historijski relijabilizam.....	5
BonJourova kritika eksternalizma	30
Foleyeva kritika relijabilizma	40
Quine i naturalizacija epistemologije.....	47
Kimova kritika naturalizirane epistemologije	52
Mooreova kritika skepticizma.....	57
Stroudov kartezijanski skepticizam.....	62

Goldmanov historijski relijabilizam

Dario Škarica, Ljudevit Hanžek

Alvin I. Goldman, „What is Justified Belief?“, u: George S. Pappas, ur., *Justification and Knowledge*, 1979, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, str. 1-23.¹

Cilj nam je u ovom priručnom tekstu Goldmanov članak prikazati i analizirati, ne upuštajući se niti u njegovu kritiku niti u njegovu interpretaciju niti u istraživanje njegova konteksta (bilo u povijesnom, bilo u problemskom smislu). Usredotočeni smo dakle isključivo na cjelinu Goldmanove teorije epistemičkog opravdanja, kako je izložena u ovom članku, i na pojedine njezine momente (argumente i strategije primijenjene u članku, pojmove i distinkcije bitne za tu teoriju, probleme, prigovore i primjedbe, što ih sam Goldman navodi u članku). Te momente nastojimo što jasnije izlučiti iz Goldmanova teksta, u kojem oni bivaju katkad isprepleteni jedan s drugim ili pak rasuti na raznim međusobno nepovezanim mjestima. Cjelinu pak nastojimo prikazati ističući što jasnije osnovnu ideju Goldmanove teorije opravdanja, njezin karakter, kao i pojedine, partikularne Goldmanove definicije epistemičkog opravdanja, koje u konačnici pokušavamo integrirati u jednu, cjelovitu definiciju, toliko koliko dopušta sam Goldmanov tekst.

¹ Članak je pretiskan u mnogim kasnijim izdanjima (zbornicima i antologijama) i u tom ga smislu možemo slobodno smatrati antologijskim člankom. Popis tih izdanja dajemo u *Bibliografskom dodatku*.

Cilj

Osnovni je cilj Goldmanova članka izložiti jednu novu teoriju epistemičkog opravdanja (epistemički opravdanog vjerovanja), bitno različitu od tradicionalnih teorija opravdanja i u tom smislu zapravo *radikalno* novu.² Pritom treba imati na pameti sljedeće momente, koji pobliže definiraju Goldmanov cilj u ovom članku:

- a. Goldmanova je namjera u ovom članku svoju teoriju opravdanja samo *skicirati*, ne razrađujući je dakle u svim njezinim detaljima i ne rješavajući sve njezine probleme.³
- b. po svojoj ideji Goldmanova je teorija opravdanja ograničena na *eksplikaciju* uobičajenih standarda opravdanja, intuitivno prihvatljivih, bez pretenzija na njihovo poboljšavanje. Goldmanova namjera nije propisati standarde opravdanja različite, bolje od uobičajenih, nego jednostavno eksplicirati intuitivno, implicitno već prihvaćene i u praksi uvriježene standarde opravdanja.⁴ U tom se smislu, presuđujući pojedinim teorijama i definicijama opravdanja, negativno ili pozitivno, Goldman uvijek oslanja na intuiciju, katkad i nejasnu, neodređenu, te je više puta u tom kontekstu i izrijekom navodi.⁵
- c. Goldmanova bi teorija opravdanja – to od nje izrijekom traži sam Goldman – trebala imati *eksplanatorni karakter*, ona bi morala dati generalno objašnjenje zašto neka vjerovanja jesu, a neka druga nisu opravdana. Puka identifikacija i formulacija uvjeta, nužnih i dostatnih, pod kojima vjerovanje jest opravdano i bez kojih ono ostaje neopravdano, koliko god točna, ne bi dakle bila dovoljna. Potrebno je da teorija objasni zašto je vjerovanje pod tim uvjetima opravdano i bez njih (ne ispuni li ih) neopravdano. Razina mora dakle biti dovoljno duboka, opća, apstraktna, razotkrivajuća, da bi teorija mogla objasniti epistemičko opravdanje.⁶

² Str. 1-2.

³ Str. 1, 20.

⁴ Str. 1, 11, 20.

⁵ Str. 4, 5, 6, 7, 9, 10, 12, 16, 17, 18, 19, 20.

⁶ Str. 1, 2.

Nedvojbenost, samoočitost, samopokaznost, nepogrešivost

U prvom dijelu članka Goldman razmatra sljedeće definicije opravdanja:

D1. Vjerovanje u neki sud opravdano je ako je taj sud *nedvojben (indubitable)*.⁷

Nedvojbenost pritom može značiti sljedeće:

D1.1. nedvojben je onaj sud u pogledu kojega nema nikakva temelja, razloga, povoda za dvojbu,⁸

D1.2. nedvojben je onaj sud u pogledu kojega subjekt svojom psihičkom konstitucijom ili dispozicijom ne uzmaže dvojiti.⁹

D2. Vjerovanje u neki sud opravdano je ako je taj sud *samoočit (self-evident)*.¹⁰

Samoočitost pritom može značiti sljedeće:

D2.1. samoočit je onaj sud koji je izravno, neposredno, intuitivno opravdan;¹¹

D2.2. samoočit je onaj sud koji je nemoguće shvatiti i pritom ne povjerovati u nj,¹² bilo da je to nemoguće:

D2.2.1. dotičnom subjektu (npr. čovjeku);¹³

D2.2.2. bilo kojem subjektu (dakle načelno, uopće).¹⁴

Samoočitost se odnosi na nužne istine – primjerom, na osnovna logička i matematička načela.¹⁵

⁷ Str. 3.

⁸ Str. 3.

⁹ Str. 3.

¹⁰ Str. 3-4.

¹¹ Str. 3-4.

¹² Str. 4.

¹³ Str. 4.

¹⁴ Str. 4.

¹⁵ Str. 4.

D3. Vjerovanje u neki sud opravdano je ako je taj sud *samopokaznog karaktera (self-presenting)*.¹⁶

Samopokaznost pritom može značiti sljedeće:

D3.1. samim tim što je istinit dotični se sud očituje, pokazuje dotičnom subjektu u dotično vrijeme kao istinit sud, tj. nemoguće bi bilo da je dotični sud u neko vrijeme istinit, a da njegova istinitost u to vrijeme ne bi bila dotičnom subjektu očita;¹⁷

D3.2 samim tim što je istinit dotični je sud i prihvaćen (dotični subjekt u dotično vrijeme vjeruje u nj), tj. nemoguće bi bilo da je dotični sud u neko vrijeme istinit, a da dotični subjekt u to vrijeme ne vjeruje u nj,¹⁸ pri čemu ta nužnost (kojom to vjerovanje slijedi iz te istinitosti) može biti shvaćena dvojako:

D3.2.1. kao nomološka nužnost: kad god je taj sud istinit, po nekoj zakonitosti nužno dotični subjekt i vjeruje u nj;¹⁹

D3.2.2. kao logička nužnost: istinitost tog suda logički implicira njegovu prihvaćenost (tj. vjerovanje dotičnog subjekta u njegovu istinitost).²⁰

Samopokaznost se odnosi na kontingentne sudove o vlastitom aktualnom mentalnom stanju.²¹

D4. Vjerovanje u neki sud opravdano je ako je taj sud *nepogrešiv (incorrigible, infallible)*.²²

Nepogrešivost pritom može značiti sljedeće:

D4.1. u nomološkom smislu nepogrešiv je sud takav da po nekoj zakonitosti nužno kad god u nj vjerujemo, on doista i jest istinit;²³

¹⁶ Str. 4-5.

¹⁷ Str. 5.

¹⁸ Str. 5-6.

¹⁹ Str. 5-6.

²⁰ Str. 6.

²¹ Str. 4-5.

²² Str. 6-8.

²³ Str. 6-7.

D4.2. u logičkom smislu nepogrešiv je sud takav da kad god u nj vjerujemo logičkom nužnošću slijedi da je on i istinit.²⁴

Svaku od ove četiri definicije opravdanja (uključujući i pojedine njihove varijante) Goldman smatra pogrešnom, navodeći pritom i argumente protiv njih. U tom pobijanju Goldman slijedi uglavnom sljedeće dvije strategije:

a. *strategija neepistemičkih termina*. U uvodnom dijelu članka Goldman ističe da ga zanima samo ona teorija epistemičkog opravdanja koja bi s pomoću neepistemičkih termina specificirala kad je vjerovanje opravdano, a kad neopravdano.²⁵ Pritom Goldman kao epistemičke termine navodi opravdanje, jamstvo, utemeljenje, obrazloženje, znanje, viđenje, shvaćanje itd.²⁶ Ti su termini dakle, prema Goldmanu, nedopustivi u definiciji epistemičkog opravdanja. Epistemičko opravdanje treba, prema Goldmanu, definirati isključivo s pomoću neepistemičkih termina (poput sljedećih: vjerovanje, istinitost, uzrokovanje, nužnost, implikacija itd.).²⁷ Taj zahtjev Goldman primjenjuje na gore navedene definicije opravdanja, odbacujući svaku onu njihovu varijantu u kojoj nalazi kakav epistemički termin. Odbacuje tako definiciju D1.1., prema kojoj bi vjerovanje bilo opravdano ako je dotični sud takav da u pogledu njegove istinitosti nema nikakva temelja, povoda, razloga za dvojbu – odbacuje ovu definiciju zato što su temelj i razlog epistemički termini.²⁸ Odbacuje također definiciju D2.1., prema kojoj bi vjerovanje bilo opravdano ako je dotični sud u pogledu svoje istinitosti izravno, neposredno, intuitivno opravdan – odbacuje ovu definiciju zato što je opravdanje epistemički termin.²⁹ Odbacuje i definiciju D3.1., prema kojoj bi vjerovanje bilo opravdano ako je dotični sud takav da se samim tim što je istinit pokazuje, očituje dotičnom subjektu u dotično vrijeme kao istinit – odbacuje ovu definiciju zato što je očitost epistemički termin.³⁰ Odbacuje

²⁴ Str. 7-8.

²⁵ Str. 1-2.

²⁶ Str. 1-2.

²⁷ Str. 2.

²⁸ Str. 3.

²⁹ Str. 3-4.

³⁰ Str. 5.

konačno i definiciju prema kojoj bi vjerovanje bilo opravdano ako je dotični sud logički nepogrešiv i subjekt to zna – odbacuje ovu definiciju zato što je znanje epistemički termin.³¹

b. *strategija lošeg podrijetla*. Ovu strategiju Goldman izriječno formulira na početku drugog dijela članka, osvrćući se na svoje argumente protiv definicija D1-D4. Glavnim nedostatkom tih definicija Goldman drži njihovo zanemarivanje uzroka slijedom kojih nastaje dotično vjerovanje, odnosno uzroka daljnjeg našeg pristajanja uz dotični sud, daljnjeg našeg vjerovanja u njegovu istinitost, nakon što smo uza nj već pristali, u njegovu istinitost već povjerovali.³² Strategija lošeg podrijetla generalno je primjenjiva na sve takve, nekauzalne definicije opravdanja, a sastoji se u pronalaženju vjerovanja koje ispunjava sve uvjete propisane dotičnom definicijom, ali formiranog nekim lošim, neprimjerenim procesom: neprimjerenost procesa koji formira dotično vjerovanje intuitivno nas, prema Goldmanu, potiče na odbacivanje tog vjerovanja kao neopravdanog.³³

Strategiju lošeg podrijetla Goldman primjenjuje primjerice u argumentu protiv definicije D1.2., prema kojoj je vjerovanje opravdano ako je dotični sud takav da subjekt po svojoj psihičkoj konstituciji ili dispoziciji ne može dvojiti u pogledu njegove istinitosti. Protiv ove definicije opravdanja Goldman navodi primjer vjerskog fanatizma i primjer zasljepljenosti aurom predsjedničke vlasti. Fanatizam psihički onemogućuje dvojbu u pogledu određenih sudova, tzv. vjerskih istina, ali pritom ne bismo rekli da on ujedno i opravdava vjerovanje u te sudove. Psihička nemogućnost dvojbe pokazuje se dakle u slučaju fanatizma nedostatnom za opravdanje dotičnog vjerovanja – prema Goldmanu, jednostavno zato što vjerovanja kauzalno utemeljena na fanatizmu ne smatramo opravdanima.³⁴ Zasljepljenost aurom predsjedničke vlasti psihički onemogućuje dvojbu u pogledu predsjednikova poštenja, ali pritom ne bismo rekli da ona ujedno i opravdava vjerovanje u predsjednikovo poštenje. Psihička nemogućnost dvojbe pokazuje se dakle i u ovom slučaju nedostatnom za opravdanje dotičnog vjerovanja – prema Goldmanu, jednostavno zato što vjerovanja kauzalno utemeljena na zasljepljenosti

³¹ Str. 8.

³² Str. 8-9.

³³ Str. 9.

³⁴ Str. 3.

ovom ili onom aurom ne smatramo opravdanima.³⁵ U oba primjera dakle Goldman – točno onako kako zahtijeva strategija lošeg podrijetla – nalazi slučaj vjerovanja koje ispunjava sve uvjete propisane dotičnom definicijom (D1.2.), tj. uvjet psihičke nemogućnosti dvojbe, ali slučaj vjerovanja formiranog neprimjerenim kauzalnim procesom (neprimjerenim kako u pogledu njegova nastanka tako i u pogledu njegova daljnjeg očuvanja) i pritom intuitivno zaključuje da takvo vjerovanje ne smatramo opravdanim.

Strategiju lošeg podrijetla Goldman primjenjuje i u prvom svom argumentu protiv definicije D4.2., prema kojoj je vjerovanje opravdano ako je dotični sud logički nepogrešiv. Protiv ove definicije opravdanja Goldman navodi primjer osobe koja vjeruje u neku logički nepogrešivu veoma složenu matematičku istinu, ali temeljem kakva konfuzna (a ne valjana) slijeda zaključaka ili pak temeljem kakva nevjerodostojna svjedočanstva. Sama logička nepogrešivost dotične matematičke istine neće učiniti ovo vjerovanje opravdanim – jednostavno zato, prema Goldmanu, što vjerovanja kauzalno utemeljena na konfuznom i logički nevaljanom slijedu zaključaka ne smatramo opravdanima, niti pak vjerovanja kauzalno utemeljena na kakvom nevjerodostojnom svjedočanstvu.³⁶

Strategiju lošeg podrijetla – završimo ovim primjerom – Goldman primjenjuje i u drugom svom argumentu protiv definicije D4.2., navodeći ovaj put kao protuprimjer logički nepogrešiv četrdesetočlani disjunktivni sud, takav da sedmi njegov član (koji glasi: „Jesam.“) logičkom nužnošću biva istinit kad god dotični subjekt povjeruje u nj (u sam taj četrdesetočlani disjunktivni sud), jer vjerovati logičkom nužnošću znači i biti, slijedom čega zapravo i sam dotični četrdesetočlani sud biva upravo logičkom nužnošću istinit kad god dotični subjekt povjeruje u nj, jednostavno zato što on (kao i svi disjunktivni sudovi) logičkom nužnošću biva istinit kad god je istinit barem jedan njegov član (disjunkt), a u ovom bi slučaju to bio (barem) sedmi njegov član, pri čemu u Goldmanovu primjeru dotični subjekt ne bi povjerovao u taj četrdesetočlani disjunktivni sud temeljem upravo opisana razloga logičke njegove nepogrešivosti, nego temeljem nevjerodostojna svjedočanstva kakvog pseudologičara prema kojem bi svaki četrdesetočlani disjunktivni sud bio po svoj prilici, veoma vjerojatno istinit.³⁷

³⁵ Str. 3.

³⁶ Str. 7-8.

³⁷ Str. 8.

Sama logička nepogrešivost ovog četrdesetočlanog disjunktivnog suda neće učiniti ovakvo vjerovanje u nj opravdanim – jednostavno zato, prema Goldmanu, što vjerovanja kauzalno utemeljena na nevjerodostojnom svjedočanstvu ne smatramo opravdanima.³⁸

U oba argumenta protiv definicije D4.2. Goldman dakle – točno onako kako to zahtijeva strategija lošeg podrijetla – nalazi slučaj vjerovanja koje zadovoljava sve uvjete propisane dotičnom definicijom (uvjet logičke nepogrešivosti), ali slučaj vjerovanja formiranog kakvim neprimjerenim kauzalnim procesom (konfuznim zaključivanjem, nevjerodostojnim svjedočanstvom), tako da se intuitivno nameće zaključak o neopravdanosti tog vjerovanja.

Strategija lošeg podrijetla tijesno je povezana s osnovnim motivom Goldmanove teorije opravdanja, s motivom podrijetla: opravdanje – prema Goldmanu – ovisi o kauzalnom procesu kojim je dotično vjerovanje nastalo, odnosno o kauzalnom procesu na kojem se temelji daljnji naš pristanak uz dotični sud (daljnje naše vjerovanje u njegovu istinitost).³⁹

Goldmanova teorija opravdanja

Prema Goldmanovoj teoriji opravdanja, najkraće rečeno, epistemičko se opravdanje sastoji u pouzdanom podrijetlu, pri čemu se pod podrijetlom misli kako na uzroke nastanka dotičnog vjerovanja tako i na uzroke zahvaljujući kojima, jednom pristavši uz dotični sud, i dalje vjerujemo u njegovu istinitost.⁴⁰ Radi se dakle kako o (kauzalnim) procesima slijedom kojih povjerujemo u neki sud tako i o (kauzalnim) procesima zahvaljujući kojima nastavimo vjerovati u taj sud. Kao primjere takvih procesa Goldman navodi konfuzno zaključivanje, percepciju, sjećanje, valjano zaključivanje, prenamagljenu generalizaciju, introspekciju, samozavaravanje (*wishful thinking*) itd.⁴¹ Ti kauzalni procesi, da bi vjerovanje bilo opravdano, moraju biti pouzdani. To je osnovna ideja Goldmanove teorije opravdanja. U razradi te ideje Goldman se usredotočuje posebno na sljedeće momente:

³⁸ Str. 8.

³⁹ Str. 8-9.

⁴⁰ Str. 8-10.

⁴¹ Str. 9.

- a. kauzalni procesi nastanka nekog vjerovanja i kauzalni procesi daljnjeg pristajanja uz neki sud (daljnjeg vjerovanja u njegovu istinitost) imaju – prema Goldmanu – *strukturu funkcionalnih operacija, odnosno funkcionalnih postupaka*, s inputom na jednome svome kraju i outputom na drugome svome kraju.⁴² Output je pritom uvijek neko vjerovanje – da li u formi sjećanja (memorijskog vjerovanja) ili u formi zaključka (inferencijskog vjerovanja), uvida (introspektivnog ili razumskog) itd. Zaključivanje npr. polazi od nekih premisa, prethodnih vjerovanja i hipoteza (input) i završava nekim zaključkom, konkluzijom (output).⁴³ Memorijski procesi pak počinju nekim iskustvom ili zaključkom, uvidom i sl. (input) da bi možda i godinama potom rezultirali sjećanjem na to iskustvo, zaključak, uvid itd. (output).⁴⁴
- b. perceptivni procesi otvaraju *pitanje početka*, tj. *pitanje polazne točke* – gdje naime u ovom kontekstu (tj. u kontekstu jedne teorije epistemičkog opravdanja) treba tražiti početak, polaznu točku procesa nastanka dotičnog (perceptivnog) vjerovanja: da li u samoj stvari koja u percipijentu izaziva podražaj (dakle u okolnom, izvanjskom svijetu) ili tek u tom podražaju (dakle tek u percipijentu, njegovu tijelu, organizmu, nervnom sustavu).⁴⁵ Uz stanovito oklijevanje, Goldman se odlučuje za potonje rješenje: procesi o kojima govori u svojoj teoriji opravdanja kognitivni su procesi, s početkom u nervnom sustavu dotičnog subjekta.⁴⁶ Ti su kognitivni procesi kauzalnog karaktera, oni uzrokuju vjerovanja dotičnog subjekta (kako u smislu njihova nastanka tako i u smislu daljnjeg njihova očuvanja).⁴⁷ Subjekt pritom može, ali i ne mora biti svjestan tih procesa.⁴⁸ Oni mogu, ali i ne moraju biti vođeni nekom svrhom.⁴⁹

⁴² Str. 11-12.

⁴³ Str. 11, 13.

⁴⁴ Str. 12.

⁴⁵ Str. 12-13.

⁴⁶ Str. 12-13.

⁴⁷ Str. 12-13.

⁴⁸ Str. 12-13.

⁴⁹ Str. 12-13.

- c. *pouzdanim kognitivnim procesom* Goldman naziva svaki onaj kognitivni proces koji rezultira uglavnom istinitim vjerovanjima.⁵⁰ Takvi su primjerom perceptivni, memorijski i introspekcijski procesi kao i proces valjanog zaključivanja.⁵¹ *Nepouzdanim kognitivnim procesima* Goldman naziva svaki onaj kognitivni proces koji proizvodi previše neistinitih vjerovanja.⁵² Takvi su procesi, primjerom, konfuzno zaključivanje, samozavaravanje (*wishful thinking*), prenagljena generalizacija, (emotivno utemeljena) pristranost i sl.⁵³ Pouzdanost i nepouzdanost dakle statističkog su karaktera, ovise o postotku u kojem dotični kognitivni procesi rezultiraju istinitim vjerovanjima.⁵⁴
- d. Goldman naglašava da u njegovoj teoriji opravdanja nije riječ o singularnim, pojedinačnim kognitivnim procesima (u točno određeno vrijeme, na točno određenom mjestu itd.), nego o pojedinim *tipovima* kognitivnih procesa (u bilo koje vrijeme, bilo gdje itd.).⁵⁵ Razlozi tome kriju se u Goldmanovu statističkom pojmu pouzdanosti. Naime, samo tip (kognitivnog procesa) može imati statistička svojstva (npr. proizvoditi u prosjeku 90% istinitih vjerovanja) i u tom smislu biti pouzdan ili nepouzdan. Pojedini slučaj (kognitivnog procesa) to ne može (on može samo ili proizvesti ili ne proizvesti istinito vjerovanje).⁵⁶
- e. Goldman posebno ističe *komparativni karakter* pojma pouzdanosti. Neki kognitivni proces može biti pouzdaniji od nekog drugog kognitivnog procesa.⁵⁷ Vizualna percepcija npr. letimična (u prolazu, načas), pogotovo ako je i objekt veoma udaljen, u manjem će broju slučajeva rezultirati istinitim vjerovanjem negoli (vizualna) percepcija pri kojoj percipijent miruje i pomno promatra svoj objekt iz blizine.⁵⁸ Nejasna i neodređena sjećanja manje su

⁵⁰ Str. 9-10.

⁵¹ Str. 9-10.

⁵² Str. 9-10.

⁵³ Str. 9-10.

⁵⁴ Str. 9-10, 11.

⁵⁵ Str. 11.

⁵⁶ Str. 11.

⁵⁷ Str. 10.

⁵⁸ Str. 10.

pouzdana od jasnih i odjelitih – potonja u prosjeku znatno češće rezultiraju istinitim memorijskim vjerovanjima.⁵⁹ Zaključak utemeljen na reprezentativnom uzorku prosječno će u većem broju slučajeva (barem približno) odgovarati stvarnom stanju stvari negoli zaključak utemeljen na nereprezentativnom uzorku.⁶⁰ U komparativnom karakteru pouzdanosti Goldman prepoznaje temelj za *komparativni karakter* pojma opravdanja.⁶¹ Perceptivno vjerovanje utemeljeno na pomnom promatranju dotičnog objekta iz blizine bolje je opravdano i prije ćemo ga nazvati znanjem (ako je i istinito) negoli vjerovanje utemeljeno na letimičnoj vizualnoj percepciji kakva veoma udaljena objekta.⁶² Memorijsko vjerovanje utemeljeno na nejasnu i neodređenu sjećanju slabijeg je opravdanja i teže ćemo ga nazvati znanjem (ako i jest istinito) negoli vjerovanje utemeljeno na jasnu i odjelitu sjećanju.⁶³ Inferencijsko vjerovanje utemeljeno na reprezentativnom uzorku bolje je opravdano i prije ćemo ga nazvati znanjem (ako je i istinito) negoli vjerovanje utemeljeno na nereprezentativnom uzorku.⁶⁴ Stupanj opravdanja nekog vjerovanja prati dakle mjeru pouzdanosti kognitivnog procesa kojim to vjerovanje nastaje ili pak, jednom nastavši, i dalje traje.⁶⁵

- f. Goldman ističe i stavovitu *neodređenost* pojma opravdanja, prvo, u pogledu mjere pouzdanosti potrebne da bi vjerovanje bilo opravdano i, drugo, u pogledu samog pojma pouzdanosti, radi li se naime o tendenciji prema istinitim vjerovanjima u smislu aktualne frekvencije, i to dakako 'na duge staze', ili pak o tendenciji (prema istinitim vjerovanjima) u smislu inklinacije, koja ne bi bila ograničena samo na aktualno nego bi uključivala i relevantne protučinjenične situacije.⁶⁶ Prema Goldmanu, obično predmnijevamo da tendencija znači

⁵⁹ Str. 10.

⁶⁰ Str. 10.

⁶¹ Str. 10.

⁶² Str. 10.

⁶³ Str. 10.

⁶⁴ Str. 10.

⁶⁵ Str. 10.

⁶⁶ Str. 11.

otprilike i jedno i drugo, ne razlikujući oštro između ta dva moguća njezina značenja.⁶⁷ Budući da za svoj cilj nema poboljšanje našeg uobičajenog, intuitivnog pojma opravdanja, nego tek njegovu eksplikaciju, Goldmanovoj teoriji opravdanja dolikuje zapravo ovu neodređenost zadržati.⁶⁸

g. isto vrijedi i za pitanje točne mjere pouzdanosti potrebne da bi vjerovanje bilo opravdano. Ne može se egzaktno utvrditi u kojem točno postotku neki kognitivni proces mora rezultirati istinitim vjerovanjima da bi vjerovanje na njemu utemeljeno moglo biti opravdano.⁶⁹ To međutim nije ni potrebno. Naš intuitivni, uobičajeni pojam opravdanja ne uključuje nikakvu egzaktnu mjeru u tom smislu. Takva, egzaktna mjera nije stoga potrebna ni Goldmanovoj teoriji opravdanja, ograničenoj samo na eksplikaciju uobičajenog pojma opravdanja, bez ikakvih pretenzija na njegovo poboljšanje.⁷⁰

Osnovnu ideju svoje teorije opravdanja, razrađenu kroz upravo navedene momente (a-g), Goldman formulira u sljedećoj svojoj definiciji opravdanja:

D5. Vjerovanje je opravdano ako je kauzalno utemeljeno na pouzdanu kognitivnom procesu (ili na nekom skupu pouzdanih kognitivnih procesa).⁷¹

U daljnjem će tekstu Goldmanova članka ova definicija biti revidirana. Možemo je stoga u ovom njezinu obliku nazvati *polaznom Goldmanovom definicijom epistemičkog opravdanja*.

Povod prvoj reviziji ove, polazne Goldmanove definicije opravdanja (D5) daju sljedeće distinkcije:

a. kognitivne procese nastanka i daljnjeg očuvanja pojedinih naših vjerovanja Goldman dijeli u dvije skupine. Na jednoj su strani procesi o drugim našim vjerovanjima neovisni, tj. takvi da među njihovim inputima nema nikakva vjerovanja.⁷² Takvi bi, prema Goldmanu, po svoj prilici bili perceptivni i introspektivni procesi. (Nazovimo ove procese *doksastički neovisnima*.) Na drugoj su strani procesi o drugim našim vjerovanjima ovisni, tj. takvi da među njihovim

⁶⁷ Str. 11.

⁶⁸ Str. 11.

⁶⁹ Str. 11.

⁷⁰ Str. 11.

⁷¹ Str. 13.

⁷² Str. 13.

inputima barem neki jest vjerovanje.⁷³ Ovakvi bi, prema Goldmanu, po svoj prilici bili memorijski i inferencijski procesi. (Nazovimo ove procese *doksastički ovisnima*.)

- b. pouzdanost kognitivnih procesa Goldman dijeli na *bezuovjetnu* i *uvjetnu*. Uvjetno su pouzdani kognitivni procesi npr. valjano zaključivanje i sjećanje.⁷⁴ Valjano zaključivanje iz neistinitih premisa u mnogom će slučaju rezultirati neistinitim vjerovanjem i u tom ga smislu ne možemo smatrati pouzdanim kognitivnim procesom. Valjano je zaključivanje pouzdano samo *pod uvjetom* da polazi od istinitih premisa i u tom ga smislu Goldman smatra uvjetno pouzdanim kognitivnim procesom.⁷⁵ Memorijski proces pohranjivanja neistinitih vjerovanja u većini će slučajeva rezultirati pogrešnim sjećanjem, neistinitim memorijskim vjerovanjem. Sjećanje je dakle pouzdano samo *pod uvjetom* da počinje memorijskim procesom pohranjivanja istinitih vjerovanja. U tom ga smislu Goldman smatra uvjetno pouzdanim kognitivnim procesom.⁷⁶ Uvjetno pouzdanim kognitivnim procesima Goldman po definiciji smatra one procese koji rezultiraju uglavnom istinitim vjerovanjima samo pod uvjetom da i počinju istinitim vjerovanjima (npr. istinitim premisama ili u pameti pohranjenim istinitim vjerovanjima).⁷⁷ Bezuvjetno pouzdane kognitivne procese Goldman izrijeком ne definira, ali taj termin nalazimo u njegovoj revidiranoj definiciji epistemičkog opravdanja.⁷⁸ S priličnom sigurnošću možemo zaključiti da Goldman pritom misli na percepciju i introspekciju kao kognitivne procese o drugim vjerovanjima neovisne (doksastički neovisne) i u tom smislu istinitošću tih vjerovanja neuvjetovane u pogledu svoje pouzdanosti.

S ovim distinkcijama na pameti Goldman revidira polaznu svoju definiciju opravdanja nudeći mjesto nje malo složeniju sljedeću, prvu svoju revidiranu definiciju opravdanja:

D6. Vjerovanje je opravdano ako se u kauzalnom pogledu temelji

⁷³ Str. 13.

⁷⁴ Str. 13.

⁷⁵ Str. 13.

⁷⁶ Str. 13.

⁷⁷ Str. 13.

⁷⁸ Str. 13.

- a. na kognitivnom procesu o drugim vjerovanjima neovisnu (tj. doksastički neovisnu) i pritom bezuvjetno pouzdanu, ili pak
- b. na kognitivnom procesu o drugim vjerovanjima ovisnu (tj. doksastički ovisnu) i pritom uvjetno pouzdanu, pri čemu vjerovanja kojima taj proces počinje moraju biti i sama opravdana.⁷⁹

Povod drugoj reviziji Goldmanove definicije opravdanja daje sljedeći prigovor (nazovimo ga *prigovorom raspoloživih kognitivnih procesa*):

P1. *Prigovor raspoloživih kognitivnih procesa*: zamislimo da je neko vjerovanje kauzalno utemeljeno na kognitivnom procesu koji stvarno jest pouzdan, ali pritom dotični subjekt nema razloga vjerovati u to, dapače on ima razloga vjerovati upravo u suprotno, da se to njegovo vjerovanje kauzalno temelji na nepouzdanu kognitivnom procesu – čini se da u ovoj situaciji dotično vjerovanje ne bismo smatrali opravdanim, protivno Goldmanovoj teoriji opravdanja, prema kojoj bi ono moralo biti opravdano, budući da je utemeljeno na pouzdanu kognitivnom procesu.⁸⁰ Recimo da određena skupina Jonesovih memorijskih vjerovanja, onih naime koja se odnose na sedmu godinu njegova života, doista jest u otprilike istom visokom postotku istinita kao i skup svih ostalih njegovih memorijskih vjerovanja, jednostavno zato što je nastala i potom do danas očuvana zdravim i pouzdanim percepcijskim, odnosno memorijskim procesima. Prema Goldmanovoj teoriji opravdanja, kako je dosad izložena, tj. prema D5 i D6, trebali bismo ta Jonesova vjerovanja (memorijska, odnosna na sedmu godinu njegova života) bez daljnjega smatrati opravdanim, već temeljem činjenice da su nastala i očuvana pouzdanim kognitivnim procesima (percepcijskim i memorijskim). No pretpostavimo da Jonesa njegovi roditelji uvjeravaju da je u sedmoj godini svog života patio od amnezije i da su njegova sadašnja sjećanja na događaje iz te godine zapravo pseudosjećanja, uglavnom neistinita, pri čemu roditelji i sami vjeruju u to, temeljem ondašnje dijagnoze ugledna stručnjaka, neprijeporna autoriteta, koji rijetko kad griješi u dijagnosticiranju amnezije. Pogriješio je međutim u Jonesovu slučaju (Jonesova je memorija te godine bila sasvim zdrava, kao i inače), ali je pristanak roditelja uz njegov sud bio opravdan (oni sami ne znaju o čemu se radi i opravdano pristaju uz sud kompetentna stručnjaka). Utemeljeno na opravdanu

⁷⁹ Str. 13-14.

⁸⁰ Str. 18.

povjerenju u sud kompetenta i ugledna stručnjaka, njihovo je svjedočanstvo (upućeno Jonesu) vjerodostojno. Jones dakle ima dobar razlog vjerovati da su ta njegova sjećanja, koja se odnose na sedmu godinu njegova života, zapravo pseudosjećanja. Unatoč tome, on ih i dalje drži pravim sjećanjima, on i dalje vjeruje u njihovu istinitost. Intuitivno, čini se da to njegovo vjerovanje nije opravdano, premda bismo ga prema polaznoj Goldmanovoj definiciji opravdanja trebali smatrati opravdanim (jer su, kako smo već rekli, dotična Jonesova memorijska vjerovanja doista u sedmoj godini njegova života nastala zdravim i pouzdanim memorijskim procesom te su potom istim takvim, zdravim i pouzdanim memorijskim procesom i očuvana do danas.)⁸¹

Goldmanov odgovor na prigovor raspoloživih kognitivnih procesa polazi od sljedeće analize Jonesova slučaja: Jones ima na raspolaganju jak dokaz protiv svojih memorijskih vjerovanja odnosnih na događaje iz sedme godine njegova života (taj se dokaz sastoji u vjerodostojnu svjedočanstvu njegovih roditelja), ali on taj dokaz ne upotrebljava; valjana upotreba nekog (jakog) dokaza međutim sigurno jest (uvjetno) pouzdan kognitivni proces, što dakle znači da Jones zapravo propušta upotrijebiti jedan pouzdan kognitivni proces koji mu stoji na raspolaganju i upravo to čini njegovo vjerovanje neopravdanim. Drugim riječima, opravdajni status nekog vjerovanja ne ovisi samo o aktualno upotrijebljenim pouzdanim kognitivnim procesima nego i o onim raspoloživim, ali neupotrijebljenim pouzdanim kognitivnim procesima.⁸²

U skladu s ovom konstatacijom, Goldman revidira svoju definiciju opravdanja (D5, odnosno D6), nudeći kao njenu dopunu sljedeću (u svojoj formulaciji pojednostavnjenu) definiciju:

D7. Vjerovanje je opravdano ako je kauzalno utemeljeno na pouzdanu kognitivnom procesu, pod uvjetom da dotičnom subjektu u dotično vrijeme ne stoji na raspolaganju nikakav drugi pouzdan kognitivni proces koji bi upotrijebljen rezultirao suzdržavanjem, odustajanjem od dotičnog vjerovanja.⁸³

Ovu, revidiranu svoju definiciju opravdanja Goldman izrijeком naziva samo skicom svoga shvaćanja epistemičkog opravdanja, ističući kao njezin glavni problem neodređenost samog pojma

⁸¹ Str. 18.

⁸² Str. 19-20.

⁸³ Str. 20.

raspoloživosti: što konkretno znači ta raspoloživost – jesu li znanstvene metode bile na raspolaganju ljudima i u predznanstvenoj eri,⁸⁴ treba li opravdanje uvjetovati i procesom prikupljanja novih dokaza⁸⁵ itd. Goldmanov je zaključak da je naša intuicija i u ovom pogledu nejasna i da je slijedom toga i naš uobičajeni pojam opravdanja u ovom pogledu neodređen, što znači da i u ovom pogledu Goldmanovoj teoriji opravdanja dolikuje zapravo zadržati tu intuitivnu neodređenost (u skladu sa svojom osnovnom intencijom da naš uobičajeni pojam opravdanja samo eksplicira).⁸⁶

Karakter Goldmanove teorije opravdanja

Znatan dio članka Goldman posvećuje izlaganju *karaktera* svoje teorije opravdanja, ističući pritom posebno sljedeće tri njezine crte: historijsku (dijakronijsku), fundacionalističku i eksternalističku.

- a. *historijski (dijakronijski) karakter* Goldmanove teorije opravdanja. Tradicionalno dominantan epistemološki pristup problemu opravdanja bio je onaj sinkronijski, prema kojem opravdajni status vjerovanja u cijelosti ovisi o spoznavateljevim mentalnim (kognitivnim) stanjima u samom trenutku vjerovanja – npr. što sve on u tom trenutku može navesti kao razlog za dotično vjerovanje.⁸⁷ Sinkronijskog je karaktera primjerom kartezijanski fundacionalizam, također i koherentizam.⁸⁸ Goldmanova je teorija opravdanja bitno drukčija, upravo suprotna tim tradicionalno dominantnim teorijama, historijska, dijakronijska. Prema Goldmanovoj teoriji opravdajni status vjerovanja ovisi o njegovoj povijesti, o njegovu kauzalnom podrijetlu, koje može sezati i davno u prošlost (recimo, kad je riječ o memorijskim vjerovanjima).⁸⁹ U

⁸⁴ Str. 20.

⁸⁵ Str. 20.

⁸⁶ Str. 20.

⁸⁷ Str. 14. Goldman pritom rabi uglavnom termin *Current Time-Slice theories*, ali na str. 15 naziva te teorije i sinkronijskima (*synchronic*).

⁸⁸ Str. 14.

⁸⁹ Str. 14. Goldman pritom rabi uglavnom termine *Historical theories* i *Genetic theories*, ali na str. 15 rabi i termin *diachronic*.

skladu s tim Goldman svoju poziciju naziva historijskim relijabilizmom.⁹⁰ Pritom su, prema Goldmanu, donekle historijskom pristupu bliske Quineova i Popperova, Lockeova i Humeova teorija, možda i Hegelova te Deweyeva.⁹¹ Dobar primjer historijske teorije opravdanja Goldman nalazi u Platonovoj teoriji prisjećanja.⁹²

- b. *fundacionalistički karakter* Goldmanove teorije opravdanja. Svoju teoriju opravdanja Goldman smatra i fundacionalističkom teorijom, ali pritom ne propušta istaknuti bitnu njezinu razliku spram kartezijanskog fundacionalizma i drugih varijanti sinkronijskog fundacionalizma: Goldmanova je teorija opravdanja forma dijakronijskog fundacionalizma.⁹³
- c. *eksternalistički karakter* Goldmanove teorije opravdanja. Tradicionalne (sinkronijske) teorije opravdanja obično predmnijevaju da u slučaju opravdanog vjerovanja subjekt zna da je to vjerovanje opravdano i da on zna u čemu se točno sastoji to opravdanje, što točno pravda dotično njegovo vjerovanje, on je kadar navesti i objasniti čime je to njegovo vjerovanje opravdano.⁹⁴ Prema tradicionalnim teorijama opravdanje se sastoji u argumentima, razlozima koje u dotičnom trenutku subjekt može navesti u prilog svom vjerovanju.⁹⁵ Tome nasuprot, Goldmanova historijska teorija opravdanja drži nebitnim zna li subjekt (ili ne zna) u dotičnom trenutku da je njegovo vjerovanje opravdano, može li on (ili ne može) u tom trenutku navesti dovoljno dobre razloge u prilog svom vjerovanju, može li ga (ili ne može) u tom trenutku opravdati.⁹⁶ Bitno je, prema Goldmanovoj teoriji opravdanja, samo to da je dotično vjerovanje opravdano (nekim procesom ili svojstvima koja ga čine opravdanim).⁹⁷ Opravdanje ne implicira argument, razloge, niti bilo što drugo 'u posjedu' dotičnog subjekta.⁹⁸ Kao što može

⁹⁰ Str. 14.

⁹¹ Str. 14.

⁹² Str. 14.

⁹³ Str. 14-15.

⁹⁴ Str. 2, 15.

⁹⁵ Str. 2, 15.

⁹⁶ Str. 2, 15.

⁹⁷ Str. 2, 15.

⁹⁸ Str. 2, 15.

znati ako i ne zna da zna, tako subjekt može i opravdano vjerovati ako i ne zna da je njegovo vjerovanje opravdano.⁹⁹ Primjerom, kad je dokaz za neko vjerovanje izvorno poznat, ali u međuvremenu zaboravljen, dotično je vjerovanje i dalje opravdano, premda ga subjekt više ne uzmaže opravdati.¹⁰⁰ Ukratko, Goldmanova je historijska teorija opravdanja eksternalistička (premda sam Goldman u članku ne rabi taj termin), ona uz opravdajni status vjerovanja ne veže nikakvom nužnošću niti vjerovateljevo znanje o tom statusu niti njegovo opravdano vjerovanje o tom statusu.

Problemi, prigovori, primjedbe

U članku Goldman izlaže i neke probleme, prigovore i primjedbe vezane uz svoju teoriju opravdanja. Jedan smo takav prigovor već izložili (P1, prigovor raspoloživih kognitivnih procesa). Dodajemo ovdje još tri takva prigovora (P3-P5) i glavni problem Goldmanove teorije opravdanja, problem općenitosti (P2).

P2. *Problem općenitosti.* Glavnim problemom svoje teorije opravdanja Goldman drži tzv. problem općenitosti ili apstraktnosti.¹⁰¹ U ovom članku međutim on taj problem samo naznačuje, ne upuštajući se detaljnije u njegovu analizu. U pitanju je naime razina općenitosti na kojoj treba definirati kognitivne procese nastanka i daljnjeg očuvanja naših vjerovanja. O toj razini ovisit će i stupanj pouzdanosti tih procesa.¹⁰² Treba li primjerom kognitivni proces nastanka nekog vizualnog perceptivnog vjerovanja definirati (prilično široko) kao vizualni perceptivni proces ili možda (znatno uže) kao proces vizualnog percipiranja na danjem svjetlu iz blizine i u situaciji mirovanja (kako percipijenta tako i dotičnog objekta)? U potonjem će se slučaju dakako kognitivni proces nastanka dotičnog vjerovanja (definiran tako usko) pokazati znatno pouzdanijim nego u prvom slučaju (definiramo li ga veoma široko kao proces vizualne percepcije). Dapače, definiramo li kognitivni proces krajnje usko, specificiramo li ga do kraja,

⁹⁹ Str. 2, 15.

¹⁰⁰ Str. 2, 15.

¹⁰¹ Str. 12.

¹⁰² Str. 12.

pokazat će se on ili posve pouzdanim ili posve nepouzdanim, jer će ga tako usko definirana moći oprīmjeriti zapravo samo jedan jedini pojedinačni slučaj, koji će rezultirati dakako ili istinitim ili neistinitim vjerovanjem.¹⁰³ Gdje je dakle prava mjera općenitosti pri identifikaciji tipa kognitivnog procesa kojim nastaje ili po kojem i dalje opstaje neko vjerovanje? Kojim se kriterijima intuitivno ravnamo pri identifikaciji tog tipa? Kako ih eksplicirati? Na ta pitanja Goldman u ovom članku ne daje precizan odgovor, nego ih uglavnom samo sabire u formulaciju glavnog problema svoje teorije opravdanja, koji naziva problemom općenitosti ili apstraktnosti.

Budući da opravdanje traži u pouzdanom podrijetlu, prigovori Goldmanovoj teoriji opravdanja uglavnom udaraju ili na pitanje podrijetla (primjerice, prigovor introspekcije i neposrednog shvaćanja) ili na pitanje pouzdanosti (primjerice, prigovor dobrog demona).

P3. *Prigovor introspekcije* sastoji se u sljedećem: premda nemaju kauzalno podrijetlo, nastajući neposrednim, trenutačnim introspektivnim uvidom, introspektivna su vjerovanja opravdana – njihovo se opravdanje dakle ne može sastojati u njihovoj kauzalnoj povijesti, koju nemaju. Goldmanov je odgovor taj da introspekciju treba shvatiti zapravo kao formu retrospekcije i da u tom smislu introspektivna vjerovanja ipak imaju kauzalno podrijetlo, svoju kauzalnu povijest, koliko god kratku, koja ih pravda.¹⁰⁴

P4. *Prigovor neposrednog shvaćanja* elementarnih logičkih ili pojmovnih odnosa i jednostavnih logičkih istina sastoji se u sljedećem: premda nemaju kauzalno podrijetlo, nastajući neposrednim, trenutačnim shvaćanjem, intuiranjem, naša su vjerovanja o elementarnim logičkim ili pojmovnim odnosima i jednostavnim logičkim istinama opravdana – njihovo se opravdanje dakle sastoji u nečem drugom, a ne u njihovoj kauzalnoj povijesti, koju nemaju.¹⁰⁵ Goldmanov je odgovor taj da shvaćanje logičkih ili pojmovnih odnosa i jednostavnih logičkih istina zapravo jest kognitivni proces, što se odvija tijekom nekog vremena, premda veoma brz, tako da ne uzmažemo introspekcijom razlučiti pojedine njegove faze, pojedine mentalne operacije koje ga konstituiraju, ali one svejedno postoje i predstavljaju kauzalnu povijest

¹⁰³ Str. 12.

¹⁰⁴ Str. 16.

¹⁰⁵ Str. 16.

dotičnih intuitivnih vjerovanja, koja ih pravda.¹⁰⁶ (Slučaj intuitivnih vjerovanja o elementarnim logičkim ili pojmovnim odnosima i o jednostavnim logičkim istinama Goldman uspoređuje sa slučajevima tzv. *idiots savants*, koji također ne uzmažu izvijestiti o kompjutacijskim procesima, operacijama kojima se *de facto* služe.)¹⁰⁷

P5. *Prigovor dobrog demona* sastoji se u sljedećem: zamislimo svijet u kojem se vjerovanja proistekla iz želja (*wishful thinking*) uvijek iznova (gotovo beziznimno) pokazuju istinitima – recimo da kakav dobar demon gotovo uvijek u tom svijetu posloži stvari tako da se vjerovanja kauzalno utemeljena na željama pokazuju istinitima – u tom svijetu zasnivanje vjerovanja na željama bilo bi pouzdan kognitivni proces, koji bi u visokom postotku (gotovo uvijek) rezultirao istinitošću, slijedom čega bi, prema osnovnoj ideji Goldmanove teorije opravdanja, sama vjerovanja zasnovana na taj način, kauzalno utemeljena na željama, trebalo smatrati opravdanima, što prema Goldmanu zapravo nismo spremni učiniti – vjerovanja kauzalno utemeljena na željama jednostavno nismo voljni smatrati opravdanim vjerovanjima.¹⁰⁸

Goldman ističe nekoliko mogućih odgovora na prigovor dobrog demona. Sam nije siguran koji bi od tih odgovora bio najbolji. Čini se da naše intuicije ni u ovom slučaju nisu sasvim jasne.¹⁰⁹

Jedan odgovor na prigovor dobrog demona sastojao bi se u tom da jednostavno prihvatimo u tom mogućem svijetu vjerovanja kauzalno utemeljena na željama kao doista opravdana, koliko god nam to iz perspektive ovoga, aktualnoga svijeta (u kojem jesmo) izgledalo čudno.¹¹⁰

Ako pak ne želimo prihvatiti mogućnost da vjerovanja proistekla iz želja budu opravdana, ako dakle držimo da takva vjerovanja nikad, ni u kojem mogućem svijetu ne mogu biti opravdana, kakav god on bio, onda nam preostaju sljedeće dvije moguće strategije protiv prigovora dobrog demona.¹¹¹

¹⁰⁶ Str. 16.

¹⁰⁷ Str. 16.

¹⁰⁸ Str. 16.

¹⁰⁹ Str. 16-17.

¹¹⁰ Str. 16-17.

¹¹¹ Str. 17.

Prvo, pouzdanost kao kriterij opravdanja možemo ograničiti samo na nemanipulirane, prirodne okoline, u kojima dakle nema demona (ni dobrih ni zlih), da bi posložili stvari prema našim željama, odnosno protiv njih.¹¹² Pouzdanost procesa kojim vjerovanja nastaju i bivaju očuvana vrijedila bi dakle kao kriterij opravdanja tih vjerovanja samo u takvom, prirodnom, nemanipuliranom svijetu, ne i u svijetu kojim bi manipulirao kakav dobar ili zao manipulator.¹¹³ Nazovimo ovu strategiju *strategijom nemanipuliranog svijeta*.

Drugo, pouzdanost kao kriterij opravdanja možemo ograničiti samo na pouzdanost u ovom, aktualnom svijetu, u kojem jesmo, u tom smislu naime da opravdanim smatramo samo ona vjerovanja (iz bilo kojeg svijeta, aktualnog ili mogućeg) koja su nastala i traju temeljem procesa pouzdanih u ovom, aktualnom svijetu.¹¹⁴ Zasnivanje vjerovanja na željama, premda u svijetu dobrog demona pouzdan proces, ipak dakle ne bi (ni u tom svijetu) bilo valjan kriterij opravdanja, jednostavno zato što ono u ovom, aktualnom svijetu nije pouzdan proces nastanka i očuvanja vjerovanja.¹¹⁵ Nazovimo ovu strategiju *strategijom ovosvjetske pouzdanosti*.

Goldman ističe i problem u vezi s potonjom strategijom, strategijom ovosvjetske pouzdanosti. Što naime pokaže li se da ovaj, aktualni svijet, u kojem jesmo, zapravo jest svijet dobrog demona, samo što je taj demon dosad bio lijen, pa mi to nismo mogli znati, ali od ovog trenutka on počinje ustrajno slagati stvari tako da se vjerovanja proistekla iz želja pokažu uvijek ili gotovo uvijek istinitima? Dugoročno, zasnivanje vjerovanja na željama pokazalo bi se pod ovim pretpostavkama pouzdanim i u ovom, aktualnom svijetu, što bi trebalo značiti, prema strategiji ovosvjetske pouzdanosti, da su vjerovanja proistekla iz želja zapravo opravdana i u ovom, aktualnom svijetu, u kojem jesmo, kao i u bilo kojem drugom, mogućem svijetu.¹¹⁶

Među usputnim primjedbama što ih Goldman u članku mjestimice navodi ovom ili onom prigodom, sasvim šturo ili možda i u donekle razrađenijem obliku, istaknuli bismo sljedeće tri:

¹¹² Str. 17.

¹¹³ Str. 17.

¹¹⁴ Str. 17.

¹¹⁵ Str. 17.

¹¹⁶ Str. 17.

- a. svoju poziciju, historijski relijabilizam Goldman suprotstavlja jednoj drugoj mogućoj historijskoj, dijakronijskoj poziciji, koju naziva *terminalnim relijabilizmom* (*Terminal-Phase Reliabilism*). Prema terminalnom relijabilizmu opravdanje počinje zapravo tek prethodnim kognitivnim, doksastičkim stanjem dotičnog subjekta, bez obzira na cjelovitu povijest koja je do tog stanja dovela. Tako bi primjerice, prema terminalnom relijabilizmu, vjerovanje u zaključak valjanim (dakle, uvjetno pouzdanim) načinom zaključivanja izveden iz prethodnog skupa vjerovanja dotičnog subjekta (unutar kojega bi neka vjerovanja mogla biti i neopravdana) bilo opravdano bez obzira na kauzalnu povijest tog skupa (i pojedinih vjerovanja u njemu).¹¹⁷ Premda u pogledu opravdanja terminalni relijabilizam smatra intuitivno dovoljno uvjerljivim i u tom smislu prihvatljivim, Goldman ipak naglašava da takvo opravdanje nije tijesno povezano sa znanjem – za znanje naime, prema Goldmanu, nije dovoljno da završna faza procesa koji vodi do dotičnog vjerovanja bude valjana, (uvjetno) pouzdana, nego je za znanje potrebno da cijela povijest tog procesa bude valjana, (uvjetno) pouzdana.¹¹⁸
- b. na nekoliko mjesta Goldman eksplicira ukratko i (sljedeće) svoje stavove o *odnosu opravdanja prema znanju*:
- shvaćeno na način historijskog relijabilizma, opravdanje je tijesno povezano sa znanjem: ono je upravo nužan uvjet za znanje,¹¹⁹
 - shvaćeno pak u kartezijanskom smislu (kakvim ga je shvaćao i sam Goldman u nekim ranijim svojim člancima)¹²⁰ opravdanje nije nužan uvjet za znanje,¹²¹

¹¹⁷ Str. 15-16.

¹¹⁸ Str. 15-16.

¹¹⁹ Str. 1, 15.

¹²⁰ Te svoje članke sam Goldman navodi na str. 22: „A Causal Theory of Knowing“, *The Journal of Philosophy* 64, 12 (lipanj 22, 1967), str. 357-372; „Innate Knowledge“, u: S. P. Stich (ur.), *Innate Ideas*, Berkeley: University of California Press, 1975; „Discrimination and Perceptual Knowledge“, *The Journal of Philosophy* 73, 20 (studeni 18, 1976), str. 771-791. [Prvi ovdje navedeni članak preveo je na hrvatski jezik Zvonimir Čuljak pod naslovom „Kauzalna teorija znanja“ u: Čuljak, Zvonimir (ur.), *Vjerovanje, opravdanje i znanje*, Ibis grafika, Zagreb, 2003., str. 79-92.] [Treći ovdje navedeni članak prevela je na hrvatski jezik Vanda Božičević pod naslovom „Razlučivanje i zamjedbeno znanje“ u: Nenad Mišćević i Snježana Prijić (ur.), *Filozofija psihologije*, Hrvatski kulturni dom, Rijeka, 1993, str. 74-91.]

¹²¹ Str. 1, 15, 22.

· premda (shvaćeno na način historijskog relijabilizma) opravdanje doista jest nužan uvjet za znanje, opravdano vjerovanje dakako može, ali i ne mora biti znanje – neznanjem ga možda čini njegova neistinitost, dapače, čak ako je i istinito, neznanjem ga mogu učiniti kakvi gettierovski razlozi.¹²²

c. Goldman ističe i razliku između dvaju načina na koje govorimo o opravdanju, *ex post*, kad dotično vjerovanje aktualno (već) postoji, pa se pitamo je li opravdano, i *ex ante*, kad ono (još uvijek) ne postoji (aktualno), nego je tek moguće, ili nam možda i nije bitno postoji li ono ili ne postoji, te nas zanima zapravo bi li ono bilo opravdano, da postoji, odnosno je li ono opravdano, ako postoji. Primjerom, kad nekome tko dvoji u pogledu nekog suda *p* kažemo da bi njegovo vjerovanje u taj sud bilo opravdano – tog vjerovanja još uvijek nema, dotični subjekt još uvijek dvoji, ali da postoji, to bi vjerovanje bilo opravdano – radi se dakle o njegovu *ex ante* opravdanju.¹²³ Definicije D5-D7 odnose se isključivo na *ex post* opravdanje. Goldman međutim na samom kraju svog članka daje i definiciju *ex ante* opravdanja i time zapravo kompletira nacrt, skicu svoje teorije epistemičkog opravdanja.¹²⁴ Goldmanova je definicija *ex ante* opravdanja sljedeća:

D8. Vjerovanje je unaprijed (*ex ante*) opravdano ako dotični subjekt u dotičnom trenutku ima na raspolaganju pouzdan vjerotvorni (*belief-forming*) proces takav da bi primjena tog procesa na sveukupno kognitivno stanje tog subjekta u tom trenutku ne samo rezultirala tim vjerovanjem nego bi ga ujedno i učinila *ex post* opravdanim – pri čemu sveukupno kognitivno stanje tog subjekta u tom trenutku mora imati primjereno kauzalno podrijetlo.

Zaključak

Bit će dovoljno u ovom zaključku tri Goldmanove definicije *ex post* epistemičkog opravdanja (D5-D7) sabrati u jednu, jedinstvenu njegovu definiciju *ex post* epistemičkog opravdanja, što on sam u

¹²² Str. 15.

¹²³ Str. 20-22.

¹²⁴ Str. 20-22.

članku nije učinio. Ta bi cjelovita i jedinstvena njegova definicija *ex post* epistemičkog opravdanja bila sljedeća:

D9. Vjerovanje je *ex post* epistemički opravdano ako je

- kauzalno utemeljeno na pouzdanom kognitivnom procesu,¹²⁵
 - bilo doksastički neovisnu i pritom bezuvjetno pouzdanu,
 - bilo doksastički ovisnu i pritom uvjetno pouzdanu (pri čemu vjerovanja kojima taj doksastički ovisan proces počinje moraju biti i sama opravdana),
- pod uvjetom da dotičnom subjektu u dotično vrijeme ne stoji na raspolaganju nikakav drugi pouzdan kognitivni proces koji bi upotrijebljen rezultirao suzdržavanjem, odustajanjem od dotičnog vjerovanja,
- pri čemu se pouzdanost kognitivnog procesa sastoji u dovoljno visokom postotku istinitih vjerovanja kojima on rezultira.

Skupa s definicijom *ex ante* epistemičkog opravdanja (D8), ova definicija (D9) predstavlja cjelovit nacrt (skicu) Goldmanove teorije epistemičkog opravdanja, što je i bio osnovni Goldmanov cilj izrijekom definiran na samom početku članka.

Bibliografski dodatak

Ovaj Bibliografski dodatak sadrži popis izdanja u kojima je Goldmanov članak („What is Justified Belief?“) pretiskan i oslanja se gotovo u cijelosti na podatke s Goldmanovih mrežnih stranica (preuzeto 7. lipnja 2011):

<http://fas-philosophy.rutgers.edu/goldman/Publications.pdf>

Uz neke sitne izmjene, iznimku čine samo podaci o hrvatskom prijevodu.

Kornblith, Hilary, ur., *Naturalizing Epistemology*, MIT Press (1985).

Moser, Paul K., ur., *Empirical Knowledge*, Rowman and Allanheld (1986).

¹²⁵ Ili na nekom skupu pouzdanih kognitivnih procesa.

- Goodman, Michael F., i Snyder, Robert Alan, ur., *Contemporary Readings in Epistemology*, Prentice Hall (1993).
- Pojman, Louis P., ur., *The Theory of Knowledge*, Wadsworth Publishing Co. (1992).
- Goldman, Alvin I., *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, MIT Press (1992).
- Lucey, Kenneth G., ur., *On Knowing and the Known: Introductory Readings in Epistemology*, Prometheus (1996).
- Alcoff, Linda Martin, ur., *Epistemology: The Big Questions*, Blackwell (1998).
- Crumley, Jack S., ur., *Readings in Epistemology*, Mayfield (1998).
- Sosa, Ernest, i Kim, Jaegwon, ur., *Epistemology: An Anthology*, Blackwell (2000).
- Luper, ur., *Epistemology*, Longmans (2003).
- Čuljak, Zvonimir (ur.), *Vjerovanje, opravdanje i znanje*, Ibis grafika, Zagreb, 2003. [Prijevod na hrvatski jezik. Preveo: Zvonimir Čuljak.]
- Cahn, Steven M., Eckert, Maureen, i Buckley, Robert, ur. *Knowledge and Reality: Classic and Contemporary Readings*, Prentice-Hall (2004).
- Dutant, J., i Engel, P., ur., *Philosophie de la Connaissance*, J. Vrin (2005). [Prijevod na francuski jezik.]
- Pautz, A., i Tye, M., ur., *Perception*, MIT Press (u tisku).
- E. Sosa, J. Kim, J. Fantl i M. McGrath, ur., *Epistemology: An Anthology*, 2. izd., Blackwell (2008).
- Pritchard, D., i Neta, R., ur., *Arguing about Knowledge*, Routledge (2008).

BonJourova kritika eksternalizma

Dario Škarica, Ljudevit Hanžek

Laurence Bonjour, „Externalist Theories of Empirical Knowledge“, u: P. A. French, T. E. Uehling Jr. i H. K. Wettstein, ur., *Midwest Studies in Philosophy 5: Studies in Epistemology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980, str. 53-73

U ovom smo tekstu usredotočeni na četiri glavna Bonjourova primjera protiv eksternalizma (*Samantha, Casper, Maud i Norman*), izložena u njegovu članku „Externalist Theories of Empirical Knowledge“.¹²⁶ Bonjourova kritika eksternalizma, izvedena kroz ta četiri primjera, po svome karakteru nije imanentna kritika. Pozicija s koje Bonjour kritizira eksternalizam tradicionalna je pozicija, koju eksternalisti ne prihvataju. (Naglašava to i sam Bonjour na str. 181 i 192.) Utoliko je potrebno u prikazu Bonjourove kritike eksternalizma izložiti najprije njegovu poziciju, njegovo shvaćanje epistemičkog opravdanja, sasvim ukratko, u osnovnim crtama, kao poziciju iz koje ta kritika slijedi, proistječe. K tome, Bonjourova je kritika eksternalizma ograničena na empirijska vjerovanja i znanja i smještena u kontekst problema epistemičkog regresa, u tom pak kontekstu eksternalizam se javlja kao varijanta fundacionalizma. (178) Treba zato u prikazu četiriju glavnih Bonjourovih primjera protiv eksternalizma izložiti – uz njegov pojam opravdanja – još i problem epistemičkog regresa, potom fundacionalističko rješenje tog problema i u okviru tog rješenja eksternalizam, odnosno eksternalistički fundacionalizam, te na koncu samu Bonjourovu kritiku eksternalizma (sama četiri njegova primjera protiv eksternalizma).

¹²⁶ Članak citiramo prema: Bonjour, Laurence, „Externalist theories of empirical knowledge“, u: Sven Bernecker i Fred Dretske (ur.), *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, New York: Oxford University Press, 2000, str. 178-198.

BonJourov pojam opravdanja

U članku je, naravno, riječ o epistemičkom opravdanju. Pod epistemičkim opravdanjem Bonjour razumije opravdanje s obzirom na epistemički cilj istinitosti, nasuprot primjerice moralnom opravdanju (s obzirom na dobro) ili pragmatičkom opravdanju (s obzirom na korist) itd. (179-180) U epistemičkom smislu vjerovanje je, prema Bonjouru, opravdano ovisno o razlozima u prilog njegovoj istinitosti, jesu li dostatni ili nedostatni. (180)

Pritom Bonjour drži pojam epistemičkog opravdanja *normativnim* pojmom, vežući uza nj epistemičku *dužnost, obvezu* da istinita (ili vjerojatno istinita) vjerovanja prihvatimo i da neistinita (ili vjerojatno neistinita) vjerovanja odbacimo, kao i epistemičku *odgovornost*, u tom smislu da bi bilo epistemički *neodgovorno* odbaciti neko po svoj prilici istinito vjerovanje i prihvatiti neko po svoj prilici neistinito vjerovanje. (180)

BonJourovo je shvaćanje epistemičkog opravdanja tradicionalno, kartezijansko, internalističko. Središnje mjesto u tom shvaćanju pripada pojmu *razloga* dostupna svijesti dotičnog subjekta. Vjerovanje je opravdano ako je *razložno, racionalno*, tj. ako su dotičnom subjektu (njegovoj svijesti) u danom trenutku dostupni dovoljno dobri razlozi u prilog tom vjerovanju. Vjerovanje je neopravdano ako je *iracionalno*, bilo u tom smislu da je *bezrazložno* (tako da dotični subjekt u danom trenutku ne raspolaže u svom umu dovoljno dobrim razlozima njemu u prilog), bilo u tom smislu da je *proturazložno* (tako da dotični subjekt u danom trenutku raspolaže u svom umu dovoljno ozbiljnim razlozima protiv njega). (185)

Problem epistemičkog regresa

Uzmimo neko (bilo koje!) vjerovanje – nazovimo ga v_1 – i pokušajmo ga opravdati nekim drugim vjerovanjima – nazovimo ih v_2 . Primijetimo da vjerovanje v_1 ne može biti opravdano vjerovanjima v_2 , ako su sama vjerovanja v_2 neopravdana. Potrebno je dakle u nekim trećim vjerovanjima (v_3) naći razlog kojim pravdamo v_2 , da bi tako opravdanim v_2 moglo biti opravdano i samo v_1 . No ni v_3 neće moći opravdati v_2 , ako nije i samo opravdano nekim četvrtim vjerovanjima (v_4), koja opet neće moći opravdati v_3 , ako nisu i sama opravdana nekim petim vjerovanjima (v_5) i tako u beskraj, što znači da je opravdanje bilo kojeg (!) našeg vjerovanja (v_1) zapravo beskonačan, nedovršiv posao. Drugim

riječima, opravdanih vjerovanja nema, niti bi ih moglo biti, slijedom čega nema ni znanja (kao *opravdana* istinita vjerovanja),¹²⁷ niti bi ga moglo biti.¹²⁸

Problem epistemičkog regresa sugerira skepticizam: proces epistemičkog opravdanja beskonačan je, nedovršiv, što znači da konačnog, dovršenog epistemičkog opravdanja nema, niti bi ga moglo biti, o kojem god da je vjerovanju riječ, slijedom čega nema ni znanja, niti bi ga moglo biti. (178-179)

Fundacionalizam

Fundacionalizam je tradicionalno najrašireniji odgovor na problem epistemičkog regresa. Prema fundacionalistima, proces epistemičkog opravdanja ne ide u beskraj, nego završava temeljnim vjerovanjima. Temeljna su vjerovanja pritom po definiciji opravdana nečim drugim, a ne vjerovanjem ili vjerovanjima – dakle, nečim što nije vjerovanje, npr. intuicijom, neposrednim shvaćanjem, percepcijom, introspekcijom itd. Na temeljnim se vjerovanjima, prema fundacionalizmu, osniva (u konačnici) opravdanje svih drugih (opravdanih) vjerovanja. Fundacionalisti dakle problem epistemičkog regresa rješavaju u biti tako da uz *inferencijsko* opravdanje (nekim drugim vjerovanjem ili skupom vjerovanja) uvode još i *neinferencijsko* opravdanje (nečim drugim, intuicijom, neposrednim shvaćanjem, percepcijom, introspekcijom itd., a ne vjerovanjem ili skupom vjerovanja). (179, 185)

Glavni je problem fundacionalizma (kako tradicionalnog, internalističkog, tako i novijeg, eksternalističkog) pitanje same mogućnosti neinferencijskog opravdanja: je li vjerovanje moguće opravdati drukčije do nekim drugim vjerovanjem (ili vjerovanjima)? Tradicionalni se fundacionalizam tako suočava s pitanjem je li moguće neko (bilo koje) vjerovanje opravdati pukom intuicijom, percepcijom, introspekcijom, neposrednim shvaćanjem itd. (179), o čemu BonJour raspravlja u svome članku „Can Empirical Knowledge Have a Foundation?“, *American Philosophical*

¹²⁷ Znanje tradicionalno definiramo kao opravdano istinito vjerovanje i u tom smislu ako je nemoguće opravdano vjerovanje, onda je nemoguće i znanje. No, kako ističe sam BonJour (179), većina novijih definicija znanja, potaknutih Gettierovim problemom, također smatra opravdanje nužnim za znanje, tako da i za te definicije znanja problem epistemičkog regresa, osim što se (izravno) odnosi na opravdanje, posredno se odnosi i na znanje.

¹²⁸ Problem epistemičkog regresa BonJour izlaže na str. 178-179.

Quarterly 15 (1978) 1-13. U ovom pak članku – „Externalist Theories of Empirical Knowledge“ (1980) – posvećuje se kritici eksternalističkog, a ne tradicionalnog, internalističkog fundacionalizma.

Eksternalizam i eksternalistički fundacionalizam

Više je međusobno različitih formulacija eksternalizma. Bonjour se u ovom članku usredotočuje na Armstrongovu formulaciju, tj. na Armstrongov tzv. termometarski model neinferencijskog znanja: kao što razina žive u termometru, pod pretpostavkom da je ispravan, slijedom određenog prirodnog zakona pokazuje točnu temperaturu, tako i neka vjerovanja (nekog epistemičkog subjekta) slijedom nekog prirodnog zakona sigurno odgovaraju dotičnoj stvarnosti – ta su vjerovanja znanja. U pogledu tih vjerovanja dotični je epistemički subjekt zapravo pouzdan kognitivni instrument. (183)¹²⁹

Prema eksternalizmu, kako ga razmatra Bonjour, u armstrongovskom duhu, vjerovanje je opravdano ako i samo ako je ono objektivno siguran ili barem veoma pouzdan znak dotične stvarnosti, tj. ako postoji prirodni zakon slijedom kojeg nekim nizom prirodnih, kauzalnih mehanizama u dotičnim okolnostima dotični subjekt uvijek ili gotovo uvijek stječe istinita vjerovanja, pri čemu o tome svemu on ništa ne mora znati (niti to da takav prirodni zakon postoji, niti to da je njegovo vjerovanje nastalo upravo slijedom takva prirodnog zakona i niza prirodnih mehanizama, niti to da je ono siguran ili barem veoma pouzdan znak dotične stvarnosti, dotičnog stanja stvari). Bitno je samo to da taj zakon postoji i da on u dotičnim okolnostima rezultira u dotičnom subjektu uvijek ili gotovo uvijek istinitim vjerovanjima, tj. bitno je samo to da takva kauzalna, nomološka veza između subjekta (njegova vjerovanja) i dotične stvarnosti doista postoji i već samim tim dotično je vjerovanje opravdano, bez obzira što o tome svemu zna dotični subjekt (i da li uopće išta). Drugim riječima, faktor koji neko vjerovanje čini opravdanim (dotični prirodni zakon, nomološka veza), kao i sama činjenica opravdanosti tog vjerovanja tim faktorom, mogu bez

¹²⁹ Termometarski model neinferencijskog znanja Armstrong izlaže u svojoj knjizi *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973. Treba pritom istaknuti da je u Bonjourovu članku ipak riječ o donekle modificiranom Armstrongovu eksternalizmu (što ističe i sam Bonjour, na str. 182). U Armstronga se naime radi o eksternalističkoj teoriji znanja, dok je Bonjour usredotočen u prvom redu na opravdanje. U tom smislu govorimo u daljnjem tekstu o *armstrongovskoj* eksternalističkoj definiciji opravdanja.

problema biti dotičnom subjektu posve nepoznati, u epistemičkom smislu eksterni, s onu stranu (izvan) njegova epistemičkog dosega. U tom smislu govorimo o *objektivno* sigurnoj ili barem veoma pouzdanoj istinitosti dotičnog vjerovanja i o njemu samu (dotičnom vjerovanju) kao o *objektivno* sigurnu ili barem veoma pouzdanu znaku dotične stvarnosti. Također, vrijedi primijetiti da je u eksternalističkom shvaćanju opravdanja naglasak na *kauzalno-nomološkom* podrijetlu dotičnog vjerovanja, koje ga čini objektivno sigurnim ili barem veoma pouzdanim znakom dotične stvarnosti, bez obzira na *logičke* njegove veze s drugim vjerovanjima dotičnog subjekta, tj. bez obzira na moguće *razloge* koji bi mu išli u prilog – eksternalistički pojam opravdanja bitno je drukčiji od tradicionalnog, internalističkog, kartezijskog pojma opravdanja, prema kojem su u prvom planu upravo razlozi, kojih je subjekt svjestan (ili ih barem bez problema može dozvati u svijest) te ih u tom smislu može i navesti u prilog dotičnome svome vjerovanju. (180-185)

Eksternalistički fundacionalizam, kako ga shvaća Bonjour, u armstrongovskom duhu, pozicija je prema kojoj su temeljna vjerovanja opravdana činjenicom da su 'termometarski' siguran ili barem veoma pouzdan znak dotične stvarnosti – 'termometarski': dakle ne zahvaljujući svojim logičkim vezama s drugim vjerovanjima dotičnog subjekta, inferencijski, nego zahvaljujući svome kauzalno-nomološkom podrijetlu, neinferencijski – pri čemu je sasvim irelevantno zna li dotični subjekt ili ne zna za tu činjenicu (da su ta njegova vjerovanja, zahvaljujući svome kauzalno-nomološkom podrijetlu, siguran ili barem veoma pouzdan znak dotične stvarnosti). (180-181)

Glavni je problem eksternalističkog fundacionalizma – prema Bonjouru – zapravo glavni problem eksternalizma uopće: naime, je li moguće opravdati neko (bilo koje) vjerovanje pukom činjenicom njegova kauzalno-nomološki pouzdana podrijetla, tj. pukom činjenicom njegove objektivno sigurne ili veoma pouzdane istinitosti. Bonjourova kritika eksternalističkog fundacionalizma u tom je smislu zapravo njegova kritika eksternalizma uopće.

Bonjourova kritika eksternalizma

U svojim primjerima protiv eksternalizma (samim time i protiv eksternalističkog fundacionalizma) Bonjour objektivno sigurnu ili gotovo sigurnu, veoma pouzdanu istinitost dotičnog vjerovanja kombinira s razlozima koji dotičnom subjektu stoje na raspolaganju, slijedom kojih to vjerovanje biva razložno ili proturazložno i bez kojih ono biva bezrazložno. Pritom je objektivno sigurna ili

veoma pouzdana istinitost dotičnog vjerovanja neovisna o tim razlozima: vjerovanje može biti objektivno siguran ili veoma pouzdan znak dotične stvarnosti ako subjekt i ne zna ni za kakav razlog njemu u prilog ili ako zna samo za razloge protiv njega. Objektivno sigurna ili veoma pouzdana istinitost nekog vjerovanja dopušta dakle i razložnost i bezrazložnost i proturazložnost. Budući da se prema eksternalizmu epistemičko opravdanje sastoji u objektivno sigurnoj ili veoma pouzdanoj istinitosti, bez obzira na eventualne razloge koje bi dotični subjekt mogao navesti u prilog svom vjerovanju, slijedi da – prema eksternalizmu – bez problema i bezrazložna i proturazložna vjerovanja mogu biti epistemički opravdana, ako su samo objektivno sigurna ili pouzdana, tj. ako su samo objektivno siguran ili veoma pouzdan znak dotične stvarnosti. Ta nam je konzekvencija međutim – kako ističe Bonjour – intuitivno neprihvatljiva: bezrazložna i proturazložna vjerovanja doživljavamo kao epistemički iracionalna, neodgovorna i neopravdana. (185)

Ovaj način argumentiranja protiv eksternalizma Bonjour razvija kroz četiri primjera: *Samantha*, *Casper*, *Maud* i *Norman*.

Samantha vjeruje da je vidovita, premda nema nikakva razloga ni za ni protiv tog svog vjerovanja. Njezino je vjerovanje dakle *bezrazložno*. Samantha također vjeruje da je Predsjednik u New Yorku, premda nema nikakva razloga u prilog tom svome vjerovanju, nego se (*bezrazložno*) poziva na navodnu svoju vidovitost. Dapače, Samantha je svjesna niza razloga protiv tog svog vjerovanja (da je Predsjednik u New Yorku): svi mediji naime izvještavaju da je Predsjednik u Washingtonu, Samantha je pak te izvještaje pročitala, čula ili vidjela. Njezino vjerovanje dakle ne samo da je bezrazložno nego i *proturazložno*. U stvarnosti međutim Predsjednik doista jest u New Yorku (medijski su izvještaji neistiniti, medije i sveukupnu javnost obmanjuju obavještajne službe, doznajući da se sprema atentat na Predsjednika). U stvarnosti također Samantha doista jest vidovita: njezina se vidovitost sastoji u tome da postoji prirodni zakon slijedom kojeg nekim nizom kauzalnih mehanizama u dotičnim okolnostima Samantha uvijek ili gotovo uvijek stekne istinito vjerovanje. Njezino vjerovanje da je Predsjednik u New Yorku, stečeno tim kauzalno-nomološki pouzdanim procesom njezine vidovitosti, objektivno je dakle siguran ili barem veoma pouzdan znak stvarne Predsjednikove lokacije. Drugim riječima, armstrongovski je uvjet ispunjen i, u skladu s tim, Samanthino bi vjerovanje trebalo biti opravdano. Intuitivno međutim to vjerovanje – kako ističe Bonjour – ne uzmažemo smatrati opravdanim, jer je ne samo bezrazložno nego i proturazložno i stoga u epistemičkom smislu *neodgovorno*, *iracionalno*. Bonjour zato predlaže armstrongovski eksternalističku definiciju opravdanja dopuniti na sljedeći način: vjerovanje je opravdano ako i samo

ako je ono objektivno siguran ili barem veoma pouzdan znak dotične stvarnosti, pod uvjetom da dotični subjekt nema ozbiljna razloga sumnjati u njegovu istinitost.¹³⁰

Casper vjeruje da je vidovit, premda nema nikakva razloga u prilog tom svome vjerovanju. Naprotiv, zna za mnoge razloge protiv njega: dosadašnja njegova viđenja pokazala su se naime redom pogrešna. Njegovo je vjerovanje dakle *proturazložno*. Casper također vjeruje da je Predsjednik u New Yorku, premda nema nikakva izravna razloga ni za ni protiv tog svog vjerovanja, nego se poziva na *proturazložno* svoje vjerovanje da je vidovit. U stvarnosti međutim Predsjednik doista jest u New Yorku i Casper doista jest vidovit u nekim točno određenim uvjetima, okolnostima: ti su uvjeti ispunjeni u aktualnom slučaju (rezultirajući istinitim Casperovim vjerovanjem da je Predsjednik u New Yorku), u dosadašnjim pak slučajevima nisu bili ispunjeni (te su se Casperova viđenja pokazala neistinitima). Casperova se vidovitost pritom sastoji u tome da postoji prirodni zakon slijedom kojeg nekim nizom kauzalnih mehanizama u dotičnim uvjetima, okolnostima Casper uvijek ili gotovo uvijek stekne istinito vjerovanje. Njegovo vjerovanje da je Predsjednik u New Yorku, stečeno tim kauzalno-nomološki pouzdanim procesom njegove vidovitosti, objektivno je dakle siguran ili barem veoma pouzdan znak stvarne Predsjednikove lokacije. Drugim riječima, armstrongovski je uvjet ispunjen i, u skladu s tim, Casperovo bi vjerovanje trebalo biti opravdano. Intuitivno međutim to vjerovanje – kako ističe BonJour – ne uzmažemo smatrati opravdanim, jer se temelji na *proturazložnom* Casperovu vjerovanju u vlastitu vidovitost, svjesno ignorirajući mnoge razloge protiv te vidovitosti, te je stoga ono u epistemičkom smislu *neodgovorno, iracionalno*, a ne opravdano.¹³¹

Maud vjeruje da je vidovita, premda nema nikakva razloga u prilog tom svome vjerovanju. Naprotiv, ona zna za mnoge uvjerljive razloge protiv vidovitosti uopće (bilo čije, pa tako i svoje). Njezino je vjerovanje dakle *proturazložno*. Maud također vjeruje da je Predsjednik u New Yorku, premda nema nikakva izravna razloga ni za ni protiv tog svog vjerovanja, nego se poziva na *proturazložno* svoje vjerovanje da je vidovita. U stvarnosti međutim Predsjednik doista jest u New Yorku i Maud doista jest vidovita. Njezina se vidovitost sastoji u tome da postoji prirodni zakon slijedom kojeg nekim nizom kauzalnih mehanizama u dotičnim okolnostima Maud uvijek ili gotovo uvijek stekne istinito vjerovanje. Njezino vjerovanje da je Predsjednik u New Yorku, stečeno tim

¹³⁰ Ovaj primjer (*Samantha*) BonJour izlaže na str. 185-186.

¹³¹ Ovaj primjer (*Casper*) BonJour izlaže na str. 186-187.

kauzalno-nomološki pouzdanim procesom njezine vidovitosti, objektivno je dakle siguran ili barem veoma pouzdan znak stvarne Predsjednikove lokacije. Drugim riječima, armstrongovski je uvjet ispunjen i, u skladu s tim, dotično bi vjerovanje trebalo biti opravdano. Intuitivno međutim to vjerovanje – kako ističe Bonjour – ne uzmažemo smatrati opravdanim, jer se temelji na *proturazložnom* vjerovanju u vlastitu vidovitost, svjesno ignorirajući mnoge uvjerljive razloge protiv vidovitosti uopće, te je stoga ono u epistemičkom pogledu *neodgovorno*, *iracionalno*, a ne opravdano.¹³²

Potaknut posljednjim dvama primjerima (*Casper* i *Maud*) Bonjour predlaže daljnju modifikaciju armstrongovske eksternalističke definicije opravdanja: vjerovanje je opravdano ako i samo ako je ono objektivno siguran ili barem veoma pouzdan znak dotične stvarnosti, pod uvjetom da dotični subjekt nema ozbiljna razloga sumnjati niti u njegovu istinitost niti u kauzalno-nomološki pouzdan proces koji to vjerovanje čini objektivno sigurnim, odnosno veoma pouzdanim znakom dotične stvarnosti. (187) Razlučimo u ovoj definiciji opravdanja dva osnovna uvjeta: prvo, armstrongovski eksternalistički *uvjet pouzdanog podrijetla* (koje čini dotično vjerovanje objektivno sigurnim ili barem veoma pouzdanim znakom dotične stvarnosti) i, drugo, po svome karakteru izrazito internalistički *uvjet proturazložnosti* (prema kojem vjerovanje ne može biti opravdano ako subjekt raspoláže u svome umu dovoljno ozbiljnim razlozima protiv njega).

Norman vjeruje da je Predsjednik u New Yorku, premda nema nikakva izravna razloga ni za ni protiv tog svog vjerovanja. K tome, Norman ne zna ni za kakav razlog za ili protiv vlastite vidovitosti, niti pak za kakav razlog za ili protiv vidovitosti uopće. Njegovo vjerovanje da je Predsjednik u New Yorku, premda dakle nije proturazložno, pokazuje se ipak u epistemičkom pogledu posve *bezrazložno*, slijepo: Norman ga naime ne može opravdati ni izravno (percepcijom, svjedočanstvom medija itd.) ni neizravno (eventualnom svojom vidovitošću). Pritom Predsjednik doista jest u New Yorku i Norman zapravo jest vidovit. Njegova se vidovitost sastoji u tome da postoji prirodni zakon slijedom kojeg nekim nizom kauzalnih mehanizama u određenim okolnostima Norman uvijek ili gotovo uvijek stekne istinito vjerovanje. Njegovo vjerovanje da je Predsjednik u New Yorku, stečeno tim kauzalno-nomološki pouzdanim procesom njegove vidovitosti, objektivno je dakle siguran ili barem veoma pouzdan znak stvarne Predsjednikove lokacije. Drugim riječima, armstrongovski je uvjet ispunjen i, u skladu s tim, dotično bi vjerovanje trebalo biti opravdano. Intuitivno međutim to

¹³² Ovaj primjer (*Maud*) Bonjour izlaže na str. 187.

vjerovanje – kako ističe Bonjour – ne uzmažemo smatrati opravdanim, jer je posve *bezrazložno*, slijepo, i stoga u epistemičkom pogledu *neodgovorno, iracionalno*, a ne opravdano.¹³³

Vrijedi primijetiti da je *Norman* bitno drukčiji primjer od *Samanthe*, *Caspera* i *Maud*. Naime *Samantha*, *Casper* i *Maud* pokazuju da pouzdano podrijetlo ne može učiniti vjerovanje opravdanim ako postoje razlozi protiv tog vjerovanja, bilo izravni (*Samantha*), bilo neizravni (*Casper* i *Maud*). Ti primjeri dakle pokazuju da armstrongovsku eksternalističku definiciju opravdanja treba dopuniti uvjetom proturazložnosti. *Norman* međutim pokazuje da pouzdano podrijetlo ne može učiniti vjerovanje opravdanim čak ni kada nema nikakvih razloga protiv tog vjerovanja, niti izravnih, niti neizravnih. Prirodno se pritom nameće pitanje kad onda pouzdano podrijetlo čini neko vjerovanje opravdanim i da li uopće ikad? *Norman* dakle dovodi u pitanje samu osnovnu ideju armstrongovske eksternalističke definicije opravdanja: ako pouzdano podrijetlo ne može učiniti neko vjerovanje opravdanim čak ni kad nema nikakvih razloga protiv tog vjerovanja, onda se čini da epistemičko opravdanje zapravo i ne ovisi o pouzdanom podrijetlu. Drugim riječima, armstrongovsku eksternalističku poziciju više ne možemo spasiti (kakvom dopunom, kakvim novim uvjetom), nego je moramo napustiti. (187-188)

Vrijedi na koncu istaknuti i to da u svojoj analizi *Normana* Bonjour posebno ističe važnost subjektivne perspektive, koju u epistemičkom pogledu čine upravo razlozi u danom trenutku dostupni svijesti dotičnog subjekta. Kad bi naime Norman znao da je vidovit (u smislu kauzalno-nomološki pouzdana procesa što u visokom postotku rezultira istinitim vjerovanjima) i kad bi on znao da je dotično njegovo vjerovanje nastalo upravo takvim kauzalno-nomološki pouzdanim procesom njegove vidovitosti, raspolagao bi dovoljno ozbiljnim razlogom u prilog tom svome vjerovanju te bi ono u tom smislu bilo opravdano, što znači da u epistemičkom pogledu zapravo nije bitna *objektivna* činjenica pouzdanog podrijetla dotičnog vjerovanja, nego je bitno zna li subjekt za tu činjenicu ili ne zna, bitna je njegova *subjektivna* situacija: raspolaže li on ili ne raspolaže tom činjenicom kao mogućim argumentom, razlogom u prilog tom svome vjerovanju. U skladu s tim, Bonjour upravo u sustavnom ignoriranju važnosti subjektivne perspektive (kad je riječ o epistemičkom opravdanju) prepoznaje temeljni intuitivni problem eksternalizma. (189-190, 191-192)

¹³³ Ovaj primjer (*Norman*) Bonjour izlaže i o njemu detaljno raspravlja na str. 187-192.

Literatura

- Armstrong, D. M. (1973). *Belief, Truth and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Izvaci: Armstrong, D. M. (2000). „The thermometer-model of knowledge.“ U S. Bernecker i F. Dretske (ur.), *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology* (str. 72-85). New York: Oxford University Press.
- BonJour, L. (1978). „Can Empirical Knowledge Have a Foundation?“, *American Philosophical Quarterly* 15, str. 1-13.
- BonJour, L. (1980). „Externalist Theories of Empirical Knowledge“. U P. A. French, T. E. Uehling i H. K. Wettstein (ur.), *Midwest Studies in Philosophy 5: Studies in Epistemology* (str. 53-73). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pretisak: BonJour, L. (2000). „Externalist theories of empirical knowledge“. U S. Bernecker i F. Dretske (ur.), *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology* (str. 178-198). New York: Oxford University Press.

Foleyeva kritika relijabilizma

Ljudevit Hanžek

Richard Foley, "What's Wrong With Reliabilism?", *The Monist* 68 (1985), str. 188-202.¹³⁴

Richard Foley u radu "What's Wrong With Reliabilism" (Foley 2000) donosi argument protiv *relijabilizma* u epistemologiji. Relijabilizam je teorija opravdanja/znanja prema kojoj je neko vjerovanje opravdano ili je primjer znanja samo ako je proizvod *pouzdanog* kognitivnog procesa, a pouzdan je kognitivni proces onaj koji uglavnom proizvodi istinita vjerovanja.

Poziciju koja se inače naziva relijabilizam u pogledu opravdanja Foley definira kao tezu da između epistemičke racionalnosti i istine postoji važna veza, tj. *konceptualna veza* (Foley 2000, 166).¹³⁵ Relijabilistička bi bila svaka teorija koja implicira da je u nečijem skupu racionalnih vjerovanja više onih koja su istinita nego onih koja su neistinita. Preciznije, relijabilizam je teorija koja tvrdi da je nužan uvjet za racionalnost vjerovanja to da je ono proizvod pouzdanog kognitivnog procesa.¹³⁶ To

¹³⁴ Članak citiram prema: Foley, Richard (2000) "What's Wrong With Reliabilism?" u: *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, (ur.) Bernecker i Dretske, Oxford University Press, New York, pp. 166-177.

¹³⁵ Inače, Foley koristi termin *racionalno* za onu osobinu vjerovanja koja se u standardnoj epistemološkoj literaturi naziva opravdanjem.

¹³⁶ Zapravo je relijabilizam u Folejevom shvaćanju skromnija teorija, koja tvrdi samo da je racionalnost vjerovanja pouzdan (ali pogrešiv) indikator njegove istinitosti (Foley 2000, 167). Teza da racionalno vjerovanje treba biti proizvedeno pouzdanim kognitivnim procesom nešto je snažnija od jezgre relijabilističke teorije jer stavlja i etiološki, tj. kauzalni uvjet – podrijetlo vjerovanja. Moguće su i ne-kauzalne verzije relijabilizma, npr.: vjerovanje je racionalno samo ako je nepogrešivo ili ima odgovarajuću dokaznu potporu nekog nepogrešivog vjerovanja (takvu da većina vjerovanja

ne znači da je svako racionalno vjerovanje i istinito – moguće je da kognitivni proces koji većinom uzrokuje istinita vjerovanja u subjektu ponekad proizvede i neistinito vjerovanje – ali je nužno da većina racionalnih vjerovanja bude istinita (Foley 2000, 167).

Ta je središnja relijabilistička teza neistinita, smatra Foley. Naime, moguće je da skup racionalnih vjerovanja nekog subjekta sadrži mnogo više neistinitih vjerovanja nego istinitih – zamislimo subjekt, *S*, koji se nalazi u svijetu radikalno različitom od našega, ali koji je subjektivno nerazlučiv od našeg svijeta. U tom svijetu *w* sva su *S*-ova vjerovanja, sjećanja i iskustva identična onima koja bi *S* imao u našem svijetu, ali su ujedno i neistinita (ne nužno sva, ali barem velika većina). Pozivajući se na Descartesov primjer, Foley traži od čitatelja da zamisli demona u tom svijetu, koji se pobrinuo za to da sva *S*-ova vjerovanja, sjećanja i iskustva budu posve nerazlučiva od onih koje *S* ima ili bi imao u našem svijetu, ali su neistinita (Foley 2000, 168).¹³⁷ Znači li činjenica da su sva ili većina *S*-ovih vjerovanja neistinita da su ona ujedno i iracionalna? Relijabilist bi bio primoran to tvrditi, budući da bi *S*-ova vjerovanja bila proizvod nepouzdatih kognitivnih procesa – procesa koji uglavnom proizvode neistinita vjerovanja. Međutim, to nije tako. *S*-ova su vjerovanja u tom, demonskom, svijetu jednako racionalna kao i u svijetu u kojem su uglavnom istinita (Foley 2000, 168-169). Ako je *S*-ova epistemička situacija u svijetu *w* identična onoj u 'normalnom' svijetu, onda su sva *S*-ova vjerovanja jednako racionalna u oba svijeta.¹³⁸ Foley stoga zaključuje da je relijabilizam kao teorija racionalnog vjerovanja neistinit i treba ga odbaciti.

Tezu o racionalnosti *S*-ovih vjerovanja u *w* Foley vidi kao neizbježnu posljedicu činjenice da je moguće imati racionalno, ali neistinito vjerovanje (Foley 2000, 169). Ako je nekad moguće

koja imaju takvu dokaznu potporu nekog nepogrešivog vjerovanja jesu istinita). Ta teorija također implicira da će skup racionalnih vjerovanja nekog subjekta sadržavati više istinitih nego neistinitih vjerovanja, ali ne zahtijeva odgovarajuće podrijetlo vjerovanja (Foley 2000, 167). U ostatku ću se teksta terminom *relijabilizam* referirati isključivo na kauzalne verzije teorije budući da su i Foleyevi argumenti usmjereni ponajprije na njih.

¹³⁷ Vjerovanja su neistinita, sjećanja su neautentična, a iskustva neveridična. Elegancije radi, za svaki od tih odnosa nezadovoljenosti koristit ću termin neistinito.

¹³⁸ Ovdje izraz *epistemička situacija* označava ono kako se svijet čini *S*-u. Ako se *S*-u svijet čini identično u 2 različita svijeta, tada su njegova vjerovanja jednako racionalna u oba ta svijeta, bez obzira na njihovu istinitost. Najkraća verzija Foleyeva argumenta glasi: naša je epistemička situacija kompatibilna s time da se nalazimo u svijetu *w*. Međutim, ako sama mogućnost da je naš svijet *w* ne čini naša vjerovanja iracionalnima, tada ih iracionalnima ne bi učinila ni aktualnost činjenice da je naš svijet *w* – zato što bi u tom slučaju svijet iz naše perspektive bio posve nerazlučiv od svijeta u kojem se sada nalazimo (Foley 2000, 168).

racionalno i neistinito vjerovati nešto – što će svatko priznati – zašto se to ne bi moglo dogoditi vrlo često? Metafora je kojom se Foley služi sljedeća: ako između racionalnih vjerovanja i istinitih vjerovanja postoji pukotina, zašto ne bi mogao postojati i jaz (Foley 2000, 169)?

Foley zatim iznosi varijacije na temu demonskog svijeta kako bi kritizirao razne varijacije relijabilizma.

Relijabilist može reći da treba obratiti pozornost na pouzdanost S-ovih sadašnjih i *prošlih* vjerovanja. Ako trenutna S-ova vjerovanja i jesu uglavnom neistinita, velik broj istinitih prošlih vjerovanja može učiniti čitav skup S-ovih vjerovanja pouzdanima. Foley na to odgovara primjerom demonskog svijeta u kojem demon, osim što trenutno obmanjuje S-a, obmanjuje S-a već duže vrijeme. Taj bi svijet također bio nerazlučiv od aktualnog svijeta iz S-ove perspektive, te bi S-ova vjerovanja u njemu bila jednako racionalna kao u aktualnome, unatoč tome što bi bila nepouzdana (Foley 2000, 169).

Relijabilist može pribjeći i pouzdanosti *na duge staze*. Može tvrditi da su S-ova vjerovanja racionalna samo ako su pouzdana u jednom dužem vremenskom odsječku (*in the long run*), što je konzistentno s tim da su izrazito nepouzdana u jednom dijelu tog vremenskog odsječka. Foley taj prijedlog kritizira zamišljanjem svijeta koji je subjektivno nerazlučiv od aktualnog svijeta i u kojem S u jednom vremenskom odsječku ima jednako pouzdana vjerovanja kao u našem svijetu, ali u kojem postoji demon koji će se pobrinuti za to da S-ova vjerovanja u konačnici budu nepouzdana. U tom će svijetu S-ova vjerovanja opet biti racionalna, usprkos njihovoj nepouzdanosti na duže staze (Foley 2000, 170).

Protučinjenične verzije relijabilizma pouzdan kognitivni proces definiraju kao onaj koji bi u relevantnim protučinjeničnim okolnostima – dakle, da je stanje stvari malo drugačije nego što zapravo jest – proizveo istinita vjerovanja u subjektu. Za takav tip relijabilizma možemo zamisliti svijet u kojem se nastanio anti-relijabilistički demon, tj. takav demon koji ne utječe na subjektovo viđenje svijeta, ali koji bi to učinio u promijenjenim okolnostima. Prema protučinjeničnom relijabilizmu, vjerovanja tog subjekta bila bi iracionalna jer ne bi bila proizvod pouzdanog kognitivnog procesa. Međutim, Foley misli da bi i taj subjekt imao jednako racionalna vjerovanja kao da se nalazi u svijetu bez ikakvog demona koji se upliće u protučinjenične situacije (Foley 2000, 170).

Sve te verzije relijabilizma imaju isti problem, a to je zanemarivanje subjektive *perspektive* na svijet. Racionalnost subjektivnih vjerovanja ovisi o tome kako svijet izgleda subjektu – ako se dva svijeta iz subjektive perspektive ne mogu razlikovati, onda su sva subjektivna vjerovanja jednako racionalna u tim svjetovima (Foley 2000, 171). Neistinost nekog vjerovanja ne implicira njegovu iracionalnost – bilo bi izrazito protuintuitivno reći da je nečije vjerovanje iracionalno samo zato što je neistinito. Ako se netko našali sa mnom i poduzme niz koraka da bi me uvjerio kako je napustio grad (rekao mi je da napušta grad, ostavio mi ključeve svog auta, naručio od nekoga iz drugog grada slanje razglednice u svoje ime...) ja jesam u zabludi, ali nisam iracionalan (Foley 2000, 171). Ako takva obmana ne bi učinila moja vjerovanja iracionalnima, zašto bi vjerovanja nekoga koga vara moćni demon bila iracionalna? Pokušaj unosa subjektivnog elementa u relijabilizam Foley smatra neuspješnim jer bi to značilo odustajanje od relijabilizma.¹³⁹

Ako su relijabilističke teorije *racionalnog vjerovanja* neuspješne, vrijedi li to nužno i za relijabilizam u pogledu *znanja*? Npr. može se reći da, makar racionalno vjerovanje ne mora biti pouzdano proizvedeno, vjerovanje koje čini znanje mora (Foley 2000, 172). Tu Foley ističe potrebu adekvatne definicije relijabilizma o znanju. Ta definicija mora biti sadržajna, tj. ne-trivijalna – to ne smije biti definicija koju zadovoljavaju sve teorije znanja. Primjer takve trivijalne definicije relijabilizma o znanju jest: neko vjerovanje je znanje samo ako je istinito. Ta teza uistinu spada pod relijabilizam u širem smislu riječi, ali nije zanimljiva zato jer apsolutno svatko smatra da vjerovanje mora biti istinito da bi bilo znanje (Foley 2000, 172). Trik je u pronalaženju definicije dovoljno sadržajne da bude značajna i zanimljiva, ali i otporna na protuprimjere slične onima koje je Foley iznio u raspravi o relijabilizmu u pogledu racionalnog vjerovanja. Jedan primjer takve teorije jest kauzalna verzija relijabilizma o znanju: vjerovanje je znanje samo ako je nastalo kognitivnim procesom koji uglavnom proizvodi istinita vjerovanja (dakle, isto kao i kauzalna verzija relijabilizma

¹³⁹ Npr. Goldman je, komentirajući mogućnost benevolentnog demona koji podešava stanja stvari u svijetu sukladno ljudskim željama (čineći time *wishful thinking* pouzdanim kognitivnim procesom), rekao da nije bitna stvarna pouzdanost kognitivnog procesa, već to što subjekt misli o tome je li proces pouzdan ili ne (Goldman 1979). Foley misli da to nije nikakva nadopuna relijabilističke teorije već jednostavno odustajanje od nje (treba naglasiti, a i Foley to spominje, da to nije konačni Goldmanov stav – konačna formulacija njegove teorije jest strogo relijabilistička).

o racionalnom vjerovanju).¹⁴⁰ Ta definicija, Foley misli, na kraju ipak ne može odoljeti 'demonskim' protuprimjerima.

Recimo da je pouzdan kognitivni proces onaj koji u većine ljudi proizvodi istinita vjerovanja. Tada je moguće da S zna p , unatoč tome što je proces koji je proizveo p nepouzdan – npr. S može znati da takav proces u većine ljudi ne proizvodi istinita vjerovanja (možda je S taj koji obmanjuje druge ljude), ali da je on sam iznimka. U tom bi slučaju S znao p , neka je nastalo nepouzdanim kognitivnim procesom (Foley 2000, 173).

Pouzdan se kognitivni proces može relativizirati s obzirom na pojedinca – neka je pouzdani kognitivni proces onaj koji je proizvodio uglavnom istinita vjerovanja za S, ili u S-u. No i tada S može znati p , neka je ono proizvod nepouzdanog kognitivnog procesa; npr. S može znati da ga je demon varao, ali više to ne radi. Činjenica da su vjerovanja nastala istim (ili sličnim) načinom kao p dosad uglavnom bila neistinita ne sprječava S da zna p ukoliko zna da ga demon više ne vara (Foley 2000, 173).

Što se tiče pouzdanosti na duge staze (*in the long run*), i tu je moguće doskočiti demonu. Ako S zna da ga trenutno demon ne vara, ali će uskoro početi i time učiniti njegova vjerovanja proizvodom kognitivnog procesa koji je nepouzdan na duge staze, S svejedno može znati p (Foley 2000, 174).

S može znati i da ga demon ne vara, ali da bi to radio da je stanje stvari samo malo drugačije. Tada S može znati p , neka je ono proizvod nepouzdanog kognitivnog procesa – to je kritika *protučinjeničnog* relijabilizma (Foley 2000, 174).

S može znati određene sudove o vanjskom svijetu čak i ako zna da ga demon trenutno vara, čineći time njegove kognitivne procese trenutno nepouzdanima. Tu je situacija ipak malo kompliciranija, jer Foley primjećuje da je kontroverzno može li S uopće vjerovati p ako zna da je ono proizvod nepouzdanog kognitivnog procesa i time vjerojatno neistinito (Foley 2000, 174). Međutim, moguće je da S ima adekvatne dokaze za tvrdnju da ga demon vara u pogledu svega što vizualno percipira o vanjskom svijetu, osim onih fizičkih predmeta koji su točno ispred njega i otprilike metar udaljeni. Tada bi S mogao znati p (ako se p odnosi na takve predmete), unatoč tome što je p nastalo

¹⁴⁰ Nikako se ne smije pomiješati kauzalna verzija relijabilizma o znanju s kauzalnom teorijom znanja – ova potonja ne mora imati relijabilistički element, tj. teza da je neko vjerovanje znanje samo ako je uzrokovano činjenicom koja vjerovanje čini istinitim ne implicira da će većina vjerovanja nastala takvim kognitivnim procesom biti istinita (osim ako taj kognitivni proces ne definiramo kao onaj koji proizvodi uglavnom istinita vjerovanja, vidi tekst).

nepouzdanim kognitivnim procesom, tj. vidom. No ne može li relijabilist prigovoriti tom slučaju primjedbom da se tu ipak radi o vjerovanju nastalom pouzdanim kognitivnim procesom, a to je proces opažanja predmeta koji su točno ispred S-a i otprilike metar udaljeni? Time nestaje protuprimjer toj verziji relijabilističke teorije znanja (Foley 2000, 174). Foley kaže da takav odgovor nije dobar zato jer bi relijabilizam opet učinio trivijalnim. Naime, moguće je definirati kognitivne procese tako specifično da dobijemo povoljan rezultat: većinom istinita vjerovanja. Svako istinito vjerovanje nastalo je nekim vrlo usko definiranim kognitivnim procesom, a ako se proces definira toliko usko da je dotično vjerovanje jedino koje je njime nastalo, njegova će pouzdanost biti stopostotna. Takvu trivijalnu definiciju relijabilizma može zastupati svatko tko misli da znanje zahtijeva istinito vjerovanje i Foley zbog toga ne misli da je to adekvatan odgovor na navedeni protuprimjer (Foley 2000, 175).

Ukratko, relijabilističke su teorije znanja ili sadržajne i neistinite, ili trivijalne i istinite.

Foley nalazi dva moguća prigovora svojim protuprimjerima relijabilizmu u pogledu znanja. Prvi je prigovor taj da S ne može zapravo znati sudove koje treba znati da bi protuprimjeri funkcionirali (da ga demon više ne vara, da će ga demon uskoro početi varati...). Foley na to kaže da jednostavno ne shvaća zašto bi znanje takvih sudova bilo nemoguće (Foley 2000, 176).

Drugi je prigovor motiviran *eksternalističkim* teorijama mentalnog sadržaja i referencije. Prema nekim autorima (Putnam 1975; Davidson 1987) nije moguće biti tako sustavno obmanut u pogledu stanja stvari u svijetu kako to primjeri s demonom zahtijevaju. Prema njima, propozicijski je sadržaj mentalnog stanja (sud koji opisuje svijet) određen tipičnim uzrocima tog mentalnog stanja. Da sam mozak u posudi, moja bi mentalna stanja bila uzrokovana operacijama u računalu na koje sam spojen, što bi ih učinilo mentalnim stanjima o tim operacijama. To ne bi bila mentalna stanja koja reprezentiraju svijet (stabla, stolove, automobile, druge ljude...), već stanje računala i time bi bila uglavnom istinita. Dakle, demon ili računalo nas ne bi mogli tako radikalno zavarati kako to primjeri pretpostavljaju, pa onda ne bismo ni mogli znati navedene sudove (da nas demon više ne vara, itd...). Foley ne misli da je ta teza plauzibilna, ali čak i da jest, ne vidi kako bi to pomoglo relijabilizmu. Relijabilizam je teorija koja pokušava izolirati ono svojstvo vjerovanja koje ga čini racionalnim/znanjem – to je svojstvo istinitost, tj. činjenica da je vjerovanje nastalo procesom koji proizvodi uglavnom istinita vjerovanja. Ako je pak velika većina subjektivih vjerovanja istinita, onda relijabilizam gubi svoju snagu kao teorija koja treba reći što je to specifično za racionalnost i znanje (Foley 2000, 176-177). Relijabilizam postaje besmislen kao teorija koja treba dati zadovoljavajuću

klasifikaciju vjerovanja s obzirom na njihov epistemički status, budući da većina vjerovanja zadovoljava traženo svojstvo.

Na koncu, Foley ističe da sve ove kritike na račun relijabilizma ne znače da pouzdanost kognitivnih procesa nije epistemološki bitna. Naprotiv, pouzdanost je jako bitna i to iz dva razloga: prvo, istinitost vjerovanja je epistemički cilj u svjetlu kojega se kognitivne radnje ili stanja mogu ocjenjivati kao racionalna ili iracionalna. Netko može biti epistemički racionalan samo ako ima kao cilj vjerovanje istine i nevjerovanje neistine, što je u osnovi ekvivalentno tome da su mu kognitivni procesi pouzdani (Foley 2000, 177). To pak ne znači da racionalnost implicira i ostvarenje tog cilja. Drugo, pouzdanost kognitivnog procesa kojim je vjerovanje nastalo može biti dovoljan uvjet za njegovu racionalnost. Znanje ne zahtijeva nužno posjedovanje adekvatnih dokaza; ako netko uvijek točno pogađa tko će pobijediti u utrci konja, opravdano je reći da taj to na neki način zna (Foley 2000, 177). Iz toga, međutim, ne slijedi da je pouzdanost kognitivnih procesa nužan uvjet za znanje.

Literatura

- Davidson, Donald (1987) "Knowing One's Own Mind", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 61: pp. 441–58.
- Foley, Richard (2000) "What's Wrong With Reliabilism?" u: Bernecker i Dretske (ur.), *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Oxford University Press, New York, pp. 166-177.
- Goldman, Alvin I. (1979) "What is Justified Belief", u: George S. Pappas (ur.), *Justification and Knowledge*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, str. 1-23.
- Putnam, Hilary (1975) "The Meaning of 'Meaning'", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7: pp. 131-193.

Quine i naturalizacija epistemologije

Ljudevit Hanžek

W. V. Quine, „Naturalized Epistemology“, u: *Ontological Relativity and other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969, str. 69-90.

Članak "Epistemology Naturalized" Willarda Van Ormanda Quinea (Quine 2000) označava početak projekta naturalizirane epistemologije i do danas se smatra najvažnijim djelom u tom projektu. Na samom početku rada Quine tvrdi da se epistemologija bavi temeljima znanosti i uvodi važnu analogiju s matematikom, točnije pokušajem redukcije matematike na logiku i teoriju skupova (to je bila dominantna ideja na početku 20. stoljeća). Na primjeru matematike Quine pojašnjava razliku dvaju vrsta istraživanja, *konceptualnog* i *doktrinarnog* (Quine 2000, 266). U matematici se konceptualnim istraživanjem smatra svako ono koje teži pojašnjenju nekog pojma jednostavnijim, dok se doktrinarna istraživanja bave dokazivanjem složenijih istina iz jednostavnijih (npr. teorema iz aksioma). U epistemologiji je primjer konceptualnog istraživanja pokušaj novovjekovnih filozofa da definiraju pojam fizičkog predmeta (*tijela*) u terminima određenih iskustava (*impresija*), dok bi doktrinarno istraživanje trebalo pokazati kako je moguće izvesti opravdana (dakle racionalna) vjerovanja o fizičkom svijetu iz opravdanih vjerovanja o vlastitom iskustvu.¹⁴¹

Doktrinarni projekt Quine smatra neuspješnim – nitko nije uspio pokazati kako je moguće doći do znanja o svijetu iz znanja o iskustvu (i poprilično je jasno da Quine ne vidi nikakvu šansu za neki značajniji napredak na tom području). Konceptualni je projekt, na prvi pogled, zadržao svoj smisao

¹⁴¹ Quine Humea smatra najvažnijim predstavnikom takvog filozofskog pravca.

unatoč neuspjehu doktrinarnog (Quine 2000, 268). Taj se smisao sastoji u razjašnjenju diskursa o fizičkom svijetu putem diskursa o iskustvu, a važan je napredak ostvaren uvođenjem ideje *kontekstualne definicije* (što Quine pripisuje Benthamu); kontekstualna definicija (ili parafraza) pokazuje kako rečenice o fizičkom svijetu prevesti u rečenice o iskustvu bez inzistiranja na pridruživanju pojedinih termina za fizičke predmete terminima o iskustvu. Prepoznavanje rečenice kao glavnog nositelja značenja Quine vidi kao oslobađajući korak u filozofiji – oslobodio je filozofe od neodržive ideje o prevođenju termina iz jednog govornog područja u termine iz drugog govornog područja. U dvadesetom je stoljeću taj projekt pokušao dovršiti Rudolf Carnap koji je ponudio prijevod rečenica o fizičkom svijetu u rečenice o osjetilnom iskustvu koje su formirane iz termina za osjetilne kvalitete i skupovno-teoretskog pojmovnog aparata (tako se mogu konstruirati skupovi kvaliteta što omogućuje znatno bogatiju ontologiju). Carnap je taj pokušaj nazivao *racionalnom rekonstrukcijom* – nije se radilo o opisu načina na koji ljudi uistinu uče značenja termina o fizičkom svijetu (dakle, javni jezik) – već o jednom konzistentnom prijevodu tih rečenica na rečenice o neposrednom iskustvu. Na tom se mjestu javlja Quineova poznata teza o neodređenosti prijevoda, te se on pita zašto se truditi jasno razraditi jedan od mogućih prijevoda tog diskursa umjesto da se pomno prouči način na koji se taj govor uistinu usvaja (dakle proučiti učenje jezika, npr. kod djece) (Quine 2000 270-273; Quine 1999).¹⁴²

Međutim, glavni razlog zašto Quine zagovara odustajanje i od konceptualnog projekta tradicionalne epistemologije jest njegov neuspjeh, kojega je priznao i Carnap u kasnijim fazama karijere. Tada je Carnap odustao od ideje o ekvivalentnosti rečenica o fizičkom svijetu i rečenica o iskustvu i zadovoljio se slabijim formama redukcije koje rezultiraju implikativnim sudovima (određeni se termin objašnjava navođenjem rečenica koje su implicirane rečenicama koje sadrže taj termin i rečenica koje impliciraju rečenice koje sadrže taj termin). Takve forme redukcije Quine ne smatra nikakvim teoretskim dobitkom – jasno daje do znanja da vrijednom smatra samo eliminativnu redukciju – te time dolazi do središnje teze svoga rada: u svjetlu tih neuspjeha tradicionalne epistemologije očito je da treba odustati od pokušaja da se znanje o svijetu izgradi na temeljima znanja o iskustvu i pažnju treba posvetiti načinu na koji ljudi uistinu formiraju svoja vjerovanja o svijetu (Quine 2000, 271). Treba proučiti načine na koji podraživanje nećijih osjetilnih receptora pomaže toj osobi u stvaranju slike svijeta; epistemologija se time inkorporira u

¹⁴² Quine učenje jezika tumači strogo bihevioristički: jezik se uči time što se uočavaju korelacije rečenica s opazivim stanjima stvari u svijetu (podražaji).

psihologiju i postaje dio standardne prirodne znanosti (Quine 2000, 273-274). Što se tiče prigovora da je taj postupak cirkularan (korištenje prirodnoznanstvenih metoda u proučavanju znanja već pretpostavlja njihovu pouzdanost i time mogućnost znanja) Quine ga ne shvaća ozbiljno – zašto se uzrujavati nad činjenicom da je neki postupak epistemički cirkularan kada je ionako očito da treba napustiti tradicionalni epistemološki projekt?

Jedan od razloga zbog kojih Quine prijevodnu redukciju govora o svijetu na govor o iskustvu smatra nemogućom proizlazi i iz njegova prihvaćanja *konfirmacijskog holizma*. Naime, ako je određeno empirijski spoznatljivo stanje stvari dokaz za istinitost određene rečenice, onda prijevodna redukcija nije nemoguća. Naprosto treba pažljivo spariti rečenice s empirijskim stanjima stvari koja ih potvrđuju i time smo dobili prijevod rečenica o svijetu na rečenice o iskustvu (jer bi se to empirijski spoznatljivo stanje stvari sastojalo samo od iskustvenih stanja subjekta). Quine to smatra nemogućim zato što misli da nijedna rečenica izolirana od teorije nema specifične iskustvene implikacije. Ne postoji skup iskustava koji bi služio kao potvrda jedne rečenice o svijetu. Ono što može biti potvrđeno (ili falsificirano) čitave su teorije, a ne pojedine rečenice. Jedino skupovi rečenica imaju konkretne iskustvene posljedice, a ako te posljedice izostanu to nam govori da nisu sve rečenice iz skupa istinite, ali nam ne govori koja je točno neistinita (Quine 2000, 272). Zbog toga je nemoguće izjednačiti rečenice o fizičkom svijetu sa skupom iskustava koji bi ih potvrđivao i time ih prevesti na jezik osjetilnih impresija.

Makar je Quine nepokolebljiv u pogledu toga da od tradicionalne epistemologije treba odustati (Quine 2000, 276), osjeća se obveznim rastumačiti jedan klasični epistemološki pojam u svjetlu svog novog pogleda na pitanje znanja. *Opažajne* su rečenice oduvijek imale posebno mjesto u epistemologiji i filozofiji znanosti zato što im se zbog činjenice da opisuju subjektovo neposredno osjetilno iskustvo pridavao epistemički povlašten položaj (npr. mnogi su smatrali da su takve rečenice nepogrešive). Quine smatra da i u naturaliziranoj epistemologiji ima mjesta za opažajne rečenice, samo njihovu ulogu treba prikladno definirati. Opažajne rečenice Quine neformalno definira kao one koje su uzročno najbliže događaju podražavanja osjetilnih receptora.¹⁴³ Te su rečenice najsnažnije uvjetovane trenutnim osjetilnim podražajima (što znači da pristanak uz te

¹⁴³ Makar ne definira posve jasno na što misli pod izrazom 'uzročno najbliže', iz analize koja slijedi očito je da Quine uzročnu udaljenost shvaća kao uzročnu (ne)posrednost. A je uzročno bliže B nego C ako je uzročna veza A i B neposrednija od uzročne veze A i C, što znači da u nizu događaja koji tvore uzročni lanac od A do B (ili obratno) ima manje članova nego u uzročnom lancu kojega tvore događaji od A do C (ili obratno).

rečenice najsnažnije ovisi o trenutnim osjetilnim podražajima), dok je uloga prethodno spremljenih informacija minimalna (Quine 2000, 275). Minimalna uloga je ipak nekakva uloga, i Quine smatra da govornik mora posjedovati neko prethodno znanje da bi uopće mogao razumjeti konkretnu opažajnu rečenicu (npr. mora znati značenja riječi); ta distinkcija vodi do Quineu mrske distinkcije *analitičkih* sudova/rečenica (istiniti samo zahvaljujući svom značenju) i *sintetičkih* sudova/rečenica (istinitim ih čini određeno stanje stvari u svijetu). Za potrebe ove rasprave Quine pristaje na određenu verziju analitičkih istina; analitički su istinite one rečenice koje su prihvaćene od strane svih govornika nekog jezika (Quine s odobravanjem uočava da se tu pitanje o razlici analitičke istine – npr. *Svi psi su životinje* i općeprihvaćene sintetičke istine – npr. *Svi psi su crni* uopće ne može postaviti). Opažajna se rečenica tada može definirati kao ona na koju bi pristali svi govornici nekog jezika čiji su osjetilni receptori podraženi na isti način – takva rečenica nije osjetljiva na individualne razlike u prošlom iskustvu unutar jezične zajednice (Quine 2000, 276). Što se pak tiče kriterija pripadanja jezičnoj zajednici, Quine smatra da to nije ništa više od opće tečnosti dijaloga i priznaje da se radi o stupnjevitom pojmu, što stupnjevitim čini i pojmove definirane njime. Tako je moguće da se neka rečenica može kvalificirati kao opažajna rečenica za stručnjake unutar šire jezične zajednice, dok za ostatak te zajednice to ne bi bila opažajna rečenica (Quine 2000, 276). Quine se tu referira na tada recentne teze o teorijskoj prožetosti percepcije, a jedan od poznatijih primjera uključuje razliku u percepciji iskusnog znanstvenika i mladog istraživača. Ono što 'veteran' vidi kao rendgen ili neki drugi mjerni instrument, novak percipira kao hrpu cijevi i drugih metalnih dijelova.¹⁴⁴

Na samom kraju članka Quine donosi primjere korištenja prirodoznanstvenih spoznaja u rješavanju filozofskih problema. Fonemi su idealizirani zvukovi nekog jezika koji uopće nisu realizirani u aktualnom govoru, ali služe za prepoznavanje izgovorenih zvukova i to na način procjene stupnja u kojem je stvarni fon sličan pojedinom fonemu. Quine misli da bi se sva percepcija mogla shvatiti kao sličan proces procjene stupnja u kojem podražaji odgovaraju normi. Te bi perceptualne norme mogle igrati ulogu temeljnih elemenata iskustava i na taj način tvoriti epistemološki temelj nečijeg sustava vjerovanja. Drugi su primjer istraživanja evolucijskih biologa koji pokušavaju objasniti određene kognitivne mehanizme u organizama adaptivnom vrijednošću

¹⁴⁴ Makar uvažava pokušaje relativiziranja pojma opažajnih rečenica, Quine ističe da se uvijek kao apsolutni standard mogu uzeti svi govornici nekog jezika ili barem značajna većina.

tih mehanizama, a posebno bi mjesto tu pripadalo objašnjenju adaptivne vrijednosti induktivnog zaključivanja.

Literatura

Quine, W. V. (1999) *Riječ i predmet*. Kruzak.

Quine, W. V. (2000) "Epistemology naturalized", u: Bernecker i Dretske (ur.), *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Oxford University Press, New York, pp. 266-279.

Kimova kritika naturalizirane epistemologije

Ljudevit Hanžek

Jaegwon Kim, „What is Naturalized Epistemology“, u: J. E. Tomberlin (ur.), *Philosophical Perspectives 2: Epistemology*. Atascadero/CA, Ridgeview Publishing Co., 1988, str. 381-405.

Najpoznatija kritika Quineova prijedloga naturaliziranja epistemologije dolazi iz pera Jaegwona Kima, u članku "What is Naturalized Epistemology?" (Kim 2000). Na samome početku rada Kim kao središnja epistemološka pitanja zapadne filozofske tradicije navodi: 1. Koji su kriteriji prihvaćanja i odbacivanja vjerovanja? i 2. Što znamo, uzevši u obzir te kriterije?¹⁴⁵ Središnji je pak pojam tradicionalne epistemologije *opravdanje*, s implicitno sadržanom idejom da kriteriji prema kojima se ocjenjuje epistemički status nekog vjerovanja (je li opravdano ili ne) moraju biti formulirani u ne-epistemičkim terminima (Kim 2000, 279). Nadalje, opravdanje je bitno *normativan* pojam – reći da je neko vjerovanje opravdano znači reći da je ono subjektu *dopušteno* (iz epistemičke perspektive), da je *racionalno* i da bi bilo *epistemički neodgovorno* vjerovati u sud kontradiktoran tom sudu (Kim 2000, 281). Kriteriji pak opravdanja moraju biti formulirani u *deskriptivnim, činjeničnim* terminima (to slijedi iz prethodnih teza o ne-epistemičkim kriterijima opravdanja i o normativnoj naravi središnjeg epistemičkog pojma). Kim tada izriče jednu od ključnih misli svoga rada: epistemologija je normativna filozofska disciplina koja istražuje kriterije primjene epistemičkih pojmova, u prvom redu pojma opravdanja (a ti kriteriji ne moraju biti normativni; dapače, kako će kasnije Kim reći, ti kriteriji ne smiju biti normativni).

¹⁴⁵ Kim oba pitanja vidi kao proizašla iz kartezijanskog pristupa problemu znanja.

Kim zatim kratko sažima Quineove argumente protiv tradicionalne epistemologije. Glavnim točkama Quineove kritike Kim smatra ideju da projekte koji su očito neizvedivi treba napustiti i zamijeniti onima koji se mogu provesti u djelo (Kim 2000, 285). Neuspjeh klasične epistemologije (kojega Quine izjednačava s neuspjehom u izvođenju znanja o svijetu iz znanja o iskustvu) za Quinea jasno signalizira potrebu napuštanja takvog pristupa znanju. Umjesto toga, treba proučavati način na koji ljudi zaista formiraju svoja vjerovanja o svijetu; normativni projekt klasične epistemologije treba zamijeniti deskriptivnim i činjeničnim istraživanjem ljudske spoznaje, dakle psihologijom.

Kim prvo upozorava da Quine brzopleto izjednačava čitavu tradicionalnu epistemologiju s *klasičnim fundacionalizmom*, tezom da postoje nesumnjiva vjerovanja (vjerovanja o vlastitim mentalnim stanjima) koja su nužno opravdana, a da su ostala vjerovanja opravdana samo ukoliko se mogu deducirati iz njih. Quine se ne osvrće na alternativne teze koje su također dio zapadne epistemološke tradicije: koherencijska teorija opravdanja (vjerovanje je opravdano ukoliko je član koherentnog skupa vjerovanja), teza o probabilističkoj vezi nesumnjivih vjerovanja s vjerovanjima o svijetu i njoj srodna teza da za inferencijsko opravdanje nekog vjerovanja nije nužno da izvedeno vjerovanje ima jednaki stupanj opravdanja kao i ono iz kojega je izvedeno (abduktivno zaključivanje)... Zastupnici svih tih teorija također smatraju fundacionalizam propalim pokušajem, ali ne smatraju da je zbog toga potrebno napustiti ideju normativne epistemologije – Quine poprilično brzopleto izjednačava neuspjeh klasičnog fundacionalizma s neuspjehom klasične epistemologije uopće.

Glavni Kimov prigovor je pak taj da Quineov prijedlog nema nikakve veze s klasičnom epistemologijom. Empirijsko proučavanje ljudske spoznaje koje Quine predlaže nema nikakve veze s klasičnim shvaćanjem znanja upravo zbog činjenice da se opravdanje (shvaćeno normativno) izuzima iz tog proučavanja (Kim 2000, 286). Epistemologija bez znanja i opravdanja nije epistemologija; Kim tu propituje Quineovu misao o kontinuitetu empirijske psihologije na klasičnu epistemologiju (kako jedna znanost može zamijeniti drugu ako ne proučavaju barem djelomično zajedničke predmete?). Quineova teza kako i psihologija proučava odnos teorije i dokazne građe navodi na krivi trag; istina je da psiholozi proučavaju odnos podražaja senzornih receptora (dokazna građa) i složenijih kognitivnih stanja poput vjerovanja (teorija), ali to nije *evidencijski* odnos za kojega se zanima tradicionalna epistemologija već *uzročni* odnos. Psiholozi proučavaju načine na koje ljudi formiraju svoje teorije na osnovi dokazne građe, a ne istražuju je li racionalno prihvatiti određenu teoriju na osnovi određene dokazne građe. Pojam *dokaza* Kim također smatra

normativnim: dokaz (ili dokazna građa) je ono što određeno vjerovanje čini opravdanim, ono što čini racionalnim pristanak uz određeni sud (Kim 2000, 287).¹⁴⁶

Kimova kritika ne staje tu. Osim opravdanja i dokaza, Kim i pojam *vjerovanja* smatra normativnim. Tu se naslanja na Davidsonovu teoriju radikalne interpretacije. Prema toj teoriji, vjerovanja imaju svoj propozicijski sadržaj (barem djelomično) zato što stoje u određenim odnosima s drugim vjerovanjima (standardna je metafora, inače srodna nekim Quineovim mislima, o položaju unutar mreže vjerovanja), a ti su odnosi evidencijski. Atribucija vjerovanja (pripisivanje nekome subjektu vjerovanja u određeni sud) pretpostavlja da subjekt atribucije ima stanja koja međusobno stoje u logičkim i evidencijskim odnosima, tj. da je minimalno racionalan. Ako ne bismo nikako mogli uočiti tu dozu racionalnosti u nekome subjektu, ne bismo mu uopće pripisali vjerovanja (Kim 2000, 289) niti bismo mu priznali status misaonog subjekta – racionalnost, tj. opravdanost vjerovanja (u nekom stupnju) ide ruku pod ruku s mogućnošću mišljenja uopće. Dakle, i sam je pojam vjerovanja normativan, te bi svaka znanost koja proučava vjerovanja na koncu ipak imala posla s normativnim pojmom.¹⁴⁷

Kim se zatim osvrće na *psihologizam* u suvremenoj epistemologiji. Psihologizam je pristup koji naglašava uzročno podrijetlo vjerovanja kao ono koje određuje njegov epistemički status, tj. naglašava važnost psiholoških procesa koji proizvode određeno vjerovanje nasuprot apsihologističkih pristupa koji naglašavaju samo logičke veze pojedinih vjerovanja (Kim 2000, 291).¹⁴⁸ Koja je veza Quineove naturalizirane epistemologije i tog psihologističkog pristupa znanju i opravdanju? Ne pretjerano očita, Kim zaključuje. Naime, sasvim je konzistentno s tradicionalnom epistemologijom tvrditi da je uzročno podrijetlo vjerovanja ono koje određuje njegov epistemički (time i normativni) status. Tradicionalna epistemologija uključuje ideju o deskriptivnim, tj. činjeničnim kriterijima koje vjerovanje mora zadovoljiti da bi mu se mogao pripisati određeni epistemički status. Za Descartesa je taj deskriptivni kriterij bila nesumnjivost (nemogućnost sumnje u određeni sud, što je psihološki kriterij i time ne-normativan), a za suvremene autore to može biti

¹⁴⁶ Treba naglasiti da Kim ni u jednom trenu ne osporava vrijednost empirijskog proučavanja ljudske spoznaje.

¹⁴⁷ Ideju da psihologija o kojoj Quine govori ne bi proučavala vjerovanja (stanja s određenim intencionalnim, tj. propozicijskim sadržajem), već isključivo stanja mozga, Kim smatra posve neuvjerljivom (tu bi se onda radilo o neurofiziologiji).

¹⁴⁸ Tu su relevantni autori Alvin Goldman i Philip Kitcher (Goldman 1979; Kitcher 1992).

pouzdanost ili neko drugo svojstvo vjerovanja povezano s njegovim podrijetlom. Psihologizam u epistemologiji ni na koji način ne implicira prihvaćanje naturalizirane epistemologije – sve što psihologizam uključuje jest inzistiranje na važnosti podrijetla vjerovanja, tj. njegove uzročne povijesti, za njegov epistemološki status. Kim tu spominje analogiju s normativnom etikom (Kim 2000, 293). Makar 'dobro' i 'pogrešno' nisu činjenični pojmovi, oni imaju činjenične, tj. deskriptivne kriterije svoje primjene. Ako su dva čina posve nerazlučiva u pogledu svojih činjeničnih svojstava, onda će biti nerazlučivi i u pogledu svojih normativnih svojstava. Epistemološki naturalizam posve je konzistentan s tezom o nemogućnosti definicijske redukcije epistemičkih termina na ne-epistemičke; kriteriji primjene epistemičkih termina jesu činjenični (deskriptivni, naturalistički), ali to ne čini te termine činjeničnima. Kada se govori o nesumnjivosti kao o nužnom uvjetu za opravdanje vjerovanja, ne misli se da je nesumnjivost u definiciji opravdanja – nesumnjivost je kriterij za opravdanje.

To je teza o *epistemološkoj supervenijenciji* (Kim 2000, 294). Epistemičke norme i vrijednosti superveniraju na činjenicama; to znači da epistemičke norme i vrijednosti nisu činjenice, ali su usko povezane s njima. Epistemička vrijednost nekog vjerovanja ovisi o njegovim činjeničnim svojstvima, a ako su dva vjerovanja nerazlučiva u pogledu svojih činjeničnih svojstava, onda su nerazlučiva i u pogledu svojih epistemičkih svojstava. Dobar automobil je uvijek dobar zato što ima određena svojstva (brz je, udoban, oku ugodan...) – poželjnost automobila nije identična njegovim činjeničnim svojstvima, ali o njima ovisi. Isto tako, vjerovanje je opravdano zato što je nesumnjivo ili nepogrešivo ili uzrokovano iskustvom itd. (Kim 2000, 295). Epistemički status vjerovanja nije gola, neobjašnjiva činjenica – Kim smatra nekoherentnom ideju o vrijednostima i normama koje ne bi imale činjenične kriterije primjene. Upravo ta teza epistemološke supervenijencije čini projekt normativne epistemologije mogućim; da nema jasnih činjeničnih kriterija o kojima ovisi epistemološka ocjena vjerovanja, poziv na napuštanje projekta klasične epistemologije bio bi legitiman. Sudbinu normativne epistemologije Kim ne smatra ni boljom ni lošijom od sudbine normativne etike i zaključuje usporedbom važnosti rezultata kognitivne psihologije za epistemologiju s važnošću koju empirijska istraživanja motivacije i djelovanja imaju za etiku.

Literatura

Goldman, Alvin I. (1979) "What is Justified Belief", u: George S. Pappas (ur.), *Justification and Knowledge*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, str. 1-23.

Kim, Jaegwon (2000) "What is 'naturalized epistemology'?", u: *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, (ur.) Bernecker i Dretske, Oxford University Press, New York, pp. 279-301.

Kitcher, Philip (1992) "The Naturalists Return", *The Philosophical Review*, Vol. 101, pp. 53-114.

Quine, W. V. (2000) "Epistemology naturalized", u: Bernecker i Dretske (ur.), *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Oxford University Press, New York, pp. 266-279.

Mooreova kritika skepticizma

Ljudevit Hanžek, Dario Škarica

George Edward Moore, "Certainty," u: Moore, G.E. *Philosophical Papers*. London: George Allen & Unwin, 1962., str. 227-51.

George Edward Moore poznati je britanski filozof koji je djelovao u prvoj polovici 20. stoljeća (1873.-1958.), a često se, zajedno s Russellom i Wittgensteinom, uzima kao jedan od začetnika analitičke filozofije. Njegov se poznati članak "Certainty" može naći u zbirci Mooreovih radova *Philosophical Papers* (1962), a objavljen je i u antologiji epistemologije koju su uredili Sosa i Kim (2000). U ovoj smo se analizi koristili tom 'antologijskom' verzijom članka, a upućujemo na Mooreov tekst navođenjem broja stranice u zagradi, npr. (30) kao znak da se relevantno mjesto u Mooreovu radu nalazi na stranici 30 antologije Sose i Kima. Zanimljivo je da je Mooreov članak iznimno kratak (u 'antologijskom' izdanju ima manje od četiri pune stranice!), ali unatoč tome predstavlja jednu od najutjecajnih kritika skepticizma pa se u epistemološkoj literaturi za takav odgovor skeptiku udomaćio naziv *mooreovski odgovor* (*the Moorean response*).

Skeptički argument

Moore počinje svoj rad navođenjem ključne premise skeptičkog argumenta: ako netko ne zna da sanja, taj onda ne zna nijedan drugi sud o vanjskom svijetu (kao primjer takvog suda Moore uzima sud *Stojim na nogama*). Pritom Moore daje dvije verzije kondicionala koji skeptik koristi:

- a) Ako za neku osobu nije sigurno da ne sanja, onda za tu osobu nije sigurno da stoji na nogama.
- b) Ako neka osoba ne zna da ne sanja, onda ta osoba ne zna da stoji na nogama.

U ostatku teksta Moore koristi oba kondicionala i očito ih smatra ekvivalentnima za svrhe ove rasprave, ali nešto češće ipak koristi verziju u kojoj se spominje *znanje*.

Moore se slaže s ovom skeptičkom premisom, ali upozorava da ona nije istinita iz razloga što bi iz činjenice da netko sanja slijedilo da taj ne stoji na nogama – to naprosto nije slučaj. Logički je moguće da netko stoji na nogama i u isto vrijeme sanja; moguće je čak da ta osoba sanja upravo to što je slučaj, naime da stoji na nogama. Ako ta osoba pritom i *misli* da stoji na nogama, onda se može govoriti o istinitom vjerovanju. Moore spominje (navodno) poznatu priču o *vojvodi od Devonshirea* koji je sanjao (i vjerovao) da se nalazi u Domu Lordova da bi se probudio i shvatio da se uistinu nalazi u Domu Lordova. Taj vojvoda ipak nije znao da se nalazi u Domu Lordova, a Moore smatra da ta činjenica ima jednu važnu implikaciju – ako vojvodino istinito vjerovanje formirano tokom sna nije znanje, onda znanje zahtijeva neke dodatne uvjete (pritom se Moore poziva na Russella koji je rekao istu stvar). Činjenica da je p istina i da netko misli da je p istina ne znači da taj zna da je p istina.

Razlika koju Moore uvodi između sanjanja nekog stanja stvari i mišljenja da je to što se sanja slučaj znači da čovjek nije nužno u *zabludi* ako sanja nešto što nije slučaj (30). Ako npr. netko sanja da stoji na nogama, a zapravo leži u krevetu, to ne znači da je ta osoba u zabludi iz razloga što nije nužno da čovjek i misli (drugim riječima vjeruje) da stoji na nogama. Moore spominje kako smo nekad tokom sna svjesni da je to san i ne mislimo da je istina to što sanjamo; u tom se slučaju ne može govoriti o zabludi (jer nema neistinitog vjerovanja). Ipak, Moore se slaže kako je veoma često slučaj da ljudi uistinu vjeruju u ono što sanjaju; u tom su slučaju ljudi u zabludi ako to u što vjeruju nije istina, a ako jest istina onda se radi samo o istinitom vjerovanju, ne i o znanju.

Mooreov odgovor

Nakon ovih distinkcija Moore iznosi svoj poznati argument protiv skepticizma. Ako je istina to da ako netko ne zna da ne sanja, onda taj ne zna da stoji na nogama, istina je i to da **ako netko zna da stoji na nogama, onda taj zna da ne sanja** (30). I skeptik i Moore koriste jedan kondicional o

(ne)znanju i jednu činjeničnu premisu o (ne)znanju, ali ovisno o tome kojoj od tih činjeničnih premisa daju prednost dolaze do radikalno različitih zaključaka.

Skeptički argument izgleda ovako (S označava epistemički subjekt čije su epistemičke sposobnosti jednake ljudskima):

- P1 Ako S ne zna da ne sanja, onda S ne zna da stoji na nogama.
- P2 S ne zna da ne sanja.
- K S ne zna da stoji na nogama.

Moore pak koristi ovaj argument:

- P1* Ako S zna da stoji na nogama, onda S zna da ne sanja.
- P2* S zna da stoji na nogama.
- K* S zna da ne sanja.

Prve premise obaju argumenta logički su ekvivalentne (P1 i P1*), dakle sporne su druge premise. Moore zatim pokušava pronaći argument u prilog drugoj premisi skeptičkog argumenta (P2). Taj se argument koristi kompatibilnošću svega osjetilnog iskustva koje subjekt ima u nekom trenutku i *hipoteze o snu*.¹⁴⁹ Ako je logički moguće da je nečije cijelo osjetilno iskustvo san, i ako je to iskustvo jedino koje je subjektu u tom trenu na raspolaganju, onda taj subjekt ne može znati da ne sanja. Moore se na koncu slaže s ovom tezom,¹⁵⁰ ali tek nakon kraće rasprave o točnom značenju nekih termina (30).

Moore prvo analizira značenje izraza *imati dokaze osjetila za neki sud (evidence of the senses)*. Mnogi su filozofi taj izraz shvaćali na način iz kojega nije slijedila logička veza onoga što je dokaz i suda za koji je to dokaz (takva filozofska pozicija se inače zove *falibilizam*), međutim Moore se s tim ne slaže (30). Moore misli da ako netko sanja da stoji na nogama, taj onda *nema* dokaze osjetila za sud *Stojim na nogama* (u slučaju da je taj san jedino iskustvo koje subjekt doživljava u tom trenutku). To znači da ako je moguće da subjekt u određenom trenutku sanja da stoji na nogama, onda je isto tako moguće da subjekt nema dokaze osjetila za sud *Stojim na nogama* (isto tako ako za subjekt *nije sigurno* da ne sanja, onda za subjekt nije sigurno ni to da ima dokaze osjetila za sud

¹⁴⁹ Hipoteza o snu je hipoteza da je cijelo nečije osjetilno iskustvo samo san, a ne iskustvo od uma nezavisnog svijeta (*vanjskog svijeta*).

¹⁵⁰ Slaže se s tezom da *ako* je logički moguće da subjekt sanja i da subjekt nema drugih iskustava na temelju kojih bi mogao znati da ne sanja, *onda* subjekt ne zna da ne sanja. Prihvatanjem ove implikacije ne slijedi i prihvaćanje teze da je to uistinu logički moguće i da subjekt zbog toga ne zna da ne sanja.

Stojim na nogama). Dapače, ako je uistinu moguće da subjekt sanja, onda subjekt ne može biti siguran u to ima li dokaze osjetila za *bilo koji* sud (30).

Moore ipak pronalazi izlaz iz ove pojmovne zavrzlake: ako i nije sigurno da subjekt ima dokaze osjetila za određeni sud, sigurno je to da subjekt *ili* ima dokaze osjetila za taj sud *ili* doživljava iskustvo koje je *vrlo slično* iskustvu imanja dokaza osjetila za taj sud.¹⁵¹ Stoga Moore predlaže korištenje izraza *osjetilno iskustvo* u neutralnom značenju: netko ima osjetilno iskustvo ako ima uobičajeno iskustvo vanjskog svijeta (u tom slučaju iskustvo tvori dokaz za sudove o vanjskom svijetu) *ili* ako sanja san veoma sličan tom iskustvu (u kojem slučaju subjekt nema dokaze za sudove o vanjskom svijetu u koje možda vjeruje temeljem tog iskustva).

Krucijalno je pitanje je li uistinu logički moguće da je čitavo subjektovo osjetilno iskustvo samo san? Moore navodi prvu premisu argumenta u prilog toj tezi: *barem je neko od subjektivih trenutnih osjetilnih iskustava u nekom relevantnom aspektu slično snovima koje je taj subjekt sanjao u prošlosti*. Makar je sam Moore uvjeren u istinitost te premise, smatra da bi bilo inkonzistentno za nekoga prihvatiti tu premisu i ujedno tvrditi da je nemoguće znati da se ne sanja (31). Naime, onaj tko vjeruje u navedenu premisu, nužno vjeruje u to da on sam *zna* da je u prošlosti sanjao (inače ne bi mogao znati tu premisu); ali ako taj ujedno vjeruje da je moguće da sada sanja i da ne može znati da sada ne sanja, nije li moguće da sada *sanja* da je u prošlosti sanjao? Ako sada sanja da je u prošlosti sanjao, onda ne zna da je u prošlosti sanjao (jer ako netko sanja i vjeruje da je neki sud istinit, onda on ne zna da je taj sud istinit, makar sud i bio istinit). Unatoč ovoj kritici Moore prihvaća premisu, u svrhu rasprave. Odmah ističe kako je navedena premisa nedovoljna za izvođenje traženog zaključka (*moguće je da je čitavo subjektovo osjetilno iskustvo samo san*), već su potrebni neki dodatni zaključci. Prvi je taj da ako je subjekt u prošlosti sanjao snove koji su u nekom relevantnom aspektu slični subjektovu trenutnom osjetilnom iskustvu, onda je moguće da subjekt sanja san koji je *potpuno* sličan njegovu trenutnom osjetilnom iskustvu. Na kraju iz svega rečenoga slijedi da je moguće da je čitavo subjektovo trenutno osjetilno iskustvo samo san.

Moore na kraju, uz primjetnu neodlučnost, priznaje da je to uistinu moguće i da iz te mogućnosti slijedi da subjekt ne može znati da ne sanja. Kao rješenje ovog problema spominje *sjećanje*; možda je tako da konjunkcija subjektova sjećanja neposredne prošlosti i trenutnog osjetilnog iskustva

¹⁵¹ Makar sam Moore ne koristi taj izraz, ovakvo se razumijevanje percepcije naziva *disjunktivizam* (zbog *ili-ili* formulacije).

subjektu može omogućiti da zna da ne sanja. Naravno, skeptik ima spreman odgovor: logički je moguća *i* konjunkcija bilo kojeg osjetilnog iskustva *i* sjećanja neposredne prošlosti *i* to da subjekt sanja (može sanjati da se sjeća). Moore priznaje da ako je to moguće, onda subjekt nikako ne može znati da ne sanja; međutim, Moore isto tako ističe da bi skeptik trebao ponuditi neki razlog ili argument u prilog tezi da je to moguće, a on sam (Moore) na takav argument nikada nije naišao. Dapače, Moore tvrdi da mu se ta teza (logički je moguća *i* konjunkcija bilo kojeg osjetilnog iskustva *i* sjećanja neposredne prošlosti *i* to da subjekt sanja) čini u sebi kontradiktorna, a dok je tako skeptički argument nije ništa uvjerljiviji od njegova (Mooreova): **subjekt zna da stoji na nogama, dakle subjekt zna da ne sanja.**

Literatura

Moore, G. E. (2000) "Certainty", u Sosa i Kim (ur.) *Epistemology: An Anthology*. pp 29-33.

Moore, G. E. (1962) *Philosophical Papers*. Collier Books, New York.

Sosa, Ernest i Kim, Jaegwon, (ur.) (2000) *Epistemology: An Anthology*. Blackwell.

Stroudov kartezijanski skepticizam

Ljudevit Hanžek, Dario Škarica

Barry Stroud, "The Problem of the External World", u: *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Oxford University Press, 1984, str. 1-38.

Tekst čiju analizu ovdje vršimo čini prvo poglavlje knjige *The Significance of Philosophical Scepticism*, autora Barryja Strouda. U tom poglavlju Stroud detaljno analizira i brani skeptički argument kartezijanskoga tipa. Poglavlje je objavljeno i kao izvadak iz knjige u zborniku *Epistemology: An Anthology* (ur. Sosa i Kim, 2000), pod naslovom "The Problem of the External World". Sva upućivanja na Stroudov tekst odnose se na ovu ('antologijsku') verziju teksta, a citati su dani brojem stranice u zagradi – npr. (14) kao znak da se relevantno mjesto u Stroudovu tekstu nalazi na stranici 14 spomenutog izdanja.

Cilj nam je Stroudov argument detaljno prikazati i pojasniti; prosudba valjanosti i uvjerljivosti argumenta ostavljena je čitateljima, tek ćemo na nekim mjestima naglasiti određene stvari koje Stroud eksplicitno ne spominje, ali je iz samog teksta jasno da ih podrazumijeva (u pravilu se pritom radi o nekim uvriježenim filozofskim tezama koje nisu odmah očite svim čitateljima, posebno onima kojima je filozofski diskurs relativno nov).

Stroudov je tekst podijeljen u tri tematske cjeline. U uvodnom dijelu Stroud pojašnjava filozofski problem znanja o vanjskom svijetu, uspoređujući ga s nekim nefilozofskim pitanjima o znanju i ističući njihove sličnosti i razlike. Središnji je dio teksta posvećen analizi skeptičkoga argumenta, sa stalnim referencama na Descartesove riječi iz *Meditacija o prvoj filozofiji*. Na samom kraju Stroud komentira filozofske (dijelom i psihološke) posljedice samog argumenta.

Uvod

Na početku članka Stroud napominje kako je filozofski problem vanjskog svijeta poznat od Descartesa (17. stoljeće; Descartes 2008)), a problem je u objašnjenju mogućnosti ljudskog znanja o vanjskom svijetu, tj. u odgovoru na pitanje je li uopće moguće znati išta o vanjskom svijetu¹⁵². Makar se radi o filozofskom problemu koji se ne javlja u svakodnevnim situacijama (ljudi se u svakodnevnom životu ne pitaju mogu li znati išta o svakodnevnom svijetu), Stroud misli da je taj problem sličan pitanjima koja *jesu* dio običnog ljudskog života; u samom pitanju¹⁵³ nema ničeg egzotičnog što bi ga učinilo nerazumljivim i što bi odgovor na nj učinilo suvišnim (6).

Kao primjer takvih uobičajenih pitanja Stroud navodi:

a) pitanja koja možemo postaviti o običnoj prehladi (*common cold*). Svi govore da se čovjek može prehladiti ako su mu vlažna stopala, ako sjedi na propuhu ili ako iziđe iz kuće mokre kose. Isto tako ljudi vjeruju da se prehlada prenosi virusom s već zaraženih osoba i da su ljudi podložniji prehladama ukoliko su iscrpljeni ili općenito slabijega zdravlja (6). Međutim, Stroud govori kako mu se, uslijed refleksije, čini da sva ta vjerovanja nisu konzistentna sa svim drugima; možda je i moguće da su sva istinita, ali on sam mnogo toga ne razumije što bi mu omogućilo da to ustvrdi. Vrlo brzo se dolazi do pitanja: koja su od tih vjerovanja znanje, tj. što ljudi o prehladi znaju, a što samo vjeruju? (6) Uobičajena procedura pri odgovoru na takva pitanja pregled je *izvora* tih vjerovanja – jesu li razlozi na temelju kojih ljudi vjeruju u te sudove o prehladi uistinu dobri (uzmu li se u obzir razlozi zbog kojih ljudi obično vjeruju u te sudove o prehladi, to podrazumijeva pitanje znaju li oni ljudi čije je svjedočanstvo bilo izvor za ta vjerovanja te stvari o prehladi ili ih i oni samo vjeruju).

b) pitanja koja možemo postaviti o nečijem svjedočanstvu. Ovaj Stroudov primjer čitatelja stavlja u ulogu *porotnika na suđenju* (7), gdje je sporan epistemički status samo jednog vjerovanja o jednom konkretnom stanju stvari (za razliku od nešto općenitijih sudova o prehladi) – je li osumnjičenik uistinu bio u Clevelandu u vrijeme zločina (a mjesto zločina je tisuću i pol kilometara udaljeno od Clevelanda) (7)? I u tom je slučaju postupak rješavanja tog pitanja sličan; porotnik će se upitati je li racionalno dati povjerenje izvoru tih vjerovanja (je li alibi koji smješta osumnjičenoga u

¹⁵² Izraz *vanjski svijet* treba shvatiti u uvriježenom filozofskom značenju: svijet čije postojanje nije zavisno od uma epistemičkog subjekta.

¹⁵³ Samo pitanje (preuzeto od Descartesa) Stroud formulira ovako: što, od svega u što vjerujem i smatram istinitim, spada u znanje a što ne?

Cleveland uistinu *pouzdan*), tj. porotnik će se upitati *zna* li uistinu da je osumnjičeni u vrijeme zločina bio u Clevelandu?

Oba ova pitanja posve su uobičajena i poznata (tj. ljudima su *takva* pitanja poznata, ne nužno ta), i ljudi uglavnom znaju kako bi na njih odgovorili. Isto tako, nitko ne smatra da je čudno tražiti odgovor na takva pitanja; ako je znanje poželjnije od običnog vjerovanja ili *wishful thinking*-a¹⁵⁴, normalno je i poželjno razriješiti te dvojbe.

Stroud napominje da je filozofsko pitanje o znanju o vanjskom svijetu slično ovim pitanjima zbog čega se ne može odmah odbaciti kao nelegitimno; ipak, to se pitanje razlikuje od prije navedenih u jednom važnom pogledu – to je pitanje o *svemu* u što ljudi vjeruju o vanjskom svijetu. (7) Ono je mnogo općenitije od pitanja o tome što ljudi znaju o prehladi, to je pitanje o tome što oni znaju o vanjskom svijetu. To pak svojstvo filozofskog problema znanja o vanjskom svijetu iznimno otežava pronalaženje adekvatnog rješenja.

Zasigurno se na to pitanje ne može odgovoriti propitivanjem svakog pojedinačnog vjerovanja o vanjskom svijetu i određivanjem valjanosti razloga na temelju kojih je ono formirano. Stroud navodi dva razloga zbog kojih je takvo nešto neizvedivo (8):

a) dvojbeno je bi li se mogao pronaći dobar *kriterij* za određivanje broja svih vjerovanja o vanjskom svijetu i njihovo identificiranje. Npr. recimo da je netko sinoć bio u kinu i pogledao film. Je li vjerovanje tog čovjeka da je sinoć bio u kinu istovjetno vjerovanju da je sinoć pogledao film, drugim riječima radi li se tu o jednom vjerovanju ili o dvama vjerovanjima? Ako se radi o samo jednom vjerovanju, nije li tako da je time identificirano i dodatno vjerovanje (naime vjerovanje da su prethodna dva vjerovanja jedno te isto vjerovanje), tako da se ipak ne radi o samo jednom vjerovanju?

b) čak i kada bi načelno identificiranje i brojanje subjektivih vjerovanja o vanjskom svijetu bilo moguće, sam *broj* tih vjerovanja višestruko bi nadmašio kognitivne kapacitete bilo kojeg ljudskog bića i procjenu njihova epistemičkog statusa učinio neizvedivom zadaćom (8). U svakom slučaju tako rascjepkana analiza vjerovanja uistinu bi bila uzaludan pothvat.

¹⁵⁴ *Wishful thinking* je oblik samozavaravanja, a označava formiranje vjerovanja prema svojim željama ili preferencijama i paradigmatki je primjer epistemički neodgovornog ponašanja.

Stroud zbog toga predlaže drugačiju strategiju: ako postoji neko svojstvo koje pripada svim vjerovanjima o vanjskom svijetu, i ako bi posjedovanje tog svojstva impliciralo određeni epistemički status tih vjerovanja, onda bi taj zadatak bio provediv. Stroud zatim navodi jedno svojstvo koje uistinu pripada svim vjerovanjima o vanjskom svijetu – sva ona potječu od *osjetila*¹⁵⁵, njihov *izvor* je osjetilno opažanje svijeta (8). Stroud smatra da ta činjenica ima značajne epistemološke posljedice, potkrijepivši tu tezu referiranjem na Descartesove meditacije, na trenutak kada se Descartes zapita može li uistinu znati da sjedi pored ognjišta s papirom u ruci i dolazi do iznenađujućeg odgovora: budući da je čitavo njegovo osjetilno iskustvo kompatibilno¹⁵⁶ s **hipotezom o snu**¹⁵⁷, a ne zna da je ta hipoteza neistinita, ne može znati ništa o vanjskom svijetu na temelju tog iskustva (11). Stroud zatim pokušava pojasniti teze koje motiviraju takav Descartesov zaključak.

Ipak, prije izlaganja samog Descartesova argumenta Stroud upozorava čitatelja na jedan argument koji *nije* Descartesov, makar se može činiti da slijedi iz nekih Descartesovih riječi. Argument glasi: budući da nas osjetila nekad varaju (najbolji primjer su optičke iluzije) nije im nikad racionalno vjerovati. Stroud se ne slaže s ovom tezom, a smatra da se ni Descartes ne bi s njom složio – iz činjenice da su subjektova osjetila nepouzdana u *nekim* okolnostima ne slijedi da su ona nepouzdana u *svim* okolnostima. Naprotiv, epistemički subjekt vrlo često može utvrditi nalazi li se u okolnostima u kojima mu osjetila mogu pružiti točnu informaciju o okolini ili pak ne. Stroud spominje primjer korišten još u antici, onaj u kojem *pravokutni toranj* iz daljine izgleda okrugao, a kao suvremeni primjer spominje subjektovu nemogućnost da uoči *mikroorganizme* koji se nalaze na stolu ispred njega. Istina je da su okolnosti u oba ta slučaja takve da subjekt ne može opravdano računati na pouzdanost informacija dobivenih osjetilnim opažanjem; međutim, to ne znači da nema okolnosti u kojima subjektu osjetila mogu pružiti pouzdanu informaciju o okolini. Stroud to ilustrira sljedećim primjerom – ako nečiji automobil ispravno funkcionira u umjerenoj klimi i niskoj

¹⁵⁵ Naravno da se do nekih vjerovanja o vanjskom svijetu može doći i zaključivanjem, ali ti zaključci uvijek polaze od premisa koje su dobivene opažanjem, tako da je krajnji izvor i tih vjerovanja osjetilna spoznaja.

¹⁵⁶ Stroud ne definira izričito kako shvaća termin *kompatibilno*, ali iz uporabe termina je poprilično jasno da ga koristi u sljedećem značenju: iskustvo je kompatibilno s hipotezom ako je istovremeno moguće da subjekt ima takvo iskustvo i da je hipoteza istinita. Dvije hipoteze (a hipoteze nisu ništa drugo doli sudovi) kompatibilne su ako je moguće da su istovremeno obje istinite. Neki par (iskustvo i hipoteza, hipoteza i hipoteza) inkompatibilan je ako i samo ako nije kompatibilan.

¹⁵⁷ Hipoteza o snu hipoteza je da je čitavo subjektovo osjetilno iskustvo samo san, a ne svijest o vanjskom svijetu.

nadmorskoj visini, to ne znači da će taj automobil raditi i u zimskim uvjetima na vrhu planine. Ako ga pak vozač i ne uspije upaliti u zimskim uvjetima na vrhu planine, to ne znači da je iracionalno vjerovati da će automobil opet raditi kada se nađe u standardnim uvjetima. Dakle, nepouzdanost u *nekom* pogledu ne implicira *opću* nepouzdanost, kako automobila tako ni osjetila.

Descartesov je slučaj (može li znati da sjedi pored ognjišta s komadom papira u ruci?) relevantan upravo zato što se radi o *najboljim mogućim* uvjetima za rad osjetila. Ognjište i papir nisu jako udaljeni od Descartesa, niti su mikroskopskih dimenzija – Descartes se nalazi u (barem što se osjetila tiče) epistemički najboljoj mogućoj situaciji. Upravo je to ono što Descartesu i Stroudu omogućava generalizaciju s ovog slučaja na svaki drugi; ako je epistemička ocjena najboljeg mogućeg slučaja negativna, onda je ista takva i za svaki drugi slučaj.

Analiza Descartesova argumenta

Prije svega, Stroud Descartesu pripisuje tezu o *inkompatibilnosti sna i znanja* (12). To znači da nije moguće da subjekt sanja neko stanje stvari i na temelju tog iskustva zna to stanje stvari.¹⁵⁸ Razlog za to ne leži u činjenici da ono što subjekt sanja nije slučaj – jer to ne mora biti tako. Moguće je da je Descartes uistinu pored ognjišta s papirom u ruci istovremeno dok sanja da je pored ognjišta s papirom u ruci. Unatoč tome što je to što sanja istina, on to ipak ne zna (12). Stroud pritom navodi i primjer iz rada G. E. Moorea, koji spominje *vojvodu od Devonshirea*; spomenuti je vojvoda sanjao da se nalazi u Domu Lordova¹⁵⁹, da bi se probudio i shvatio da se uistinu nalazi u Domu Lordova; unatoč tome bilo bi iznimno protuintuitivno reći da je on znao da se nalazi u Domu Lordova (Moore 2000).

Kao mogući problem za tezu o nespojivosti snova i znanja Stroud spominje primjer *prozorskih kapaka*, tj. situaciju u kojoj događaji u vanjskom svijetu utječu na sadržaj snova. To zna biti slučaj sa

¹⁵⁸ Znači da sudovi "S sanja i na temelju tog sna vjeruje p " i "S zna p " ne mogu biti istiniti istodobno, gdje S označava epistemički subjekt, a p sud u koji taj subjekt vjeruje. Stroud napominje da nije nemoguće da netko nešto sanja i to istovremeno zna. Čovjek može sanjati da je 9 puta 7 jednako 63, i to znati; to zna, zato što san da je 9 puta 7 jednako 63 nije ono na temelju čega čovjek to zna (san nije ono što opravdava to vjerovanje; makar Stroud to eksplicitno ne govori, vjerojatno misli da u ovom slučaju intuicija opravdava vjerovanje).

¹⁵⁹ Dom Lordova (House of Lords) dio je britanskog parlamenta.

zvukovima; recimo da netko spava dok u njegovoj blizini lupaju prozorski kapci. To za posljedicu može imati to da ta osoba sanja da lupaju prozorski kapci. Je li u navedenom slučaju jednako jasno da ta osoba ne zna da lupaju prozorski kapci kao u ostalim slučajevima snova čiji je sadržaj istinit (kao što je jasno da Descartes, dok sanja, ne zna da je pored ognjišta pa makar i bio pored ognjišta)?

Stroud primjećuje da odgovor na to pitanje nije odmah očit, te onda daje pomalo nejasan odgovor kako se u navedenom slučaju (*prozorskih kapaka*) ne radi o znanju jer subjekt ipak sanja, tj. nije niti budan (12). Možda se uvjerljivije objašnjenje krije u dijelu teksta svega par redaka prije navedenog odlomka. Kad govori o vojvodi od Devonshirea, Stroud kaže da se makar ono što netko sanja bilo istina, zbog *manjka realne veze* tog stanja stvari i subjektova vjerovanja da je to slučaj ipak radi o sretnom pogotku, a ne znanju. Ako Stroud san shvaća kao osjetilno iskustvo koje nema realnu vezu s vanjskim svijetom (znači da nije uzrokovano vanjskim svijetom), a budući da ta veza postoji u slučaju prozorskih kapaka, ispravna bi reakcija na slučaj s prozorskim kopcima bila ta da se uopće ne radi o snu. Stroud se ne bavi detaljnije ovim problemom pa je teško reći bi li se složio da se tu ne radi o snu, ali ostaje činjenica da je sam definirao san na način iz kojega slijedi spomenuti zaključak.

Ta teza ipak nije dovoljna za izvođenje skeptičkog zaključka. Naime, makar je istina da netko ne može znati p dok sanja p , to ne znači da ako je ta osoba budna i vjeruje p ne zna p (naravno, u slučaju da je p istina).

Descartes zapravo koristi sljedeću premisu: da bi netko znao p , mora znati da ne sanja. Stroud ističe da se ovaj zahtjev ne smije pobrkati s prethodnom konstatacijom o inkompatibilnosti snova i znanja. Na pitanje zašto bi se ovaj zahtjev uopće prihvatio Stroud ističe kako se rasprave o Descartesovu argumentu nisu puno bavile ovom premisom upravo iz razloga što je zahtjev sadržan u njoj "savršeno uvjerljiv" (16). Da bi uvjerio čitatelja u uvjerljivost tog zahtjeva, Stroud navodi neke slične zahtjeve koji su intuitivno posve legitimni.

Stroud opisuje situaciju u kojoj netko gleda kroz prozor i kaže da je *češljugar* u vrtu (17). Na pitanje kako zna da je to *češljugar* osoba odgovara da to zna zato što je žut. Stroud se zatim pita ne bi li odmah uslijedila kritika toj tvrdnji o znanju budući da su i *kanarinci* žuti (17)? Ako je žuta boja ptice jedini dokaz koji je subjektu na raspolaganju, onda on ne može reći da zna da je ta ptica *češljugar* – ista dokazna građa kompatibilna je i s hipotezom da se radi o kanarincu.

Dakle, da bi netko znao p , mora moći isključiti mogućnosti kompatibilne s dokaznom građom za p , ali inkompatibilne s p . U navedenom je slučaju to mogućnost da je ptica u vrtu kanarinac – kanarinci su žuti (kompatibilnost s dokaznom građom za p), ali nisu češljugari (inkompatibilnost s p).

Dakle, intuitivno opravdan zahtjev što ga epistemčki subjekt mora ispuniti glasi: **ako S zna p , onda S zna da je neistina sve ono što je inkompatibilno s p .**

Stroud odmah ističe da to nije jedina vrsta mogućnosti koje subjekt treba moći isključiti da bi se moglo reći da zna p . Da bi to ilustrirao vraća se primjeru porotnika na suđenju, ali ponešto izmijenjenom: svjedoci tvrde da je osumnjičeni bio u Clevelandu za vrijeme zločina, ali je to svjedočanstvo posve izmišljeno – osumnjičeni je njihov prijatelj i žele ga zaštititi te zbog toga lažno svjedoče u njegovu korist (17). Ako porotnik posumnja da je to slučaj (da je osumnjičenikov alibi izmišljen), onda mora moći isključiti tu mogućnost da bi mogao znati da je osumnjičeni zaista bio u Clevelandu.

Važno je uočiti bitnu razliku između ovog primjera i onoga s češljugarom – u slučaju primjera s češljugarom subjekt mora moći isključiti mogućnost inkompatibilnu s istinom suda čije si znanje pripisuje (to je mogućnost da je ptica u vrtu kanarinac). Mogućnost koju treba isključiti u primjeru lažnog svjedočenja *nije* inkompatibilna sa sudom o kojem je riječ (da je osumnjičeni u vrijeme zločina bio u Clevelandu); moguće je da je osumnjičeni u vrijeme zločina bio u Clevelandu, ali njegovi prijatelji to ne znaju te prema svome mišljenju lažno svjedoče da je uistinu bilo tako (17). Kao jednostavniji primjer Stroud navodi vojvodu od Devonshirea – njegov san da je u Domu Lordova nije inkompatibilan s istinom suda da on jest u Domu Lordova, ali je ipak nešto što on treba moći isključiti da bi mogao znati da je u Domu Lordova.

U ovako opisanom slučaju ta mogućnost nije inkompatibilna s p , ali jest inkompatibilna sa subjektivim znanjem p – dorađena verzija nužnog uvjeta za znanje stoga glasi: **ako S zna p , onda S zna da je neistina sve što je inkompatibilno s S-ovim znanjem p (19).**

Iduće je pitanje pak je li hipoteza o snu takva da S mora znati da je neistinita kako bi mogao znati bilo koji sud čije bi znanje bilo inkompatibilno s tom hipotezom? Stroud misli da jest i da je to jednostavna i očita istina o znanju.

Međutim, zahtjev da netko zna neistinitost svake hipoteze inkompatibilne s njegovim znanjem p Stroud smatra problematičnim; naime, teza da netko mora znati da je neistina sve što je inkompatibilno s njegovim znanjem p , da bi znao p , ekvivalentna je tezi da netko mora znati da je

istina sve ono što slijedi iz suda da on sam zna p .¹⁶⁰ Problem je u tome što nitko ne zna, a i upitno je može li znati, sve logičke posljedice sudova u koje vjeruje (taj broj strelovito bi rastao prema beskonačnosti). Makar bi iz takvog zahtjeva slijedio skepticizam (jer nitko ne bi znao ništa, budući da nitko ne može znati sve), Stroud ipak misli da zahtjev treba ublažiti i to zato što se takav zahtjev ne bi mogao nazvati "jednostavnom i očitom činjenicom o znanju" (18). Zahtjev koji bi se mogao tako nazvati sljedeći je: netko mora znati neistinu svega za što *zna* da je inkompatibilno s njegovim znanjem p .

Konačna verzija zahtjeva koji epistemički subjekt mora zadovoljiti da bi mu se moglo pripisati znanje sljedeća je: **ako S zna p , onda S zna da je neistinit svaki sud za koji S zna da je inkompatibilan s S-ovim znanjem p** (19).

Za hipotezu o snu svaki relevantni epistemički subjekt (misli se na ljude prosječne inteligencije) zna da je inkompatibilna s njegovim znanjem bilo kojeg suda o vanjskom svijetu, dakle subjekt bi morao znati da je neistinita da bi mogao znati bilo koji sud o vanjskom svijetu (19). Ako je pak moguće znati da je ta hipoteza neistinita, onda činjenica njene inkompatibilnosti sa znanjem neće predstavljati ozbiljan problem. Stroud se zatim bavi tim pitanjem: može li epistemički subjekt ikada znati da ne sanja?

Prije svega, hipoteza o snu je kompatibilna sa *svakim* osjetilnim iskustvom koje netko može doživjeti (14) – ne postoji takvo osjetilno iskustvo koje ne bi moglo biti san. To ne znači da je svako osjetilno iskustvo uistinu bilo san ili da će svako osjetilno iskustvo jednom biti san; to samo znači da je za svako osjetilno iskustvo *moguće* da je san (14). Da nije tako, tj. da neko iskustvo ne može biti san i da subjekt to zna, onda bi doživljavajući takvo iskustvo mogao znati da ne sanja. Kako to nije slučaj, nitko nikada ne može znati da ne sanja samo zato što doživljava određeni tip iskustva – svako je osjetilno iskustvo kompatibilno s mogućnošću sanjanja.

¹⁶⁰ Ova Stroudova teza zahtijeva kraće pojašnjenje. Na primjeru suda p to znači slijedeće: neka su $q, r, s...$ itd. sudovi inkompatibilni s p . To znači da ako je p istina, onda su $q, r, s...$ itd. neistina. To pak znači da su $ne-q, ne-r, ne-s...$ itd. istina, tj. p implicira sudove $ne-q, ne-r, ne-s...$ itd. – ti su sudovi *logičke posljedice* suda p . Skup sudova koji su logičke posljedice suda "S zna p " ima još više članova (uključuje sve prethodno spomenute sudove, i dodaje im negacije onih sudova koji su kompatibilni sa p , ali inkompatibilni sa "S zna p ").

Na prvi se pogled može činiti da je za utvrđivanje te mogućnosti potrebno nekakvo znanje o snovima u prošlosti¹⁶¹ - Stroud ističe da Descartes jasno govori o već doživljenim situacijama u kojima je sanjao, a pritom je mislio da je budan (13). To bi impliciralo da je moguće razlikovati san od budnog stanja, a onda bi se moglo znati i da se ne sanja.¹⁶² Makar je to nešto u što svi ljudi vjeruju, Stroud ne misli da je takvo znanje potrebno za svrhe ove rasprave. Sasvim je dovoljno da subjekt zna da je *moguće* da je nešto sanjao (ili da sanja), a već je utvrđeno da je to uistinu moguće (13). Dapače, onaj tko razmišlja o snovima nije trebao nikada u životu sanjati (ili misliti da je sanjao) da bi znao da je moguće da sanja (13).¹⁶³

Stroud zatim razmatra mogućnost pronalaženja *testa* pouzdanosti iskustva (15), kojim bi se moglo utvrditi da ono nije san već iskustvo od uma nezavisnog svijeta. Tu se postavlja sljedeći problem: kako bi nešto moglo poslužiti kao test budnosti, ako je znanje o budnosti uvjet za znanje bilo čega o svijetu, uključujući i spomenuti test? Netko bi već morao znati da ne sanja, da bi se mogao poslužiti testom koji bi mu otkrio da ne sanja.

Stroud to pojašnjava podijelivši problem na dva dijela:

a) čak i da postoji takav test, problem bi bio taj što bi subjekt morao *znati da on postoji*. Kako nešto može biti test budnosti samo u slučaju da subjektu pruža pouzdanu informaciju o vezi njegova iskustva i svijeta, subjekt bi već morao znati da ne sanja da bi mogao znati za taj test (15). Naime, da bi se znalo nešto o vezi iskustva i svijeta, potrebno je znati nešto i o svijetu (a ne samo o iskustvu), a za znanje o svijetu je potrebno znati da se ne sanja (15). To znači da bi subjekt već morao znati da ne sanja da bi mogao znati za test kojim može utvrditi to da ne sanja.

b) čak i da je nekim slučajem moguće znati za postojanje takvog testa, opet se javlja slična poteškoća. Takav test mogao bi biti koristan epistemičkom subjektu samo ako bi subjekt mogao *znati da je test uspješno izvršen*, tj. da su uvjeti koji moraju biti zadovoljeni da bi mogao znati da ne sanja ispunjeni. Međutim, Stroud pritom primjećuje da bi subjekt mogao sanjati da su ti uvjeti ispunjeni čak i u slučaju da nisu (16), što bi test učinilo beskorisnim. Budući da se sve što se može iskusiti može i sanjati, zasigurno je moguće sanjati da je test uspješno položen – to znači da bi

¹⁶¹ Znači da subjekt može znati da je neko njegovo prošlo iskustvo bilo san.

¹⁶² Subjekt bi morao znati da je neko njegovo iskustvo bilo san, a da neko *nije* bilo san.

¹⁶³ Očito je da se Stroud drži uvriježenog filozofskog mišljenja kako se mogućnost i nužnost spoznaju razumom, a ne iskustvom.

subjekt morao znati da ne sanja da bi mogao znati da je uspješno položen test kojim bi trebao saznati da ne sanja (16).

Stroud zaključuje da bi subjekt u svakom slučaju *već* morao znati da ne sanja da bi se mogao poslužiti testom koji mu treba otkriti sanja li ili ne, a to je očito nemoguće. **Dakle, epistemički subjekt nikada ne može znati da ne sanja.**

Stroudov skeptički argument na koncu izgleda ovako:

- P1 Ako S zna p , onda S zna da je neistinit svaki sud za koji S zna da je inkompatibilan s S-ovim znanjem p .
- P2 S ne zna da je neistinit svaki sud za koji S zna da je inkompatibilan s S-ovim znanjem p .
- K S ne zna p .

S je bilo koji epistemički subjekt obdaren ljudskim epistemičkim sposobnostima, p je bilo koji sud o vanjskom svijetu, a hipoteza o snu je primjer suda za koji S zna da je inkompatibilan sa S-ovim znanjem p . Iz svega rečenoga slijedi da nitko ne zna ništa o vanjskom svijetu (19). Stroud misli da bi se ovaj zaključak mogao izbjeći jedino ako bi se uspjelo oboriti prvu premisu, tj. ako bi se pokazalo da nije nužno da subjekt zna da ne sanja da bi mogao znati nešto o vanjskom svijetu (19).

Završne misli

Nakon analize Descartesova argumenta, Stroud komentira posljedice tog argumenta za ljudsku epistemičku situaciju.

Nije moguće znati *ništa* o vanjskom svijetu, pa čak ni to da taj svijet *postoji* (naravno, nije moguće znati ni da on *ne postoji*). Argument je neumoljiv i prema činjenici da su ljudska svakodnevna uvjerenja toliko snažna da ih se nije moguće riješiti – koliko god čvrsto netko nešto vjerovao o vanjskom svijetu, to nije znanje (20).

Jedino o čemu epistemički subjekti mogu nešto znati jest njihovo *osjetilno iskustvo* (20). Ljudi su zarobljeni u svojim *idejama* (tako je Descartes nazivao mentalne entitete čije se postojanje može spoznati sa sigurnošću), a svaki pokušaj da iz njih izađu može rezultirati samo novim idejama (tj. novim osjetilnim iskustvom). Stroud koristi poznatu metaforu *vela* (*veil of perception*); između subjekata i svijeta veo je osjetilnih podataka kroz koji se nije moguće probiti (20).

Uobičajena je reakcija na spoznaju ove činjenice *umanjivanje problema* (21). Stroud kaže kako bi mnogi rekli da ta nedostižna stvarnost onda i nije bitna, ona nije nešto što bi bilo važno za naš svakodnevni život.

Stroud se pak ne slaže s tezom da je ta stvarnost samo plod filozofove mašte. Ta je stvarnost ono u čemu se odvija čitav ljudski život (tj. ljudi su uvjereni da se u toj stvarnosti odvija čitav njihov život), a ne filozofska konstrukcija (22). Kad se netko pita može li nešto znati o tom svijetu, taj ne govori o nekom uzvišenom obliku znanja već upravo o onom znanju o kojem govori u svakodnevnom životu kada se pita zna li što uzrokuje prehladu i zna li da je osumnjičeni bio u Clevelandu u vrijeme zločina (22).

Stroud smatra da utjehu nije moguće pronaći ni u *konformističkom* pristupu, prema kojemu nije ni bitno zna li netko uistinu nešto, već je dovoljno da se zajednica slaže u pogledu određenih načela i vjerovanja u onoj mjeri koja joj može osigurati stabilan društveni i intelektualni život. Naime, ako epistemički subjekti ne mogu znati ništa o vanjskom svijetu, onda ne mogu znati ni to da postoje drugi subjekti s kojima bi sačinjavali tu zajednicu (22).

Budući da su posljedice Descartesova argumenta uistinu ozbiljne i neugodne, Stroud ne odbacuje mogućnost da u čitavu argumentu ima nečeg apsurdnog ili na neki način nepojmljivog – samo inzistira na tome da se spomenuta apsurdnost pronađe i objasni (23).

Literatura

Descartes, Rene (2008) *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*, trans. Michael Moriarty. Oxford: Oxford University Press.

Moore, G. E. (2000) "Certainty", u Sosa i Kim (ur.) *Epistemology: An Anthology*. pp 29-33.

Sosa, Ernest i Kim, Jaegwon, (ur.) (2000) *Epistemology: An Anthology*. Blackwell.

Stroud, B. (1984) *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press.

Stroud, B. (2000) "The Problem of the External World", u Sosa i Kim (ur.) *Epistemology: An Anthology*. pp. 6-24.