

Problem saznanja

E.G. Ejer*

GLAVA DRUGA

SKEPTICIZAM I IZVESNOST

I

FILOZOFSKI SKEPTICIZAM

Kazao sam da filozofski skeptik ne dovodi u pitanje način na koji primenjujemo naša merila dokaza, nego samo te dokaze. Ali svako osporavanje primljenih kanona osvedočenja nije filozofsko. Bilo je vreme kada su ljudi verovali da je ispitivanje utrobe ptica način da se otkrije da li će izvestan postupak biti probitačan; da li je na primer, prilika povoljna da se krene u boj. Svaki skeptik koji bi tada posumnjao u vrednost metoda takvog predskazivanja osporavao bi ptihačeni kanon osvedočenja. I sada se slažemo da bi on stvarno bio u pravu. Ali opravdanje za njegovu sumnju ne bi bilo filozofsko, nego naučno. Mogao je biti slučaj da su ta takozvana znamenja bila sistematski povezana sa događajima koji oni tobož predskazuju: ali iskustvo pokazuje drugačije. Na isti način, neki srednjovekovni sumnivač mogao je postaviti pitanje da li nemoć da se preživi suđenje pomoću mazije jeste verodostojna indikacija krivice. I on bi isto tako osporavao jedan priznati metod dokazivanja; i njegov skepticizam bio bi opravdan. Ali, opet, on bi bio opravdan na naučnoj osnovi. Stvar je empiričkog iskustva da su nevini, isto kao i krivi, podložni telesnoj ozledi i smrti.

Osobenost filozofovih sumnja jeste što one nisu na ovaj način združene sa iskustvom. Iskustvo odista pokazuje da takvi priznati izvori saznanja kao što su pamćenje ili opažaj ili svedočenje jesu pogrešivi. Ali filozofski skeptik se ne bavi, kao što bi to učinio naučnik, razlikovanjem uslova u kojima ovi izvori lako mogu da izostanu iza onih u kojima se normalno može u njih pouzdati. Dok prosvećeni mislilac koji izražava sumnju u pogledu pouzdanosti znamenja nagoveštava da ona ne pružaju dovoljno dobre rezultate, da taj metod predskazivanja ne dostiže jedno merilo koje drugi metodi mogu da zadovolje, i možda zadovoljavaju, filozofski skeptik ne pravi takve razlike: on zastupa mišljenje da je nelegitimno svako zaključivanje iz prošlosti ka budućnosti. Na sličan način, on će tvrditi ne samo da postoje okolnosti u kojima je čovek podložan da ga sopstvena čula varaju, kao kad pati od nekih fizioloških poremećaja, već štaviše da valja sumnjati da li čulno opažanje može u bilo kojim okolnostima da pruži dokaz o postojanju fizičkih objekata. On će dokazivati ne samo da se u pamćenje ne možemo uvek pouzdati već i da nema jemstva za pretpostavku da je ono ikad pouzdano: sumnja koju on podstiče jeste, da li ikad možemo opravdano da izvodimo zaključke iz sadašnjeg iskustva ka prošlim događajima. Osporavajući sebi pravo da veruje u iskustva drugih, on se neće zadovoljiti iznošenjem empiričkog osvedočenja da bi pokazao kako čovek lako može da se prevari; daleko od toga da nas on hrabri da budemo smotreniji, njegov je argument

* A. Ž. Ejer, *Problem saznanja*, (Nolit, Beograd, 1963)

usmeren da pokaže da je svejedno ma koliko bili smotreni: on postavlja misli i osećanja drugih iza jedne barijere kroz koju je nemoguće da čovek ikad prodre.

Činjenica da je ova vrsta skepticizma tako indiskriminantna u svome obuhvatu, i da daždi podjednako po pravednima i po nepravednima, mislilo se da ga izlaže lakom opovrgavanju. Baš kao što, da upotrebim jedno Railovo upoređenje, “može biti lažnog novca samo onde gde ima novca od prave kovine iskovanog od ovlašćenog lica”¹, tako umuje se, može biti prilikâ kad nas naša čula obmanjuju samo tako ako ima prilikâ kad ona to ne čine. Opažaj se naziva varljivim u upoređenju sa drugim opažajima koji su istinski: stoga, tvrditi da svi opažaji moraju biti varljivi značilo bi lišiti reč “varljiv” svakog značenja. Ovaj utuk ne bi, odista, bio koban po umerenijeg skeptika koji smatra ne sa svi opažaji moraju biti varljivi, već samo da nikada ne možemo stvarno znati da neki to nisu; ali i on se isto tako izlaže istoj zamerci. Jer, može se upitati, kako bismo ikad otkrili da su neke pojave varljive ako ne bismo zanali da su neke verodostojne? Iz daljine ili pri slaboj svetlosti mogu se prevariti u oceni oblika ili boje stvari u koju gledam; mogu pobrkati jedan predmet sa drugim; u izuzetnim uslovima, mogu čak misliti da opažam nešto kad tu uopšte nema ničega: ali ja ne bih znao da sam načinio ove grške ako ne bih bio u položaju da ih popravim. Iz blizine i pri jačoj svetlosti mogu da vidim kakvi su stvarno oblici i boja predmeta, i, znajući to, u mogućnosti sam da zaključim da sam ih pređe pogrešno video. Saznajem da sam imao halucinaciju, jer dalji tok moga iskustva uverava me da predmet koji sam mislio da vidim ne postoji. Na isti način, jedini razlog koji imam za mišljenje da patim od grešaka pamćenja jeste da ono što mi se čini da pamtim ponekad ide u raskorak sa drugim istorijskim osvedočenjem koje imam pravo da prihvatim: moj jedini razlog za predpostavljjanje da sam u zabludi u pogledu iskustva drugih jeste što donosim sudove o njima koji su nesaglašljivi sa onim što naknadno otkrivam da je tačno.

Ovaj argument nije odlučan. Tačno je da nikakvi sudovi opažaja ne bi naročito bili podložni nepoverenju ako neki ne bi bili verodostojni; ali to nije dokaz da ne možemo biti u zabludi u pogledu onih kojima poklanjamo veru. Dopuštajući čak je besmisleno reći da su svi naši opažaji varljivi, ipak svaki od njih još uvek može da bude tačan. Moramo da budemo sigurni u našem tvrđenju da znamo da neki posebni nisu. To isto važi i za druge tipove sudova koje skeptik osporava. Iz činjenice da neke od njih odbacujemo na osnovu prihvatanja drugih, ne sledi da su istiniti oni koje prihvatamo.

Pa ipak argument pokazuje da ovi opšti oblici skepticizma na mogu naći opravdanje u iskustvu. Istoričar koji je nepoverljiv prema jednom od svojih autoriteta može potvrditi svoje sumnje ako nađe da se izveštaji koje taj autoritet daje sukobljavaju da osvedočenjem koje pružaju drugi izvori; ako su ti izvori brojni i nezavisni, i ako se slažu jedan sa drugima, on će razložno biti pouzdan da je njihov prikaz stvari tačan. Ali ako njegove sumnje obuhvataju svaki iskaz koji se tiče prošlosti, takvog načina njihovog potvrđivanja neće biti; jer sve važno osvedočenje bilo bi podjednako podozrivo. Na isti način, naučnik koji je skeptičan u pogledu istinitosti neke posebne hipoteze može to opravdati pokazivanjem da je ona u suprotnosti sa nekom dobro-uspostavljenom teorijom. Ali za čoveka koji tvrdi da je svak induktivno umovanje nelegitimno nema dobro-uspostavljenih teorija; postoje teorije koje još nisu oborene, ali se ne smatraju ništa

¹ G. Ryle, *Dilemmas*, str. 95.

verodostojnije negoli one koje jesu: niti prema ovom gledištu, činjenica da je neka teorija dokazana da je bila neosnovana čini je ista manje verovatnom da važi u budućim slučajevima. Iskustvo, odista, pokazuje da opšte hipoteze nailaze na protiv-primere; i moglo bi stoga izgledati da gledište da je sve induktivno umovanje nelegitimno ima nešto empiričkog oslonca. Ali taj zaključak bio bi pogrešan; ili bolje, netačno bi pokazivao skeptikovo stanovište. Njegova teza nije da će svaka teorija, ili hipoteza, konačno se skrhati, već da gomilanje povoljnih primera, ma koliko dugo trajalo, ne pruža nikakav valjan razlog da se u nju veruje. I jasno je da je vrednost ove tvrdnje nezavisna od stvarnog toka našeg iskustva.

Ako stvarno ne može da opravda skeptika, ono ne može ni da ga opovrgne. Psihološki, odista, on može nalaziti ohrabrenja u činjenici da, sledeći naša prihvaćena merila dokaza, katkada dolazimo do verovanja koja pokazuju da si lažna: bilo bi teško za nj da se čuje ako naši postupci u koje on sumnja ne bi nikad odveli na stranputicu. Ali nije bitno za njegov položaj da to bude tako. Sve što on zahteva jeste da su greške moguće, ne da se one stvarno događaju. Jer njegova optužba protiv naših merila dokaza nije da oni obavljaju posao rđavo; on ne nagoveštava da ima drugih koja bi poslovala bolje. On njih napada na temelju toga što su logički defektna, u svakom slučaju logički sumnjiva.

Kad polažemo pravo da budemo sigurni u istinu jednog datog iskaza, naš zahtev može se osnivati ili na tome što je iskaz sam sobom očigledan, ili što za njegovu istinitost neposredno jamči naše iskustvo, ili što njegova valjanost proizilazi iz nekog drugog iskaza, ili niza iskaza, za koje imamo pravo da budemo sigurni. Prema tome, ako takvi zahtevi valja da budu osporeni, može se argumentisati ili da se iskazi za koje smatramo da im nije potreban dalji dokaz, sem pozivanja na intuiciju ili iskustvo, sami po sebi nisu sigurni, ili da metodi derivacije koji smatramo valjanim mogu stvarno ne biti takvi. Ovi pravci argumentacije ne isključuju se međusobno, i išlo se oboma. Pitalo se da li ikada možemo biti u položaju da kažemo za neki iskaz da nema sumnje u pogledu njegove istinitosti; a to pitanje proširuje se i na valjanost čak i deduktivnog umovanja; jer ako ništa nije izvesno, onda nije izvesno da jedan iskaz sledi iz drugoga. Ali naše opravdanje za izvođenje jednih iskaza iz drugih dovodi se u sumnju uglavnom u slučajevima gde prelaz nije deduktivan, ili u najmanju ruku nije očevidno takav. Postoji ili se mislilo da postoji, jedan opšti problem indukcije koji se tiče svih tipova činjeničkog izvođenja zaključaka; ali, kao što smo приметili, postoje isto tako naročiti problemi koji se tiču našeg prava da prelazimo iz jedne vrste iskaza u drugu; oni izazivaju takva pitanja kao što su, da li, ili kako, imamo pravo da donosimo tvrđenja o fizičkim predmetima na osnovu naših čulnih iskustava, ili da pripisujemo iskustva drugima da osnovu osvedočenja o njihovom ponašanju, ili da smatramo da nam naše pamćenje daje saznanje o prošlosti. Prisiljavajući nas da uzimamo u razmatranje pitanja ove vrste, skeptik čini svoju glavnu uslugu filozofiji. No pre nego što pokušamo da ih usmemo na ispit, može nam valjati da najpre pretresemo problem izvesnosti; pitanje da li ima iskazâ čija se istinitost može uspostaviti izvan mogućnosti sumnje.

II

TRAGANJE ZA IZVESNOŠĆU

Traganje za izvesnošću igralo je zamašnu ulogu u istoriji filozofije: smatralo se da bez neke osnove izvesnosti sve naše polaganje prava na saznanje mora biti podozrivo. Ako li neke stvari nisu izvesne, držalo se, ništa ne može biti čak ni verovatno. Na žalost, nije bilo jasno šta se tačno traži. Katkada reč “izvestan” upotrebljava se kao sinonim za “nužan” ili za “aprioran”. Kaže se, na primer, da nikakvi empirički iskazi nisu izvesni, a time se misli da oni nisu nužni na način na koji su to apriorni iskazi, da se oni mogu poreći bez protivrečenja. Shodno tome, neki filozofi uzimaju apriorne iskaze kao svoj ideal. Oni žele, kao Lajbnic, da sve istinite iskaze stave na isti nivo sa iskazima formalne logike ili čiste matematike; ili, kao egzistencijalisti, oni pridaju tragičan značaj tome što ne može da se učini. Ali nastrano je videti tragediju u onome što je nepojmljivo da može da bude drugačije; a činjenica da su svi empirički iskazi kontingentni, da, čak i kad su istiniti, mogu se poreći bez protivrečenja, samo je po sebi stvar nužnosti. Kad bi empirički iskazi imali onu formalnu valjanost koja istine logike čini nenapadivim, oni ne bi mogli vršiti posao koji očekujemo od njih; oni ne bi bili opisni ni za šta što se zbiva. Zahtevajući za empiričke iskaze obezbeđenje logičke nužnosti, ovi filozofi propustili su da vide da bi ih time lišili njihovog činjeničkog sadržaja.

A ovo nije ni jedini način na koji ih njihov ideal o apriornim iskazima izneverava. Takvi iskazi su, odista, nenapadivi, u smislu da, ako su istiniti, nema okolnosti pod kojima bi mogli biti lažni. Čovek može da zamisli svet u kojem oni ne bi mogli imati korisne primene, ali njihova beskorisnost ne bi ih načinila nepravovaljanim: čak i kad fizičke radnje sabiranja ili oduzimanja ne bi iz nekog razloga mogle da se obavljaju, zakoni aritmetike još uvek bi važili. Ali iz činjenice da apriorni iskazi, ako su istiniti, nenapadivi su u ovome smislu, ne sledi da su oni imuni od sumnje. Jer, kao što smo već primetili, moguće je praviti greške u matematici ili u logici. Moguće je verovati da je neki apriorni iskaz istinit kad on to nije. I videli smo da je tašto tražiti neko nepogrešivo stanje intuicije koje će pružiti logičko jemstvo da se ne pravi nikakva logička greška. Ovde se, takođe, može zameriti da jedini razlog koji imamo za zaključivanje da je neki dati apriorni iskaz lažan jeste taj što on protivreči nekom drugom koji je istinit. Da možemo da otkrijemo naše greške, pokazuje to što imamo moći da ih ispravimo. Činjenica da katkad nalazimo da smo pogrešili što smo prihvatili neki apriorni iskaz, ne samo da ne daje podršku nagoveštaju da su lažni svi oni koje prihvatamo već je inkompatibilna s njim. Ali tu još uvek ostavlja otvorenu mogućnost da pogrešimo ma u kojem posebnom slučaju. Nema nikakvog naročitog niza apriornih iskaza o kojima se može reći da su baš ti van domašaja sumnje. U mnogim slučajevima ta sumnja ne bi, odista, bila ozbiljna. Ako bi se valjanost nekog logičkog načela dovela u sumnju, može se naći puta da se ono dokaže ili obesnaži. Ako bi se kazalo da je sâm dokaz podozriv, može se dobiti potvrda ponovljenim proveravanjem. Kad ga čovek ponovo proveri, i uveri se da mu ništa ne nedostaje, pa i dalje ostaje uporan da još uvek nije valjan, da zaključak možda nije stvarno dokazan, znači samo neiskreno udvaranje ljudskoj pogrešivosti. Sumnja se održava beskonačno, jer ništa se neće računati da je rešena. I upravo zato ona nije ozbiljna. Reći da nije ozbiljna ne znači logički je isključiti. Sumnje može biti dokle god

postoji mogućnost greške. A mogućnost greške mora postojati u pogledu ma kakvog iskaza, bilo empiričkog bili apriornog, koja je takva što iz činjenice da neko uzima da nešto jeste tako ne sledi logički da to tako jeste. Mi smo uspostavili ovu tačku prilikom razgovora o saznanju, i videli smo da nju ne obesnažuje to što u slučaju apriornih iskaza može ne biti drugih osnova za njihovo ptihtvanje doli to što čovek vidi da su oni istiniti.

Filozofi su upirali poglede u apriorne iskaze bezbednosti radi, jer su pretpostavljali da, ukoliko ovi iskazi mogu sami biti izvesni, u smislu da su nužni, oni mogu biti izvesno saznani. Kao što smo videli, može se čak tvrditi da samo ono što je izvesno istinito može biti izvesno saznano. Ali mora se opet приметiti, ovo je zbrka. Apriorni iskazi mogu, odista, biti saznani, ne zato što su nužni već zato što su istiniti i zato što imamo pravo da ne osećamo sumnju u pogledu njihove istinitosti. A razlog zašto imamo pravo da ne osećamo sumnju u pogledu njihove istinitosti može biti taj što ih možemo dokazati, čak samo to što možemo videti da su valjani; u oba slučaja ima pozivanja na intuiciju, pošto moramo u nekoj tački da polažemo pravo da smo kadri da vidimo valjanost nekog dokaza. Kad bi valjanost nekog dokaza morala redom da se dokazuje, zapali bismo u beskrajni regres. Ali dopustiti da ima prilika kad opravdano možemo polagati pravo da smo sigurni u istinitost nekog apriornog iskaza, ne znači dopustiti da su naše intuicije nepogrešive. Čoveku se dopušta pravo da je siguran kada se drži da je preduzeo svaki razložan korak u pravcu postizanja sigurnost; ali ovo je još uvek logički saglašljivo s mogućnošću da je on u zabludi. Otkriće zablude obesnažuje pravo na znanje; ali to ne dokazuje da pravo, u datim okolnostima, nije bilo legitimno postavljeno. Polaganje prava na znanje jednog apriornog iskaza opravdava se samo ako je iskaz istinit; ali ono je legitimno ako ima prikladnu podršku, koja, u izvesnim slučajevima, može se sastojati samo u tome što iskaz izgleda očevidan. Pa i takav, on može prevariti: ali ako bi polaganje takvih prava bilo legitimno samo kad nema logičke mogućnosti greške, onda se ono uopšte ne bi moglo ispravno ni postavljati.

Tako, ako je traganje za izvesnošću prosto traganje za saznanjem, ako reći da se neki iskaz zna izvesno ne znači ništa više nego reći da se on zna, ono može naći svoj objekt u apriornim iskazima, premda odista ne jedino u njima. U drugu ruku, ako je to traženje uslova koji isključuju ne samo činjenicu nego čak i mogućnost greške, onda ga saznanje apriornih iskaza ne zadovoljava. U oba slučaja činjenica da ovi apriorni iskazi mogu sami biti izvesni, u smislu da su nužni, irelevantna je za pitanje koje je u sporu. Ili tačnije, kao što smo videli, ona ima veze samo tako ako proizvoljno odlučimo da je načinimo takvom.

III

“MISLIM, PREMA TOME JESAM”

Pokušaj da se saznanje postavi na temelj koji bi bio nepristupačan sumnji udružen je istorijski sa Dekartovom filozofijom. Ali Dekart, premda je smatrao matematiku paradigmom saznanja, bio je svestan da njene apriorne istine nisu nesumnjive, u onom smislu koji je on zahtevao. On je dopustio da je moguće da ga neki zao demon vara čak i u pogledu onih stvari u koje je najsigurniji². Taj demon mogao bi tako da deluje na njegov razum da on prima lažne iskaze kao očigledno istinite. Pretpostavka o takvom arhiobmanjivaču odista je prazna, jer se njegovo delovanje ne bi moglo nikaad otkriti: ali ona se može uzeti kao slikovit način izražavanja činjenice da intuitivno unedjenje nije logičko jemstvo istinitosti. Pitanje dakle koje Dekart postavlja jeste, da li, između svih postavk koje mislimo da znamo, može biti ikakvih koje su van domašaja tog demona.

Njegov odgovor je da ima jedna takva postavka: slavna *cogito, ergo sum*: mislim, prema tome jesam. Demon bi možda mogao imati moći da me natera da sumnjam da li mislim, premda je teško videti na šta bi ovo izašlo; nije jasno šta bi bilo takvo stanje sunje. Ali dopuštajući čak da izraz “sumnjam da li mislim” opisuje mogućnu situaciju, sumnja mora biti nezajemčena. Ma koliko demon mogao da poljulja moje pouzdanje, on me ne može obmanuti da verujem da mislim kad ne mislim. Jer ako verujem da mislim, onda moram verovati istinski, pošto moje verovanje da mislim jest samo po sebi proces mišljenja. Sledstveno, ako mislim, nesumnjivo je da mislim, a ako je nesumnjivo da mislim, onda, dokazuje Dekart, nesumnjivo je da postojim, u njmanju ruku za vreme dok mislim.

Razmotrimo šta ovaj argument pokazuje. U kojem se smislu postavka da ja mislim, i sledstveno da ja postojim, pokazuje kao nesumnjiva? To nije pitanje za psihologiju. Nagoveštaj nije da je fizički nemoguće sumnjati da čovek misli, već pre da on nekako povlači za sobom logičku nemogućnost. No dok može biti izvesnog pitanja o značenju koje se pridaje iskazu da ja sumnjam da li mislim, nije pokazano da je to protivrečno. Niti je sâm iskaz da ja mislim izraz neke nužne istine. Ako on izgleda nužan, to je zbog besmislenosti njegovog poricanja. Reći “ja ne mislim” znači načiniti sama sebe smešnim, pošto, ako se kaže neinteligentno, onda mora biti lažno: ali nije protivrečno samome sebi. Dokaz da nije protivrečno samome sebi jeste što je to moglo biti istinito. Ja sad mislim, ali lako samo mogao ne misliti. A to isto važi i za iskaz da postojim. Bilo bi besmisleno da poričem da sam postojao. Ako kažem da ne postojim, to mora biti lažno. Ali da li je moglo ne biti lažno? Činjenica je da postojim, ali ne nužna činjenica.

Tako ni “ja mislim” ni “ja postojim” nije istina logike: logička istina je samo da ja postojim ako ja mislim. A videli smo da čak kad bi to bile i istine logike, one ne bi iz toga razloga bile nesumnjive. Ono što ih čini nesumnjivim to je njihovo udovoljenje jednom uslovu koji ni sam Dekart ne čini izričnim, premda njegov argument zavisi od njega. To je da njihova istinitost sledi iz toga što u njih sumnja lice koje ih izražava. Smisao u kojem

² Rene Dekart, *Razmišljanja o prvim principima filozofije*, Razmišljanje I

ja ne mogu da sumnjam u iskaz da ja mislim jeste upravo što moje sumnjanje u to povlači za sobom njegovu istinitost: i u istome smislu ja ne mogu da sumnjam da ja postojim. Otuda Dekartu nije bilo potrebno da izvodi “*sum*” iz “*cogito*”; jer njegova izvesnost mogla se nezavisno uspostaviti pomoću istog kriterijuma.

Ali ova izvesnost ne znači vrlo mnogo. Ako pođem od činjenice da sumnjam, ja mogu valjano da izvedem zaključak da ja mislim i da ja postojim. To će reći, ako postoji takvo lice kao što sam ja, i ako ja mislim, ja mislim. I ovo ne važi samo za mene. Očigledno je istinito u pogledu svakoga uopšte da, ako on postoji, on postoji, i da, ako on misli, on misli. Dekart je mislio da je pokazao da su iskazi da je on svestan, i da on postoji, nekako povlašćeni, da su oni, u najmanju ruku za njega, očevidno istiniti na jedan način koji ih izdvaja iz svih drugih činjeničnih iskaza. Ali to nikako ne sledi iz njegovog argumenta. Njegov argument ne dokazuje da on, ili ma ko drugi, zna išta. Argument prosto ističe logičku poentu da jedna vrsta iskaza sledi iz druge. On je zanimljiv samo stoga što ukazuje na činjenicu da ima rečenica koje se upotrebljavaju na takav načina da, ako lice koje ih upotrebi ikad postavi pitanje o tome da li su iskazi koje one izražavaju istiniti, odgovor mora biti – jesu. Ali to ne pokazuje da su ti iskazi ma po čemu sakrosaktni, uzeti sami po sebi.

No zacemento ja mogu biti izvestan da sam svestan i da postojim. Zacemento moje svedočanstvo o tome ne može biti jače nego što jeste. Pa opet nije jasno na šta se polaže pravo kada se kaže da su ove stvari izvesne ili da čovek može u njih da bude izvestan. Možda smao to da ja znam da su one takve, i naravno ja to znam. Ali to nisu jedine činjenice koje ja znam. Niti je moje saznavanje njih uslov za moje saznavanje ma čega drugog, kao što izgleda da se katkada nagoveštava. Može se zamisliti da sam ja mogao ne biti samosvestan, što će reći da sam mogao ne znati da postojim; ali otuda ne bi sledilo da nisam mogao znati da su mnogi drugi iskazi istiniti. Teorijski, ja sam mogao znati ma koje od bezbrojnih činjenica koje su logički nezavisne od činjenice moga postojanja. Ja bih njih odista znao bez saznavanja da ih znam, prmda ne nužno bez saznavanja da su saznane; čitavo moje poimanje znanja bilo bi bezlično. Ovo je možda čudna prtpostavka, ali ona nije protivrečna.

Ali dok u slučaju drugih činjenica na koje mogu razložno da polažem pravo da ih znam može se u najmanju ruku zamisliti da svedočanstvo koje imam o njima može da bude čak i jače nego što jeste, zacemento činjenica da postojim i činjenica da sam svestan ističu se iz razloga što je njihovo svedočanstvo savršeno. Zar je moguće imati bolje svedočanstvo nego što ga imam za verovanje da sam svestan; a kamoli za verovanje da postojim? Na ovo pitanje je odista teško odgovoriti, no uglavnom zato što izgleda neumesno u ovim slučajevima uopšte govoriti o svedočanstvu. Kada bi me neko upitao, Otkuda znate da ste svesni? Kakvo svedočanstvo imate za to da postojite? Ja ne bih znao kakva se vrsta odgovora očekuje. Pitanje bi izgledalo kao neka šala, parodija na filozofsku opreznost. Ako bi se ono ozbiljno postavilo, mogao bih se uvrediti: Kako to mislite, otkuda znam da postojim? Tu sam, zar ne, i razgovaram sa vama. Ako bi se zahtevao “filozofski” odgovor, moglo bi se reći da sam pozivanjem na svoje iskustvo dokazao da postojim i da sam svestan. Ali onda ne ni na kakvo posebno iskustvo. Ma koje osećanje ili opažaj koji bih hteo da navedem poslužili bi podjednako dobro. Kad je Hjum potražio neku predstavu svoga ja, nije mogao da je nađe: umesto toga on se uvek

spoticao o neki poseban opažaj³. On je dopuštao da bi drugi mogli biti srećnije ruke, no on je u tome bio ironičan. Jer poenta nije u tome što imati iskustvo o sopstvenome ja znači obaviti neki upadljivo težak podvig introspekcije: ona je u tome što nema ničega što bi se brojalo kao posedovanje iskustva o sopstvenome ja, što izraz “posedovanje iskustva o sopstvenome ja” jeste izraz za koji se nema upotrebe. To ne znači da ljudi nisu samosvesni, u smislu da poimaju stvari kao da se događaju njima samima. To znači da svest o svome ja nije jedno iskustvo između drugih, pa čak nije, kao što su neki mislili, ni neko naročito iskustvo koje prati sva druga. Sve ovo nije stvar psihologije već logike. To je pitanje o tome šta se misli da samosvest znači.

Nema distingtivnog iskustva za nalaženje da je neko svestan, ili da neko postoji, nema iskustva uopšte za iznalaženje da neko nije svestan, ili da neko ne postoji. I iz tog razloga u iskušenju smo da kažemo da rečenice kao “ja postojim”, “ja znam da sam svestan”, ne izražavaju prave stavove. Da g. A postoji, ili da je g. A svestan, pravi je stav; ali može se dokazivati da to nije ono što se izražava sa “ja postojim”, ili “ja sam svestan”, čak i onda kad sam ja g. A. Jer premda je istinito da sam ja g. A, to nije nužno istinito. Reč “ja” nije sinonimna sa “g. A” čak ni kad je upotrebi g. A da označi sebe. Da je on g. A, ili da se njegov identitet može odrediti ma na koji drugi način, empirički je iskaz koji može biti informativan ne samo za druge već isto tako u izvesnim okolnostima i za samog g. A, na primer ako je on izgubio pamćenje. Stoga se ne može umovati, sato što čovek može uspešno izražavati prave stavove zamenjene onoga “ja” u rečenicama kao što su “ja sam svestan” ili “ja postojim” nekom imenicom, ili deskriptivnom frazom, koja označava lice koje je u pitanje, da te rečenice još uvek imaju činjenično značenje kad to zamenjivanje nije učinjeno.

Pa ipak nije teško zamisliti okolnosti u kojima bi one bile od upotrebe. “Ja sam svestan” mogao bi da kaže u vidu obaveštenja neko ko je došao k sebi iz neznani. Ako sam bio smatran mrtvim, moje objavljivanje da još živim moglo bi imati značaja. Dišavši svesti posle nekog nesrećnog slučaja ili bolesti, mogao bih načiniti tu opasku čak i sebi samom, i načiniti je sa izvesnim osećanjem otkrića. Baš kao što ima trenutaka između spavanja i buđenja kad čovek može ozbiljno da se upita da li je budan, tako postoje stanja polusvesti u kojima reči “ja postojim” odgovaraju na jedno pravo pitanje. Ali kakvo obaveštenje daje taj odgovor? Ako imam povoda da kažem drugima da postojim, obaveštenje koje oni dobivaju jeste da postoji jedan čovek koji odgovara nekom opisu, ma kakav mogao biti opis prema kojem me oni identifikuju; on ne bi bio isti u svakome slučaju. Ali kad kažem da ja postojim, ja ne identifikujem sebe pomoću bilo kakvog opisa: ja sebe uopšte ne identifikujem. Obaveštenje koje prenosim sebi nije da postoji osoba takve i takve vrste, obaveštenje koje bi moglo biti lažno ako bih bio u zabludi u pogledu moga identiteta ili karaktera. Pa ipak ja sam u stvari osoba takve i takve vrste. Meni ne pripada ništa više nego što se može otkriti nabranjem ukupnosti opisa koje ja zadovoljavam. Ovo je samo izražavanje tautologije da, ako je opis potpun, onda ne preostaje ništa da se opisuje. Ali zar se ne može upitati šta je to što se opisuje? Odgovor je, da ovo pitanje ima smisla samo kao zahtev za dalje opisivanje: ono podrazumeva da je dosadašnji opis nepotpun, kao što će u stvari uvek biti. Ali onda ako, govoreći da ja postojim, ne kažem ništa o tome da je opis zadovoljen, šta onda mogu da kažem? Opet smo u iskušenju da odgovorimo da ja ne kazujem ništa.

³ *A Treatise of Human Nature*, Knj. I, Deo IV, odeljak VI.

Pa ipak to ne bi bilo tačno. Čak i kada ne vrši dužnost opisa, niti je spojeno sa njim, demonstrativno “ja” može biti od neke upotrebe. U slučaju koji smo zamislili, slučaj povratka k svesti, ono javlja o prisutnosti nekakvog iskustva. Međutim ono ne karakteriše to iskustvo ni na koji način. Ono samo pokazuje na postojanje ma čega što jeste, u datim okolnostima, što njegovu sopstvenu upotrebu čini mogućnom. A pošto je kontingentna činjenica da bilo koja takva situacija odista postoji, tvđenje koje prosto služi da se ona označi može se smatrati informativnim. Rečenica “ja postojim”, ovako upotrebljena, može se dopustiti da izražava jedan iskaz koji je, kao i drugi iskazi, mogućan da bude istinit ili lažan. Međutim on se razlikuje od većine drugih iskaza po tome što, ako je lažan, on stvarno ne može da bude načinjen. Sledstveno, niko ko ove reči inteligentno i konkretno upotrebljava, ne može ih upotrebiti da bi načinio jedan iskaz za koji zna da je lažan. Ako on uspeva da stvara taj iskaz, iskaz mora biti istinit.

To je, stoga, jedan naročit iskaz; i ne samo naročit već i degenerisan. On je degenerisan po tome što iskazi koje izražavaju rečenice kao “ovo postoji” ili “ovo se zbiva sada” jesu degenerisani. U svim tim slučajevima glagoli koji se moraju dodati demonstrativima da ni se obrazovala gramatička rečenica jesu usnuli partneri. Ceo posao obavlja demonstrativ: uslov upotrebe demonstrativa je taj što postoji, ili se zbiva, situacija na koju on ukazuje. To je razlog što ma koji iskaz ove vrste koji se stvarno izrazi mora biti istinit. On nije nužno istinit, pošto je mogla ne postojati situacija na koju demonstrativ ukazuje; logički je moguće da je uslov za ovu posebnu upotrebu demonstrativa mogao ne vladati. On je, međutim, sličan analitičnom iskazu po tome što, kad jednom shvatimo upotrebu demonstrativa, koji ovde funkcioniše kao subjekt, dodavanje predikata ne kazuje nam ništa dalje. Odvojen od svog konteksta, ceo iskaz nema nikakvog značenja. Uzet u kontekst, on je informativan samo po tome što skreće pažnju na bilo šta radi čijeg je indiciranja upotrebljen demonstrativ. Stoga je on približen gestu ili uskliku. Reći “ja postojim” ili “ovo se zbiva sada” slično je što i reći “gle!” ili pokazati prstom bez reči. Razlika je što, u obrazovanju indikativne rečenice, egzistencijalni zahtev postavljen je izrično; i zbog toga može se reći da rečenica izražava iskaz, dok usklik ili gest to ne čini: ne kaže se da su uskllici ili gestovi istiniti ili lažni. Ali nema nikakve razlike u obaveštenju koje daju.

Tako vidimo da izvesnost u sopstveno postojanje nije, kao što su neki filozofi pretpostavljali, ishod neke primarne intuicije, intuicije koja bi imala distinktivno svojstvo zajemčivanja istinitosti iskaza na koji je upravljena. Slučaj je odista da, ako neko tvrdi da on postoji, ili da je svestan, on mora biti u pravu. Ali to ne dolazi otuda što je on tada u nekom naročitom stanju uma koje ga obdaruje ovom nepogrešivošću. To je prosto posledica čisto logičke činjenice da, ako je on ma u kakvom stanju, sledi da on postoji: ako je ma u kakvom svesnom stanju, sledi da je on svestan. On može postojati a da to ne zna; on čak može biti svestan a da to ne zna, kao što možemo pretpostaviti da je slučaj da izvesnim životinjama: u svakom sličaju nema protivrečnost u pretpostavljanju da su svesne bez pretpostavljanja da su svesne sebe samih. Ali, kao što smo videli, ako ma ko polaže pravo na to da on zna da postoji ili da je svestan, njegov zahtev mora biti valjan, prosto zato što valjanost zahteva jeste uslov da on bude postavljen. To, međutim, ne znači reći da on, ili ma ko drugi, zna da je ma koji opis njega samoga, ili njegovog stanja svesti, istinit. Znati o sebi išta više nego što je saznavanje da *ovo* postoji saznavanje ma čega o *ovome*. Saznavanje da postojim, saznavanje da je ovo ovde, znači dobiti odgovor na pitanje koje je postavljeno u takvom obliku da samo na sebe odgovara. Odgovor je

smisla samo u svome kontekstu, a u njegovom kontekstu uslov da je smisla jeste da je istinit. Ovo je razlog što kažemo da su iskazi kao “ja postojim” izvesni, ali isto tako to je dokaz njihove degeneracije: oni nemaju ništa da kažu sem onoga što se podrazumeva u činjenici da na nešto upućuju.

IV

IMA LI ISKAZA IMUNIH OD SUMNJE?

Ako je naš cilj da nikad ne podležemo obmani, bilo bi mudro da se potpuno uzdržimo od upotrebe jezika. Naše bi ponašanje još uvek moglo da bude kolebljivo ili neupućeno, ali tek sa upotrebom jezika stupaju potpuno na pozornicu istina i zabluda, izvesnost i neizvesnost. Tek takve stvari kao što su iskazi ili stavovi, ili verovanja ili mnjenja, koje se izražavaju jezikom, mogu da budu istinite ili lažne, izvesne ili sumnjive. Sama naša iskustva nisu ni izvesna ni neizvesna; ona se prosto zbivaju. Tek kad pokušavamo da ih saopštimo, zabeležimo ili predvidimo, da smišljamo teorije da bismo ih objasnili, priznajemo mogućnost padanja u grešku, ili pak postizanja istine. Jer to dvoje ide zajedno: bezbednost je jalova. Priča se da je grčkom filozofu Kratilu, pošto je odlučio da nikad ne kaže nijedan iskaz u čiju istinitost ne bi mogao biti siguran, najzad preostalo još samo da prosto miče prstom. Jedan odjek njegovog gledišta može se naći u raspoloženju nekih modernih filozofa da smatraju čisto demonstrativne iskaze kao “ovo ovde sad” za idealnu granicu do koje sme narativna upotreba jezika da se približi. U oba slučaja to je stvar gestikuliranja u pravcu činjenica bez njihovog opisivanja. No upravo njihov neuspeh da opišu čini te gestove defektivnim kao oblik jezika. Filozofe je privlačila ideja jedne čisto demonstrativne upotrebe reči zato što su želeli da koriste oba sveta. Nastojali su tako reći da sliju svoj jezika za činjenicama za koje se zamišljalo da ih on slika; da postupaju sa njegovim znacima kao sa simbolima, a ipak da im dodele čvrstinu koja pripada samim činjenicama, činjenice prosto budući tu bez javljanja ikakvog pitanja o sumnji ili grešci. Ali ovi su ciljevi inkompatibilni. Čisto demonstrativni izrazi na svoj su način bezbedni; ali samo stoga što je obaveštenje koje oni daju maleno do neprimetnosti. Ovi pokazuju za nešto što se zbiva, ali ne kazuju nam šta je to.

Neki filozofi, međutim, mislili su da mogu ići dalje od toga. Oni su mislili da je moguće naći razred iskaza koji bi bili i istinski informativni i u isto vreme imuni od sumnje. Iskazi koji se obično biraju za ovu ulogu sadrže jednu demonstrativnu komponentu, ali oni nisu u celini demonstrativni; oni isto tako sadrže deskriptivnu komponentu o kojoj se zamišlja da karakteriše neko sadašnje stanje govornika, ili neki sadašnji sadržaj njegovog iskustva. Vrsta primera koja nam se pruža je “osećam glavobolju” ili “meni izgleda da je ovo crveno” ili “ovo je glasnije nego ono”, gde se “ovo” i “ono” odnose na zvuke koje stvarno čujem, ili, sa više ambicije, “meni se čini da je ovo sto” ili “čini mi se da pamtim da se dogodio takav i takav događaj”. Takvi iskazi mogu biti lažni kao god i istiniti: niti je njihova istinitost uslov da bi bili načinjeni. Ja mogu, na primer, da lažem kad kažem da me boli glava. Ali dok možda lažem i obmanjujem druge, ja ne mogu, tako se tvrdi, da i sâm budem iole u sumnji ili ma na koji način u zabludi u pogledu činjenice. Ne mogu biti nesiguran da li osećam glavobolju, niti misliti da osećam glavobolju kad je ne osećam. A to isto važi i za druge primere. U svim

slučajevima, tako se navodi, ako čovek netačno opisuje prirodu sopstvenog sadašnjeg iskustva, on to mora činiti hotimično. On mora govoriti nešto što sâm izvesno zna da je lažno.

Pošto jedini način na koji se može otkriti da je ma koji činjenični iskaz ili istinit ili lažan jeste taj što neko ima nekakvo iskustvo, čini se da ovi iskazi, koji se zamišljaju, tako reći, da fotografišu pojedinosti naših iskustava, zauzimaju povlašćen položaj: jer izgleda da njihova istinitost ili lažnost pruža test za valjanost svih drugih. Iz tog razloga oni se neki put označuju kao osnovni iskazi, ili osnovni stavovi. Ili tačnije, uzimalo se da mora biti nekih iskaza koji, priznajući im istinitost ili lažnost, pružaju prirodan završetak svakom procesu empiričkog proveravanja; a iskazi koji opisuju sadašnje zadržaje iskustva odabiraju se kao najdostojniji kandidati. Razlog zašto se oni tako pročastvuju jeste taj što se misli da su samo oni neposredno i konkluzivno proverljivi; između svih iskaza koji imaju deskriptivan sadržaj samo ovi nisu podložni daljim testovima. Ako bi bili podložni daljem proveravanju, proces proveravanja ne bi se okončao sa njima. A gde bi drugde, onda, mogao da se okonča? Tako svi iskustveni iskazi, kao što ih možemo nazvati, uzimaju se kao osnovni zato što se smatraju da su “nepopravljivi”.

Reći da su ovi iskazi nepopravljivi ne znači da se čovekova ocena njihove istinitosti ili lažnosti ne može nikad revidirati. Ili ako se implicira, to je greška. Recimo da, osećajući glavobolju, zapišem u svoj dnevnik “osećam glavobolju”. Sutradan, kad čitam taj zapis, može mi se učiniti da se sećam da ga nisam zabeležio ozbiljno; i tako mogu rešiti da je izraženi iskaz bio lažan. U prikazanim okolnostima to bi rešenje bilo pogrešno: ali to ne znači da ja nisam slobodan da ga donesem, ili pak da ga revidiram. Ali može se reći, iskaz koji vi naknadno odbacujete nije isti onaj koji ste prvobitno prihvatili. Iskaz koji izražava rečenica “osećam glavobolju sada” različan je od rečenice “osećao sam glavobolju tada” čak iako se zamenica odnosi na isto lice u oba slučaja, i “sada” i “tada” odnose se na isti trenutak. Postoji odista jedan smisao u kojem ove rečenice zaista imaju različna značenja; tačan prevod jedne od njih na neki drugi jezik ne bi bio tačan prevod one druge. Neka je njihova referencija ista, razlika u njihovim oblicima pokazuje da su izgovorene u različnim prilikama. Ali mislim da bi bilo pogrešno zaključiti da one izražavaju različne iskaze; to stanje stvari koje čini istinitim ono što izražava svaka od njih jedno je i isto. Štaviše, izgleda čudno reći, kad proveravam neko predskazanje o toku mog iskustva, da je iskaz koji stvarno proveravam različan od iskaza koji utelovljuje predskazanje, pošto se jedan izražava rečenicom u sadašnjem a drugi rečenicom u budućem vremenu. A to bi sledilo iz pretpostavke da, ako se dve rečenice razlikuju na ovaj način, iskazi koje oni izražavaju ne mogu biti isti. Ja stoga mislim da ovu pretpostavku valja odbaciti, i sledstveno da iskustveni iskazi nisu nepopravljivi u smislu da jednom pokazani istiniti oni se ne mogu docnije osporiti. Jasno, ako smo otkrili da su oni istiniti, bićemo u zabludi ako ih docnije poričemo: sve što ja sada tvrdim jeste da je to zabluda koja je u našoj vlasti da je učinimo.

Ali u kojem je smislu uopšte prihvatljivo tvrditi da su ovi iskazi nepopravljivi? Jedino, ja mislim, u smislu što sopstveni razlozi za njihovo prihvatanje mogu biti savršeni. Stoga je neuputno govoriti o razredu nepopravljivih, ili nesumnjivih iskaza, kao da su “biti popravljiv” ili “biti nesumnjiv” svojstva koja pripadaju iskazima po sebi. Nagoveštaj je pre da postoji razred iskaza u koje se samo pod izvesnim okolnostima ne može sumnjati; iskazi koji su saznani nepopravljivo kad su obrazovani od strane pravog

lica u pravim okolnostima i u pravo vreme. Tako, bar po mome gledištu, rečenice “on ima glavobolju”, kad je ovo upotrebljeno od strane nekog drugog lica koje govori o meni, “imaću glavobolju”, upotrebljeno od moje strane u prošlosti u odnosu na ovaj trenutak, i “imam glavobolju” izražavaju isti iskaz; ali samo treća od ovih rečenica upotrebljena je pod takvim uslovima da s razlogom mogu da tvrdim da je iskaz nepopravljivo saznan. Jačina osnove na koju stavljam iskaz jeste ono što je “nepopravljivo” u ovom slučaju: ne u smislu da postojanje takve osnove ne mogu poricati ili u nju sumnjati druga lica, ili ja sâm u drugim prilikama, već ako je dato njeno postojanje – a bitno je po argument da je ono *meni* dato – onda, nezavisno od svakog svedočanstva, istinitost iskaza je savršeno osigurana. Samo u ovom slučaju može se smatrati da iskaz nije podložan nikakvim daljim testovima: zahtev može izgledati skromnije kad se primeti da, čak i kad mi je data konkluzivna osnova za prihvatanje istinitosti onoga što kažem u takvim uslovima, taj dar se odmah povlači. Uslovi se menjaju; iskustvo je minulo; i ostalo mi je slobodno da sumnjam ili da poričem da sam ga ikada imao, i tako da ponovo dovedom u sumnju istinitost iskaza koji sam za trenutak “nepopravljivo” znao.

Razlog, dakle, za tvrđenje da, dok se ima neko iskustvo, čovek može da zna sa apsolutnom izvesnošću istinitost nekog iskaza koji ne čini ništa više nego opisuje karakter iskustva koje je u pitanje, jeste da ovde nema mesta ničemu što bi bilo manje od saznanja: tu nema ništa oko čega bi čovek mogao da bude u neizvesnosti ili u zabludi. Ogromna većina iskaza koje obično stvaramo tvrdi više nego što je strogo uzev u iskustvu sadržano: odista, mala bi bila njihova zanimljivost kad to ne bi činili. Na primer, ja sad sedim u vinogradu: i mogu lepo da tvrdim da grozdovi vise na nekoliko stopa udaljenosti od mene. Ali čak i kad donesem takav prost iskaz kao što je “ovo je grozd”, iskaz tako očevidan da se u običnom razgovoru, sem, recimo, u lekciji iz engleskog jezika, i ne stvara, ja na izvestan način prekoračujem svoje svedočanstvo. Ja mogu da vidim grožđe: ali potrebno je isto tako da sam kadar u podesnim uslovima da ga dodirnem. Grožđe nije pravo ako nije opipljivo; a iz činjenice da imam samo ova vizuelna iskustva, izgleda da logički ne sledi ništa o onome što mogu ili ne mogu da dodirnem. Pa nije dovoljno ni to što mogu da vidim i opipam grožđe: i drugi ljudi moraju biti kadri da ga opaze. Ako bih imao razloga da verujem da niko drugi, u podesnim prilikama, ne može da vidi ni da opipa to grožđe, s pravom bih mogao da zaključim da imam halucinaciju. Tako, dok moja osnova za donošenje ovog tvrđenja može biti vrlo jaka, tako jaka odista da opravdava zahtev za saznanje, ona nije konkluzivna; moje iskustvo, prema ovom argumentu, moglo bi još uvek da bude ono što jeste čak iako grožđe za koje ja mislim da ga opažam stvarno ne postoji. Ali recimo sada da načinim jedan manje ambiciozan iskaz: recimo da tvrdim samo da vidim nešto što mi izgleda da je grozd, bez impliciranja da tu stvarno ima čega uopšte; tako da bi moj iskaz ostao istinit čak i kad bih sanjao ili patio od potpune halucinacije. Kako bi u tome slučaju bilo moguće da sam u zabludi? Ne menja stvar šta drugi mogu iskusiti, ili šta ja mogu da iskusim u drugim prilikama. Moj iskaz se tiče samo onoga što se meni čini u ovom trenutku, i samo meni: irelevantno je da li drugi imaju isti utisak. Možda ja odista nastano upotrebljavam reči. Možda nije ispravno u engleskom jeziku opisati ono što mi se čini da vidim kao grozd. Ali to, tako se argumentiše, nije važno. Čak iako je moja upotreba reči nekonvencionalna, ono što mislim da izrazim pomoću njih mora biti istinito.