

# SKEPTIČKI ARGUMENTI I ODREĐIVANJE PREDMETA TEORIJE SAZNANJA<sup>1</sup>

Svetlana Knjazev-Adamović

Neosporna je činjenica da većina značajnih dela u kojima se razmatraju problemi ljudskog saznanja sadrži neke reference na skeptičke argumente: bilo da se ti argumenti eksplicitno ili implicitno osporavaju, bilo da se koriste za zasnivanje nekih teza vlastite pozicije, bilo da se jednostavno pominju kao motiv, ili bar jedan od motiva, koji su autora dela inspirisali na razmatranje teorijsko-saznajne problematike.

Počev od Platona, koji se u antičkom svetu iscrpnije od ostalih bavio problemima saznanja (ili su bar do nas doprla dela u kojima je to činio, dok za druge nemamo dovoljno svedočanstava), preko Dekarta i engleskih empirista, te Kanta, koga je, po njegovom vlastitom prizna-nju, iz “dogmatskog dremeža” prenuo Hjumov skepticizam, sve do današnjih mislilaca (naročito analitičkog usmerenja) — kritičko preispitivanje skeptičkih argumenata konstantno je prisutno bar kao deo tematike dela iz teorije saznanja.

Ali, da bi se ta istoriografska činjenica preobrtila u istorijsko-filozofsku, neophodno je podvrgnuti je filozofskoj refleksiji — dakle, problematizirati taj odnos i razjasniti njegovu prirodu. Prvo o čemu u tom kontekstu valja razmisliti jeste odnos između skeptičkih argumenata i samog skepticizma. Postoje doduše autori koji smatraju da su ta dva pojma skoro ekvivalentna. Tako u našoj filozofskoj literaturi Aleksandar Pavković, autor jedine studije posvećene kritičkom preispitivanju skeptičkih argumenata (uglavnom onih klasičnih, dekartovskih), piše: “Skepticizam nije filozofsko učenje ili skup takvih učenja; skepticizam je pre jedan način argumentisanja.”<sup>2</sup>

Međutim, ma koliko izgledalo privlačno i jednostavno svesti skepticizam na specifičan način argumentisanja, mislim da se tome opiru činjenice iz istorije filozofije. Naime, skeptički argumenti su često korišćeni u okviru filozofskih strategija koje uopšte nisu bile skeptičke. Da počnemo opet od Platona: on, doduše, koristi skeptičke argumente, formulisane u okviru sofističkih učenja, ali svrha iznošenja tih argumenata (koje Platon ne pobija) nije sumnja u mogućnost saznanja, nego osporavanje kako moguće istinitosti čulnog saznanja, tako i značaja predmeta tog saznanja — čulnog sveta; nasuprot njima Platon onda ističe svet ideja kao pravi predmet istinskog saznanja (*episteme*).

Dekart takođe koristi skeptičke argumente ne da bi osporio mogućnost saznanja, već da bi došao do onog saznanja koje je apsolutno izvesno i stoga može da bude čvrsta tačka oslonca za izgradnju filozofskog znanja. Lok skeptičke argumente koristi da bi utemeljio svoju podelu ideja na ideje primarnih i ideje sekundarnih kvaliteta; Barkli se poziva na skeptičke argumente da bi tu istu podelu osporio i, u krajnjoj liniji, da bi pobio ne samo materijalizam, nego i skepticizam. Bilo bi, dakle, ne samo krajnje neuobičajeno, nego i veoma čudno kada bismo sve ove mislioce ubrojali u skeptike samo zato što su koristili način argumentacije koji jeste skeptički. To indirektno priznaje i sam A. Pavković, kada na primer

<sup>1</sup> *Theoria*, 2, 1994.

<sup>2</sup> Aleksandar Pavković, *Razlozi za sumnju*, IIC SSOS, Beograd, 1988, str. 1.

za Dekarta kaže: “Iako se u svom traganju za izvesnošću služi skeptičkim argumentima, Dekart nije skeptik.”<sup>3</sup>

Ako, dakle, nema dobrih razloga da se skepticizam svede na način argumentisanja, valja potražiti neki precizniji način određivanja i jednog i drugog. Pođimo od pojma skeptičkog argumenta; on se ne može odrediti nekim formalnim karakteristikama, jer formalne osobine skeptičkih argumenata zavise od strategije u okviru koje su upotrebljeni, zaključaka koji se iz njih nameravaju izvesti, kao i od formalnih karakteristika i standarda valjanosti onih filozofema protiv čijih teza se skeptički argumenti nameravaju upotrebiti. Iz istih razloga skeptičke argumente ne možemo definisati ni njihovim sadržajem, jer je u principu moguće skeptičko osporavanje bilo kog uverenja (metafizičkog, epistemološkog, etičkog itd.).

Stoga preostaje da se skeptički argumenti definišu specifičnom intencijom koja se pomoću njih realizuje i utoliko određenje koje daje A. Pavković, a po kojem “skeptički argumenti izlažu razloge za sumnju ili uzdržavanje od suda... u pogledu raznih filozofskih ili vanfilozofskih učenja”<sup>4</sup> izgleda najadekvatnije. Doduše, skeptički argumenti su retko kad upravljani protiv vanfilozofskih uverenja; to se dešava tek onda kada se u nekom filozofemu nekritički prihvata neko vanfilozofsko uverenje (kao nešto “samorazumljivo” odnosno “podrazumevano”) kao sastavni deo filozofske argumentacije.

Skeptički argument je tipičan argument *implicitne* kritike koja u *als ob* modalitetu prihvata ono stanovište protiv kojeg je skeptički argument uperen i njegove standarde valjanosti argumentacije, da bi se zatim usmerio ili na osporavanje pretpostavki na kojima se neko uverenje zasniva (čime se ukazuje na njegovu nezasnovanost, pa se samim tim dato uverenje dovodi u pitanje), ili na izvlačenje neprihvatljivih konsekvenci koje iz osporavanog uverenja slede a koje nisu bile neposredno vidljive. S obzirom na to da je osnovna, tipična svrha skeptičkog argumenta samo *dovođenje u pitanje* nekog filozofskog uverenja, a ne i dokaz njegove neistinitosti — autor skeptičkog argumenta nije obavezan ni da ima do kraja promišljeno vlastito filozofsko stanovište, ni da ga eksplicira ukoliko ga ima. Stoga se filozofsko stanovište autora skeptičkog argumenta u velikom broju slučajeva može “dešifrovati” samo pažljivom analizom načina na koji on svoje argumente formuliše.

Za razliku od skeptičke argumentacije, koja nije jednoznačno povezana sa određenim filozofskim stanovištem i stoga zaista nije ni filozofsko učenje, ni skup filozofskih učenja određenog tipa — skepticizam jeste filozofsko stanovište kojim se tvrdi (odnosno poriče) skup određenih filozofskih teza. Skepticizam se, doduše, služi skeptičkim argumentima, ali se na njih ne svodi; skeptički argumenti mu služe samo za “raščišćavanje terena”: njima se dovodi u pitanje verodostojnost nekih uvreženih uverenja (recimo, poverenje u čula ili poverenje u razum itd), odnosno pouzdanost svedočanstava njima u prilog; tek nakon toga skeptik svoje stanovište o nemogućnosti saznanja nudi kao jedino rešenje za nastale probleme. On onda poriče bilo mogućnost saznanja, bilo mogućnost neke određene vrste saznanja, pri čemu ta “vrsta” može biti određena ili metodološki (npr. saznanje stečeno indukcijom), ili prema moćima saznanja (recimo: čulno saznanje), ili shodno predmetu na koji se pretenzije saznanja odnose (npr. saznanje predmeta spoljašnjeg sveta ili saznanje o postojanju i#ili sadržajima tuđih svesti, itd).

---

<sup>3</sup> *Op. cit.*, str. 12.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, str. 1.

Čisto logički gledano, skepticizam kao filozofsko stanovište i ne može biti legitiman zaključak bilo kojeg pojedinačnog skeptičkog argumenta. On bi mogao postati logički legitimna posledica jednog niza skeptičkih argumenata samo pod uslovom da ti argumenti dovedu u pitanje *sve* moguće oblike saznanja i navedu na sumnju u *sva* moguća druga filozofska stanovišta u pogledu saznanja, što očigledno nijedan skeptik do sada nije uspeo da učini i što je teško zamislivo kao realna mogućnost.

Sada se naše prvobitno pitanje o karakteru odnosa između skepticizma i teorije saznanja zapravo razlaže u dva pitanja: kakav je odnos između skepticizma kao filozofskog stanovišta i teorije saznanja, i kakav je odnos između skeptičkih argumenata i teorijsko-saznajne problematike.

Podimo od onog prvog; neki filozofski pisci smatraju da je upravo skepticizam, i to onaj radikalni, koji negira mogućnost saznanja uopšte (a ne samo neke vrste ili nekog oblika saznanja), odgovoran za nastajanje prvih dela u kojima se problematizira ljudsko saznanje. Kao njihovog karakterističnog predstavnika citiraću Hemlina (Hamlin), autora odrednice “Istorija epistemologije” u Edvardsovoj *Filozofskoj enciklopediji*<sup>5</sup>. On piše:

“Kada neki filozof pita da li je nešto moguće, pitanje mora biti postavljeno nasuprot razmatranjima da ta stvar može i da ne bude moguća... Nije to puka koincidencija da se epistemologija začinje u kontekstu određenog oblika generalnog skepticizma u pogledu saznanja koji nalazimo kod sofista, jer sve dok takve sumnje nisu nastale, mogućnost saznanja je nužno bila prihvatana kao nešto sigurno. Kada su sumnje jednom pobuđene, na njih se moralo odgovoriti.”<sup>6</sup>

Hemlinu, dakle, izgleda da je apsolutna negacija mogućnosti saznanja (“generalni skepticizam”) neophodna da bi razmišljanje o saznanju poprimilo oblik *filozofskog* razmatranja. Možda je to tačno ako se odnosi na psihološku motivaciju: tek radikalna negacija je u stanju da nas pokrene na preispitivanje nekih duboko uvreženih uverenja koja su dobila status “samorazumljivosti”. Međutim, filozofski gledano, radikalnost nekog stanovišta ne može se meriti jedino stepenom negatorskog naboja, nego pre svega zasnovanošću upitnosti koju ono inicira, mogućnošću tog stanovišta da se održi pred kritičkim argumentima koji mu se mogu uputiti.

A takozvanom generalnom skepticizmu, koji se u krajnjoj liniji završava tvrdnjem da se ništa ne može pouzdano znati, uvek preti prigovor da je samorefleksivan i kao takav paradoksalan na jedan, da tako kažemo, samoubilački način. Naime, ako bi bilo tačno da se *ništa* ne može znati, onda se ne bi moglo znati ni to da se ništa ne može znati. A ako bi se moglo znati da se ništa ne može znati — onda bi iskaz da se ništa ne može znati bio neistinit.<sup>7</sup>

Neki savremeni skeptik bi mogao da se od tog prigovora brani pozivanjem na razlikovanje objekt-nivoa i metanivoa, pa bi njegov kontraargument mogao da glasi: skepticizam je teorija na metanivou u okviru koje se za sve iskaze objekt-nivoa tvrdi da je njihovo saznanje nemoguće (ili u radikalnijoj varijanti: nijedan iskaz objekt-nivoa ne može

<sup>5</sup> Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, The Macmillan Company & The Free Press, New York — London 1967, Vol. 3.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, str. 9.

<sup>7</sup> Generalni konvencionalizam i relativizam su na isti način samorefleksivni i “samoubilački”. Naime, ako istinitost zavisi od sistema, a sistem biramo konvencionalno, onda možemo konvencionalno izabrati neki drugi filozofski sistem u okviru kojeg će tvrdjenja konvencionalista biti neistinita. Slično tome: ako su sve istine relativne, relativna je i istinitost tvrdjenja da su sve istine relativne.

biti istinit); ovo skeptičko tvrđenje ne odnosi se na iskaze na metanivou, pa stoga ni na iskaze samog skeptika.

Ostavljajući po strani pitanje da li se razlikovanje objekti meta-nivoa, koje je plodno u razmatranjima veštačkih jezika i formalizovanih teorija, može uspešno preneti na prirodni jezik i neformalizovane teorije, možemo našem skeptiku da odvratimo pitanjem: na koji se način može opravdati tako radikalna razlika između iskaza objekt-nivoa i iskaza metanivoa koju on pravi? Zašto bi se skeptičko poricanje mogućnosti saznanja odnosilo samo na objekt-nivo? Koliko vidim, to razlikovanje bi moglo da bude uvedeno samo *ad hoc* konvencijom, a to će reći da ono ostaje neutemeljeno i stoga neobavezno. A u tom slučaju, šta bi moglo da nas navede da prihvatimo tu *ad hoc* konvenciju kojom skeptik nastoji da izbegne pogubne posledice vlastite teorije?

Drugi poznati prigovor koji se upućuje “generalnom skepticizmu” jeste tzv. “argument o lažnom novcu”: kao što govor o lažnom novcu ima smisla samo u slučaju da postoji pravi novac i da se bar u nekim slučajevima može razlikovati pravi novac od lažnog, tako i govor o neistinitim uverenjima ili uverenjima čija eventualna istinitost nikada ne može biti sa izvesnošću poznata ima smisla samo ako postoje bar neka istinita uverenja, kao i uverenja čiju istinitost možemo znati.<sup>8</sup>

Treći prigovor “generalnom skepticizmu” sastoji se u ukazivanju na njegovu nedoslednost: dokazujući da ništa nije istinito ili da ništa ne možemo znati, skeptik koristi argumente, a to podrazumeva da su istinita bar pravila logike po kojima su ti argumenti sačinjeni. Koristeći te argumente skeptik dokazuje da *zna* pravila logike i da od svojih slušalaca (čitalaca) očekuje da *znaju* ta ista pravila (odnosno odgovarajuće analitičke teze logike). Na taj prigovor savremeni skeptik može odgovoriti pozivanjem na razlikovanje analitičkih i sintetičkih sudova, ali je onda obavezan da svoj “generalni skepticizam” revidira i ograniči samo na sintetičke sudove.

Naravno, ovo su samo skice nekih najvažnijih mogućih prigovora. Ti prigovori “generalnom skepticizmu” mogu se po potrebi i precizirati i umnožavati. Ali, već na osnovu ovih skica jasno je da pobijanje “generalnog skepticizma” ne zahteva neki veći trud, ni filozofsku inventivnost, i utoliko, po mom mišljenju, nema mnogo razloga da se “generalnom skepticizmu” kao filozofskom stanovištu pripisuje neka značajnija uloga u iniciranju filozofskih razmatranja problematike saznanja. Uostalom, ako bi bilo tačno da je “generalni skepticizam” sofistâ inicirao Platonovo bavljenje saznanjem kao filozofskim problemom, zašto kasniji, helenistički skepticizam nije izazvao slična reagovanja? Da li samo zato što su argumenti kasnijeg skepticizma izgubili smisao u periodu smene filozofskih paradigmi, periodu u kome je antička paradigma filozofije kao racionalnog istraživanja najdubljih pitanja čoveka i kosmosa nestala pred paradigmom hrišćanskog sveta u kome je filozofija — “*ancilla theologiae*”, a pitanja kojima se ona bavila — predmet vere, a ne uma?<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Videti polemiku između N. Sesardića i A. Pavkovića u časopisu *Theoria*, poseban broj za 1975. god, i *Theoria*, 1#2, 1976.

<sup>9</sup> Konstataciji da pozni, helenistički skepticizam nije podstakao nastajanje nekih novih filozofskih razmatranja saznanja možda bi se moglo prigovoriti da je taj skepticizam bio upravo jedan od motiva napuštanja antičke

Međutim, iako je “generalni skepticizam” kao filozofsko stanovište odigrao vrlo malu ulogu u istoriji filozofije, to ne znači da su skeptički argumenti isto toliko beznačajni. Odustvo pažnje prema skeptičkim argumentima, koje neki filozofski pisci demonstriraju, delimično potiče i otud što se te dve stvari: skepticizam kao filozofsko stanovište i skeptički argumenti kao specifičan vid filozofske argumentacije ne odvajaju dovoljno jasno.

Ali, ako pažljivo pratimo istorijsku sudbinu pojedinih skeptičkih argumenata, naročito onih u okviru epistemologije, videćemo da su oni — na eksplicitan ili implicitan način — veoma prisutni i delotvorni bar na dva načina. Jedan od njih je izazivanje promena u pristupu filozofskim problemima. Paradigmatičan slučaj takvog delovanja je Kantovo reagovanje na Hjumov skepticizam, posebno na njegovo tretiranje problema uzročnosti i uvođenje pojma sintetičkih *a priori* sudova kao transcendentálnih uslova saznanja. Budući da se članak A. Pavkovića u ovom istom broju<sup>10</sup> bavi slučajevima takve vrste, ja se u njihovu analizu neću upuštati.

Postoji, međutim, i drugi način na koji skeptički argumenti mogu biti delotvorni: oni otkrivaju slabe tačke naših uverenja, teorija i sl, ukazujući ili na njihovu nezasnovanost, ili na to da oni imaju neželjene posledice, odnosno nemaju one željene posledice za koje se pretpostavljalo da ih imaju. Na taj način skeptički argumenti dovode do korekcije i revizije teorija protiv kojih su upravljani, pre nego do njihovog napuštanja. Ta vrsta delovanja je manje spektakularna i upadljiva, ali ne manje značajna. Paradigmatski slučaj takvog delovanja skeptičkih argumenata imamo u razvoju teorije indukcije.

Skeptički argumenti u ovom slučaju mogu biti izloženi po shemi:

1) Indukcija u nekim slučajevima dovodi do istinitih zaključaka, a u nekim drugim — do neistinitih (pri čemu se, naravno, podrazumeva da se ta istinitost#neistinitost može ustanoviti nekim kriterijumom odnosno procedurom nezavisnim od njihovog induktivnog zasnivanja).

2) I u jednim i u drugim slučajevima indukcija se odvijala prema istom skupu pravila  $\langle P_1, \dots, P_n \rangle$ .<sup>11</sup>

3) Induktivna pravila ne obezbeđuju istinitost zaključka i uzeta sama po sebi ne pružaju kriterijum za razlikovanje istine od neistine, pa stoga nisu dovoljan osnov da neki iskaz koji je dobijen pomoću njih smatramo istinitim, odnosno da sa izvesnošću tvrdimo da ga znamo;

4) Dakle, budući da *svaki* induktivni zaključak *može* (mada ne mora) da bude neistinit — na osnovu indukcije se ništa ne može pouzdano znati.

Skeptički argumenti ovog tipa su u okviru klasične teorije indukcije dovodili do permanentnih napora da se iznalaženjem odgovarajućih pravila pobiju premise skeptičkih argumenata, tj. da se formuliše takav skup pravila koji će obezbediti nužnu istinitost induktivnog zaključka; dok je u savremenoj teoriji indukcije skeptički prigovor konačno prihvaćen utoliko što se odustalo od pretenzije na izvesnu istinitost induktivnog zaključka i teorija indukcije je povezana sa teorijom verovatnoće i tehnikama iznalaženja načina za povećanje verodostojnosti induktivnog zaključka.

---

paradigme filozofije. Ako bi to čak i bio slučaj — uticaj skepticizma na taj proces je zanemarljiv, beznačajan.

<sup>10</sup> *Theoria*, 2, 1994.

<sup>11</sup> Ovaj skup pravila je, naravno, varijabilan; u svakom pojedinačnom argumentu se na tom mestu navodi onaj skup pravila koje preporučuje onaj autor protiv čijeg stanovišta je skeptički argument usmeren. U uopštenoj formulaciji može se tvrditi da *nijedan* dosad poznati skup pravila ne garantuje istinitost induktivnog zaključka; u radikalnoj varijanti bi se na tom mestu tvrdilo da je *nemoguće* iznaći takav skup pravila.

Mislim da se može pokazati kako se sličan, analogan proces odvijao i u istoriji teorije saznanja: klasična epistemologija je reagovala na skeptičke argumente nastojanjem da se iznađu uslovi, kriterijumi i sl., kojima bi se u okviru date vrste saznanja obezbedilo razlikovanje istinitih od neistinitih uverenja, odnosno utvrdilo koji su to iskazi, tvrđenja, uverenja kojima se može pripisati izvesnost, nepogrešivost, nepopravljivost ili neka slična apsolutna vrednost. Savremena epistemologija pak reaguje preispitivanjem svojih fundamentalnih pojmova: istine, znanja, izvesnosti i u vezi s tim čitave plejade izvedenih epistemoloških pojmova koji su zavisni od onih pobrojanih.

Uporedo sa time u savremenoj epistemološkoj literaturi vidljiv je porast interesovanja za skeptičke argumente. Klasični argumenti se preispituju i reinterpreteraju bilo s namerom da se otklone eventualne nedorečenosti, nepreciznosti i greške, bilo s namerom da se oni upotrebe u strategijama rešavanja novih problema; tako, na primer, skeptički argumenti u pogledu našeg znanja o tuđim svestima igraju vidnu ulogu u polemičkim raspravama o (ne)postojanju mentalnog života robota. U nekim tekstovima se ti argumenti osavremenjuju; tako Nozick (Nozick) umesto Dekartovog zlog demona uvodi zle naučnike neuro-fiziologe koji stimulacijom centara u velikom mozgu izazivaju lažne doživljaje i stoga lažna uverenja. Zanimljiva su i nastojanja da se skeptički argumenti uopšte, tj. da se konstruišu neke opšte sheme za grupe srodnih argumenata, kao i nastojanja da se skeptički argumenti reformulišu tako da se sačuva njihova poenta, a da se oni upotrebe za neka opštija razmatranja u epistemologiji i o njoj.

Tako A.Dž. Ejer (A.J. Ayer) konstruiše jednu opštu shemu po kojoj se, prema njegovom mišljenju, odvijaju skeptički argumenti, formulišući je tako da mu u isto vreme posluži i za klasifikaciju pravaca u teoriji saznanja. Naime, Ejer smatra da skeptičko osporavanje mogućnosti saznanja fizičkih predmeta, tuđih svesti, naučnih entiteta i prošlosti ima u osnovi istu strukturu. U prvoj premisi skeptik tvrdi da je naše znanje o fizičkim objektima, tuđim svestima itd, isključivo posredne prirode (tj. da nemamo nikakav neposredan pristup tim entitetima). U drugom koraku on dokazuje da nema legitimne deduktivne procedure koja bi opravdavala zaključak sa neposrednog znanja na traženu vrstu posrednog. U trećem koraku se to isto dokazuje za induktivnu proceduru i konačno u četvrtom koraku se zaključuje da nema nikakvog logički legitimnog puta od neposrednog ka posrednom znanju željenog tipa. Time se dovodi u pitanje zasnovanost uverenja koja se odnose na fizičke objekte, tuđe svesti itd. i osporava pretenzija da se o njima može imati *znanje*. Zanimljivo je šta Ejer (odnosno skeptik u Ejerovoj interpretaciji) smatra sadržajem “neposrednog”, a šta “posrednog” znanja:

“Ono što se redom dovodi u pitanje jeste naše pravo da pređemo sa čulnih iskustava na fizičke objekte, sa zdravorazumskog sveta na naučne entitete, sa spoljašnjeg ponašanja drugih ljudi na njihove unutrašnje misli i osećanja, sa sadašnjosti na prošlost”, kaže Ejer.<sup>12</sup>

Ova opšta shema za neke tipove skeptičkih argumenata Ejeru služi da izvrši klasifikaciju različitih pravaca u epistemologiji prema tome koji se korak u skeptičkom argumentu osporava. Ostavićemo po strani pitanja kao što su: da li su ovo zaista najznačajniji skeptički argumenti; da li ovakva shema adekvatno predstavlja njihovu suštinu; da li se i drugi skeptički argumenti mogu izložiti prema istoj shemi i sl. Očigledan nedostatak te sheme jeste da ona predstavlja suviše usku bazu za klasifikaciju epistemoloških pravaca (u koju bi

---

<sup>12</sup> A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, London, 1955, p. 76.

“rubriku” ovde spadao Kant?) zato što je izgrađena na implicitnim filozofskim pretpostavkama koje nipošto nisu neosporne i zajedničke za različita nastojanja da se odgovori na nabrojane tipove skeptičkih osporavanja.

Doduše, razlikovanje neposrednog i posrednog (dobijenog putem zaključivanja) znanja jeste tačka oko koje bi se složila većina ne samo filozofa nego uopšte obrazovanih ljudi. Ali, o tome koje vrste znanja mogu spadati u domen jednog od njih (neposrednog), a koje pak u domen drugog (posrednog) očigledno ne postoji nikakvo opšte slaganje. To da se, recimo, naše svedočanstvo o tuđim svestima i njihovim sadržajima svodi na ono što opažamo kao spoljašnje ponašanje odgovarajućih ljudskih tela (uključujući i njihovo verbalno ponašanje) — više je nego sporna pretpostavka. Takođe je sporno da li je neposredno znanje u svim slučajevima — izvesno, kao i to da li između neposrednog i posrednog znanja postoji oštra i odsečna razlika. Implicitne pretpostavke Ejerove formulacije opšte sheme skeptičkih argumenata mogu biti sporne čak i u široko shvaćenom krugu analitičkih filozofa, da o filozofima drugačije provenijencije ne govorimo.

Filozofi drugačije orijentacije imaju puno razloga da ovako interpretirane skeptičke argumente ne prihvate već na samom početku, tj. već kod prve premise i da stoga ne budu intelektualno isprovocirani takvom skeptičkom argumentacijom. Oni mogu — ukoliko obrate pažnju na ovako formulisane skeptičke argumente — da jednostavno uzvrate pitanjem: odakle autor skeptičkog argumenta zna šta je sadržaj našeg neposrednog, a šta posrednog znanja? Time se pažnja i polemika prenosi na drugi — rekla bih, u mnogim slučajevima čisto doktrinarni — teren i ne koncentriše na ono što je, po mom mišljenju, u skeptičkoj argumentaciji upravo filozofski najvrednije i najrelevantnije: na izazov koji autor skeptičkog argumenta upućuje “samorazumljivom” uverenju da se o fizičkim objektima, tuđim svestima itd. može nešto *znati* (tj. opravdano i sa izvesnošću istinito tvrditi).

Poučeni analizom ovog Ejerovog pristupa, možemo zaključiti da, ako skeptički argumenti treba da posluže nekom opštijem sagledavanju problematike teorije saznanja i pravaca u njenim okvirima, oni ne smeju da budu formulisani tako da impliciraju određeni tip filozofskih stanovišta.

Ostaje pitanje: da li skeptički argumenti uopšte mogu da posluže tom tipu opštijih razmatranja? Mislim da mogu, pod uslovom da se formulišu na adekvatan način, a to će reći tako da se izbegnu (a) univerzalnost, koja je, kao što smo videli, samorefleksivna i stoga “samoubilačka”; i (b) eksplicitne ili implicitne filozofske pretpostavke koje nužno sužavaju mogući opseg opravdanosti i delotvornosti skeptičke argumentacije. Stoga ću nastojati da formulišem jednu opštu shemu (različitu od Ejerove) onih skeptičkih argumenata koji su relevantni za teoriju saznanja, za koju mi se čini da čuva poentu skeptičkih argumenata i njihovu delotvornu funkciju. Ta shema glasi:

Prvi korak: u okviru one vrste saznanja protiv čije izvesnosti je skeptički argument uperen nabrajaju se slučajevi u kojima evidentno, po opštoj saglasnosti i opštem iskustvu dolazi do pogrešnih uverenja.

Drugi korak: konstatuje se da ne postoje nikakvi pouzdani kriterijumi na osnovu kojih bi se u svakom konkretnom slučaju pogrešna uverenja prepoznavala, tj. povlačila sigurna demarkaciona linija između istinitih i pogrešnih uverenja date vrste.

Treći korak: zaključuje se da se stoga *ni za jedno uverenje* date vrste ne može sa izvesnošću znati da li je istinito ili pogrešno (neistinito), a samim tim se u datoj oblasti ne može pretendovati na *znanje*.

Primer: skeptičkim argumentom se osporava da se na osnovu sećanja može nešto pouzdano zaključiti o postojanju i/ili karakteristikama odgovarajućeg događaja u prošlosti. Argument u tom slučaju glasi:

Svi iz ličnog iskustva znamo da su neka naša sećanja bila pogrešna, tj. da se odgovarajući događaji nisu zbili ili su se zbili na drugačiji način, nego što ih se navodno sećamo.

Međutim, u samim slikama sećanja nema nikakvih imanentnih karakteristika po kojima bi se verodostojne slike sećanja pouzdano razlikovale od neverodostojnih.

Dakle, mi nikada nismo sigurni koja su naša uverenja u pogledu prošlosti, zasnovana na sećanjima, istinita, a koja — neistinita, te ne možemo pretendovati da nešto *znamo* o prošlosti na osnovu sećanja.

Ovakva interpretacija skeptičke argumentacije čuva njenu poentu i delotvornost, jer ističe ono do čega je skeptiku prvenstveno stalo: nepostojanje pouzdanih kriterijuma za razlikovanje istinitih od neistinitih uverenja u datom domenu saznanja. Ona ujedno ne prejudicira način na koji se može tražiti razrešenje teškoće, tj. kriterijumi (empirijska? intuitivna? koherencijska? intersubjektivno slaganje?) da bi se razlikovanje istine od neistine sa sigurnošću uspostavilo, dakle, ne isključuje svojom formulacijom problema bilo koje filozofsko stanovište u okviru kojeg bi se problem eventualno mogao rešavati.

Sem toga ponuđena formulacija ima još jednu prednost: ona shematski prikazuje relaciju između zdravorazumske svesti i filozofskog razmatranja, odnosno mehanizam po kojem problem nastaje na zdravorazumskom nivou (lično iskustvo o pogrešivosti nekih uverenja date vrste), ali se na tom nivou obično ne može razrešiti, jer zdrav razum prikriva uočeni problem pozivanjem na neko “samorazumljivo” rešenje (u ovom slučaju zdrav razum će tvrditi da mi ipak “nekako” uspevamo da prepoznamo neistinita uverenja); filozofska refleksija će problem prihvatiti, otkrivajući svu složenost i upitnost onoga što se iza te navodne samorazumljivosti krije. Skeptički argument poslužio je upravo tome da se problem “prevede” iz domena zdravog razuma u filozofsko istraživanje.

Ako se skeptički argumenti, odnosno njihova funkcija razumeju na taj način — možemo reći da su oni zaista nužni korak u konstituisanju teorije saznanja, pa i samu teoriju saznanja možemo definisati kao skup različitih strategija opovrgavanja skeptičkih argumenata, odnosno skup različitih pristupa problemima koje skeptik otvara, dovodeći u pitanje (a ne radikalno osporavajući) mogućnosti saznanja u različitim oblastima.

Takav način razumevanja predmeta teorije saznanja ima određene komparativne prednosti pred nekim drugim uobičajenim pristupima. On je adekvatniji od “neutralnih” definicija po kojima se epistemologija određuje samo oblašću istraživanja (u stilu: grana filozofije koja se bavi saznanjem), jer se u definicijama tog tipa ne vidi ni šta je to filozofsko u epistemologiji, ni kako se ona razgraničava od srodnih nefilozofskih disciplina — psihologije ili sociologije saznanja.

Adekvatniji je i od onih definicija koje počivaju na određenim implicitnim filozofskim pretpostavkama, kao što su, na primer, definicije koje pominju ispitivaje granica moći saznanja (lokovsko-kantijanska filozofska pozadina) ili one koje se pozivaju na subjekt-

objekt relaciju (dualistička filozofska pozadina), jer taj tip definicija, prvo, sužava mogućnosti teorije saznanja i ograničava je na određeni tip filozofskih pristupa; a drugo, daje povoda za osporavanje njene relevantnosti, osporavanjem filozofskih pretpostavki koje su implicitno prisutne u definiciji. Bavljenje problemima saznanja sa nekih drugačijih filozofskih pozicija onda po definiciji prestaje da bude epistemološko, te ostaje pitanje kuda u tom slučaju spada.<sup>13</sup>

Nadam se da ponuđeno određenje epistemologije kao skupa različitih pristupa i strategija odgovora na skeptičke izazove u obliku sumnji u mogućnosti saznanja, izbegava ove teškoće i naglašava ono što je za filozofiju bitno — kritičko preispitivanje “samorazumljivih” uverenja, bilo da su ona nastala na nivou zdravog razuma (a nekritički su prihvaćena u samoj filozofiji), bilo da su nastala u okviru same filozofije i dugom upotrebom stekla taj status.

---

<sup>13</sup> Tako, kada se teorija saznanja definiše preko subjekt-objekt relacije, osporavanjem fundamentalnog značaja te relacije stvara se privid osporavanja smisla teorije saznanja kao filozofske discipline. Onda se zaključuje da se drugi filozofski pravci — primerice marksizam — doduše bave saznavnim problemima, ali da u sebi ne sadrže teoriju saznanja (epistemologiju, gnoseologiju). Videti: Lino Veljak, *Marksizam i teorija odraza*, Naprijed, Zagreb, 1979.