

## IZMEĐU OBIČNOG I FILOZOFSKOG SKEPTICIZMA

Živan Lazović<sup>1</sup>

Istražujući znanje, filozofi su po pravilu tragali za opštim opravdanjem i zasnivanjem našeg *empirijskog* znanja. U tom nastojanju pre ili kasnije suočavali su se sa skepticizmom kao preprekom. Odmah moramo istaći da ćemo o skepticizmu ovde govoriti pre kao o stavu, nego kao o filozofskom gledištu.<sup>2</sup> U pitanju je stav koji počiva na sumnji. Tako shvaćen, skepticizam nije rezervisan samo za filozofe; možemo se ponašati kao skeptici kako u običnom životu, tako i u filozofiji. Međutim, pošto se i u epistemičkom kontekstu zahteva poštovanje određenih standarda racionalnosti, od stava sumnje se takođe očekuje da počiva na odgovarajućim argumentima. To je zahtev koji podjednako važi kako u uobičajenom tako i u filozofskom kontekstu. Pitanje kojim ćemo se u ovom članku baviti u stvari se svodi na to da li taj zahtev u oba konteksta ima isti sadržaj i snagu. Od odgovora na to pitanje zavisi da li će filozofski skepticizam na osnovu svojih argumenata moći da zaključke do kojih dolazi uopšti i prenese na kontekst svakodnevnih saznavnih tvrđenja, što bi bio ključni korak u izgradnji skepticizma kao filozofske pozicije.

Najbolji primer za istraživanje znanja u vidu dijaloga sa skepticizmom nalazimo u Dekartovom “projektu čistog istraživanja znanja”<sup>3</sup>. Kao što nam je poznato, Dekart je pitanje o mogućnosti znanja postavio i na njega odgovorio suočavajući nas prvo sa radikalnom filozofskom sumnjom koja, oslanjajući se na specifične skeptičke argumente, naizgled ugrožava sve naše znanje. Zaista, u *Prvoj meditaciji* nailazimo na snažan i gotovo obeshrabrujući skeptički izazov koji u korenu uzdrma naše uobičajeno uverenje da mnogo toga u običnom životu, posebno u nauci, znamo. Pred epistemologe koji nastoje da opravdaju i zasnuju naše empirijsko znanje ovaj izazov je postavio gotovo nepremostivi zadatak da se otklone skeptički argumenti i pokaže da li je i kako je uopšte moguće imati bilo kakvo znanje.

Motive i ciljeve filozofskog skepticizma nije teško uočiti, ali to ne važi i za utvrđivanje njegovih pravih izvora. (ta skeptiku omogućuje da sa prividnom lakoćom, kakvu nam Dekart demonstrira na tek nekoliko stranica *Prve meditacije*, dođe do zaključaka toliko pogubnih po celokupna naša saznavna nastojanja; Naravno, mi pojam znanja koristimo u jednom spletu uzajamno povezanih i međuzavisnih pojmova koji tvore svojevrsnu pojmovnu mrežu: osim njemu neposredno srodnih, u celini ili pretežno epistemičkih pojmova kao što su izvesnost, nepogrešivost, opravdanost, razlozi za sumnju i sl., tu su još pojmovi predmeta saznanja (na prvom mestu pojam spoljašnjeg, fizičkog sveta), verovanja, istine i dr. Mnoge prećutne ili eksplicitne pretpostavke koje delimo u pogledu značenja ovih

<sup>1</sup> Ovaj rad rađen je u okviru projekta *Skepticism and Knowledge* koji je finansiran od strane RSS, br.. 35#1999.

<sup>2</sup> O razlici između ta dva vida skepticizma upor. Knjazev Adamović, S., “Skeptički argumenti i određivanje predmeta teorije saznanja”, *Theoria* 2, 1994. (preštampano u: Knjazev Adamović, S., *S moje tačke gledišta*, Beograd: FDS, 1996).

<sup>3</sup> Kako ga naziva Bernard Vilijams u: Williams, B., *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, Harmondsworth: Penguin Books, 1978. Kod nas je prevedeno i objavljeno drugo poglavlje ove knjige, pod naslovom “Dekart: Projekat čistog istraživanja, Poglavlje 2: Projekat” u časopisu *Theoria* 4, 1995.

pojmov a i njihove uzajamne veze, kao i u pogledu uslova njihove primene, u svetlu zaključaka do kojih skeptik dolazi izgledaju sporne. Usled toga će se i većina pokušaja odgovora na skeptičke argumente kretati u smeru odbacivanja ili izmene onih pretpostavki u kojima se sagledava glavni izvor skepticizma.

Koje su to pretpostavke u okviru tradicionalnog shvatanja znanja koje naizgled neminovno vode u skepticizam? Dve osnovne su:

(1) Znanje zahteva *izvesnost*. U najjačem obliku ova pretpostavka je bila izražena upravo kod Dekarta koji se u preispitivanju epistemičkog statusa svojih verovanja rukovodio geslom da bi se trebalo uzdržati od prihvatanja svakog onog iskaza u čiju istinitost se i najmanje može sumnjati. Drugim rečima, Dekart je polazio od na prvi pogled sasvim prirodnog zahteva da je za znanje bilo kog iskaza neophodno otkloniti mogućnost pogreške. Kao što primećuje Vilijams, dekartovsko traganje za istinom i znanjem se upravo zato i pretvara u traganje za izvesnošću: iz perspektive čistog istraživanja znanja, u kojoj se posvećujemo *isključivo* traganju za istinom, racionalno je tragati za metodom “čija ispravna primena jemči istinu”, što znači da “verovanja koja taj metod generiše moraju biti *izvesna*”.<sup>4</sup>

(2) Znanje iziskuje *racionalnost verovanja*. Prema tradicionalnom shvatanju znanja, dolazak do istine ne bi smeo biti slučajan, odnosno, od verovanja koja su kandidati za znanje zahteva se da su opravdana. Upravo zato i jeste važno da raspolažemo metodom dolaženja do istine. Dolazak do istine neće biti slučajan jedino primenom metoda koji pruža svedočanstvo ili razloge u svetlu kojih je istinitost dobijenog verovanja ako ne zajemčena onda bar u odgovarajućem stepenu verovatna.

Osim njih, tu su još i prateće pretpostavke:

(3) *Realističko shvatanje* spoljašnjeg sveta i značenja iskaza pomoću kojih taj svet opisujemo. Prema ovom shvatanju, svet fizičkih objekata i uslovi istinitosti indikativnih iskaza nisu zavisni od nas kao saznajnih subjekata i od našeg epistemičkog položaja. S obzirom na karakter sveta i konstituciju našeg saznajnog sklopa, u osnovi našeg empirijskog znanja su opažajna verovanja koja počivaju na čulnom svedočanstvu kao rezultatu uzročnog delovanja fizičkih objekata na naša čula. Ipak, to da li stvari postoje i koja svojstva imaju, kao i to da li su naši iskazi o njima tačni ili ne, po realističkoj pretpostavci ne zavisi od toga da li ih opažamo ili bilo šta o njima verujemo i tvrdimo.

(4) *Epistemološki realizam*, odnosno pretpostavka da se verovanja u pogledu svog epistemičkog statusa mogu podeliti u prirodne vrste o kojima je onda moguće izvoditi epistemičke generalizacije. I u empirizmu i u racionalizmu je bilo uobičajeno vršiti epistemičku klasifikaciju verovanja na osnovu neke druge njihove klasifikacije, na primer, po poreklu ili po sadržaju. Tako se, recimo, verovanja koja proističu iz opažanja smatraju pogrešivim, dok se verovanja koja proističu iz introspekcije (čiji je sadržaj ograničen na unutrašnje iskustvo) smatraju nepogrešivim; u oba slučaja odgovarajuće epistemičko svojstvo generalizovano je na čitavu klasu verovanja.

(5) *Internalistička pretpostavka*, odnosno zahtev da su razlozi na kojima verovanje počiva kognitivno dostupni subjektu. Ova pretpostavka je naizgled u očiglednoj vezi sa karakterom svedočanstva na kojem temeljimo svoja verovanja o spoljašnjem svetu: to svedočanstvo je u osnovi čulno, tačnije, bez obzira što su njegovi uzroci po pretpostavci u

---

<sup>4</sup> Vilijams, B., *Theoria* 4, 1995, str. 197-8.

spoljašnjim, fizičkim objektima, ono predstavlja sadržaj subjektivnog čulnog iskustva. U svom najjačem obliku, takodje kod Dekarta, internalistička pretpostavka se tiče znanja i pred subjekta postavlja jedan veoma jak zahtev: insistiranje na izvesnosti kao nužnom uslovu za znanje podrazumeva da subjekt mora da otkloni svaku mogućnost pogreške, odnosno, da mora da *zna* da zna.

(6) Pretpostavka o *deduktivnoj zatvorenosti znanja*. Simbolički, pretpostavka se može predstaviti na sledeći način:

$(Z_{sp} \ \& \ Z_s(p \text{ implicira } q)) \text{ implicira } Z_{sp}$

što bi u običnom jeziku značilo:

Ako neka osoba *s* zna *p* i ako zna da *p* implicira *q*, onda ta osoba zna *q*.

Kao što vidimo, reč je o tome da se znanje prenosi sa antedecensa preko implikacije prenosi na implicirane iskaze (konsekvence). Pravilo *modus ponens*, koje u logici obezbeđuje deduktivnu zatvorenost istine, u sazajnom kontekstu osigurava i prenošenje epistemičkih svojstava kao što je znanje (a prema tradicionalnoj koncepciji i opravdanje). Uostalo, to predstavlja jedan od uobičajenih modela razvitka i proširivanja znanja: od istina koje su saznate, uočavanjem odgovarajućih implikacija, saznajemo da su istiniti i implicirani iskazi.

Tradicionalno shvatanje znanja koje u sebe uključuje ove pretpostavke prosto priziva skepticizam. Filozofski skeptik će to iskoristiti tako što će, konstruisanjem odgovarajućih argumenata, nastojati da pokaže kako nas ova koncepcija, mada neočekivano, neminovno dovodi do toga da nikada ništa ne možemo znati. U osnovi, skeptikova strategija će biti sledeća. S obzirom na (1), on će za svako naše sazajno tvrđenje tipa “Znam da *p*” konstruisati razlog za sumnju *R* pomoću kojeg ukazuje na mogućnost pogreške. Razlog za sumnju izražavaće u stvari neku alternativu *q* koja je nesaglasna sa našim znanjem *p*, alternativu koja bi, ukoliko bi bila aktualizovana, ugrozila naše znanje *p*. Najočigledniji način na koji bi se to pokazalo uključuje pozivanje na princip deduktivne zatvorenosti znanja (6): konstruiše se takvo *q* da bi, po *modus ponens*-u, iz znanja *p* i znanja da *p* implicira *ne-q*, sledilo da moramo znati da *q* nije tačno. Medjutim, skeptik alternativu tako vešto konstruiše da je ona, osim što znanje *p* ugrožava već kao mogućnost, takva da ništa što nam je u datim okolnostima, u kojima tvrdimo da znamo *p*, poznato ne isključuje mogućnost da je *q* zaista aktualna. To nas i dovodi u bezizlazan položaj: da bismo znali da *p* morali bismo da otklonimo razlog za sumnju *R*, odnosno da isključimo alternativu *q*, a s obzirom na sve ono što u datom trenutku znamo tu mogućnost ne možemo isključiti. S obzirom na (6), skeptik nas pomoću *modus tollens*-a povratno primorava na zaključak da, budući da ne znamo *ne-q*, ne znamo ni *p*.

Kako to izgleda na istorijski najzanimljivijem primeru, našem pretpostavljenom znanju o spoljašnjem svetu, Pravi izvor skepticizma u pogledu ovog znanja predstavlja realistička pretpostavka (3), jer ona u sebi nosi mogućnost da stvari objektivno budu sasvim drugačije od toga kako nam u opažajnom iskustvu izgledaju. Pošto smo u sticanju znanja o spoljašnjem svetu po pretpostavci (2) obavezni da svoja verovanja opravdavamo i da se to opravdanje konačno svodi na čulno svedočanstvo, skeptik će snagu svog argumenta crpiti iz činjenice da stvari mogu biti drugačije od onoga kako nam u opažanju izgledaju. Zato će i u ovom slučaju nastojati da konstruiše alternativu *q* koju iz subjektivne (internalističke) perspektive, oslanjajući se na svoje opažajno iskustvo, ne možemo isključiti, jer nam taj

položaj ne omogućuje da razlikujemo stvarnu od zamišljene situacije. Iz toga proističe da kad god verujemo da nešto znamo o spoljašnjem svetu postoji mogućnost pogreške koju ne možemo otkloniti, tako da o spoljašnjem svetu ništa ni ne možemo znati.

\*

Znanje se u okviru tradicionalne koncepcije obično definiše kao istinito opravdano verovanje. Još od Platonovih prvih razmatranja o pojmu znanja (u dijalozima *Menon* i *Teetet*), uslov opravdanosti je u definiciju znanja uveden zbog toga što bi istinitost verovanja mogla biti rezultat pukog sticaja okolnosti, a slučajno istinita verovanja ne bismo bili skloni da nazivamo znanjem nego pre srećnim nagađanjem. Nešto slično je i Dekart imao u vidu kada se upuštao u svoj projekat “čistog istraživanja znanja”. Njegov cilj nije bio da nađe neko *nesumnjivo istinito* pojedinačno verovanje o spoljašnjem svetu (još manje skup takvih verovanja). On je uviđao da empirijsko znanje nije ugroženo prostom mogućnošću pogreške. Apsolutno nepogrešivih empirijskih verovanja nema; ako bismo za njima tragali, to bi traganje unapred bilo osuđeno na neuspeh, a skeptik bi nedvosmisleno i lako trijumfovao. Dekart se u stvari nadao nečem drugom: da se pažljivim i sistematskim sprovođenjem projekta može dospeti do pouzdanih metoda čijom primenom bi se mogla osigurati opravdanost naših verovanja o spoljašnjem svetu. Korišćenjem nekog takvog metoda u obrazovanju empirijskih verovanja postigli bismo to da, ukoliko su ona u izvesnim okolnostima istinita, onda njihova istinitost ne bi bila slučajna upravo zahvaljujući tome što smo do njih došli tim metodom.

S obzirom na način na koji stičemo znanje o spoljašnjem svetu i ulogu koju pri tom igra subjektivno čulno svedočanstvo, od kojeg se očekuje da pruža verodostojne informacije o objektima i njihovim osobinama, postavlja se pitanje koje je od presudne važnosti kako u svetlu tradicionalne definicije znanja (pre svega uslova opravdanosti) tako i u svetlu skeptičkog izazova: kako možemo da bilo šta znamo o spoljašnjem, nezavisno postojećem objektivnom svetu ako se prilikom opravdavanja svojih verovanja o njemu oslanjamo isključivo na subjektivno čulno svedočanstvo? Drugim rečima, može li ovo svedočanstvo da ispuni, bar u epistemički povoljnim okolnostima, ono što se od njega u tradicionalnoj definiciji znanja traži: da adekvatno opravda odgovarajuća verovanja o spoljašnjem svetu i postigne to da ona, kada su istinita, u epistemički relevantnom smislu nisu slučajno istinita?

Mnoge savremene rasprave kako u vezi sa skeptičkim argumentima tako i u vezi sa takozvanim getijeovskim primerima (usmerenim protiv definicije znanja kao istinitog opravdanog verovanja<sup>5</sup>), pokazuju kako baš ono što podstiče na uključivanje uslova opravdanosti u definiciju znanja — potreba da se otkloni slučajnost istinitosti verovanja — u isti mah upućuje i na jednu skrivenu tenziju u tradicionalnoj definiciji znanja. Reč je o tenziji između pretpostavljene *objektivnosti* istine (eksternalističke komponente znanja) i *subjektivnosti* opravdanja verovanja (internalističke komponente znanja). Zahvaljujući toj unutrašnjoj tenziji znanje, bar tradicionalno shvaćeno, podjednako priziva i skeptičke

---

<sup>5</sup> Ovi protivprimeri nose naziv po Edmundu Gettiju, koji ih je prvi formulisao u svom čuvenom članku “Da li je istinito opravdano verovanje znanje” (u originalu: Gettier, E., “Is Justified True Belief Knowledge”, *Analysis* 23, 1963; preveden i objavljen u *Svest i saznanje*, prir. Pavković, A., Beograd: Nolit, 1981.) i osporavaju ne to da su navedeni uslovi nužni, već to da su dovoljni za znanje.

argumente i getijeovske protivprimere. Svakako da nam je u znanju stalo do obe komponente. Naime, mi od čula očekujemo da nam pružaju pouzdane informacije o fizičkom svetu i osiguraju da veza između opravdanja i istine ne bude slučajna. Ukazujući na to da čulno svedočanstvo, ma koliko bilo uverljivo, nije u stanju da isključi moguće alternative ili getijeovske slučajeve, skeptički argumenti i getijeovski protivprimeri se slažu u konstataciji da veza između dve komponente našeg znanja, opravdanog verovanja i istine, sadrži neotklonjivi element slučajnosti.

Razlika između getijeovskih protivprimera i skeptičkih argumenata je u tome što se prvi drže *aktualne* situacije, otkrivajući da se u načinu na koji je subjekt došao do istinitog verovanja zbililo nešto što je dovelo do toga da je njegovo verovanje u datim okolnostima bilo slučajno istinito, dok drugi dopuštaju da je način na koji smo navodno stekli znanje naizgled u redu ali dodaju da pritom nismo isključili neke mogućnosti koje su takve da *kao mogućnosti* ugrožavaju pretpostavljeno znanje. Oštrica tradicionalnih skeptičkih argumenata, pogotovo kartezijskih, biće usmerena na pretpostavku da nam čulno svedočanstvo u bilo kojim okolnostima može obezbediti isključenje takvih mogućnosti i osigurati neslučajnu vezu između verovanja i istine. Snaga takvih argumenata onda nije toliko u tome što bi se pokazalo da naša verovanja *jesu* ili prosto da *mogu biti* pogrešna, nego pre u tome da su ona, imajući u vidu ovu fatalnu slabost čulnog svedočanstva, čak i kada su istinita *nedovoljno opravdana* da bismo ih s pravom mogli svrstati u znanje.<sup>6</sup>

U nastavku ovog teksta izložiću prvo osnovne sličnosti i razlike između načina na koji u svakodnevnim situacijama gradimo i iznosimo sumnju i načina na koji to čine filozofi u akademskoj tišini i izolovanosti svoje radne sobe. Zatim ću ukratko rekonstruisati dva uticajna pokušaja — Ostinov i Kvajnov — da se pokaže kako je filozofska sumnja, naspram uobičajenoj, nelegitimna ili fiktivna, usled čega argumenti koji iz nje proizlaze uopšte ne pogađaju uobičajeni pojam znanja. Konačno, pokušaću da pokažem da ta dva pokušaja imaju izgleda na bar delimičan uspeh tek ako se u potpunosti razotkrije i bar delimično otkloni prikrivena tenzija unutar tradicionalne koncepcije znanja između objektivnog (eksternalističkog) uslova istinitosti i subjektivno (internalistički) shvaćenog opravdanja; to će iziskivati da se u pojmove znanja i opravdanja unesu dodatni eksternalistički elementi.

## **Obična i filozofska sumnja**

U sporu sa skeptikom najviše nas privlači, a ujedno najviše i zbunjuje, oštar kontrast između svakodnevnih tvrdjenja o znanju i zaključaka do kojih skeptik dolazi. Otkriće da veoma malo — ako uopšte bilo šta — znamo u tolikoj meri zaokupljuju našu pažnju baš zato što se protive našem rasprostranjenom uverenju da mnogo toga znamo. S jedne strane, skeptik je uporan u tvrdjenju da je ovo naše uverenje pogrešno i da uslovi primene pojma znanja, ili uslovi istinitosti saznajnih iskaza tipa “S zna da *p*”, u uobičajenim okolnostima nikada nisu zadovoljeni. Ali, sa druge strane, to uverenje je toliko snažno ukorenjeno da čak i ako ne bismo bili skloni da ga kao filozofi (u zdravorazumskom, murovskom duhu) dogmatski podržimo odolevajući skeptičkom izazovu, bar nam se čini da ga se (u

<sup>6</sup> Vid. članak “Kartezijski skepticizam” (*Theoria* 4, 1996) u kojem branim ovakvu interpretaciju kartezijskog skepticizma.

hjumovskom duhu) ne možemo tako lako odreći čak i nakon pažljivog akademskog promišljanja svog saznanjog položaja. Bez obzira na dugu istoriju skeptičkih argumenata, u običnom životu se ne ponašamo kao skeptici i veoma često, od najuobičajenijih, banalnih situacija, do konteksta složenih naučnih istraživanja, drugima i sebi pripisujemo znanje. U kakvom su onda odnosu skeptički argumenti i naša uobičajena praksa pripisivanja znanja? Da li su zaista u nepomirljivom sukobu iz kojeg samo jedna strana može izaći kao pobednik? Ili je sukob možda samo prividan, pa zaključci do kojih skeptik dolazi ne ugrožavaju naša uobičajena saznanja tvrđenja?<sup>7</sup>

Filozofi koji brane naš uobičajeni saznanjni stav i u obrascu svakodnevnog govora o znanju nalaze oslonac za odgovor na skeptički izazov nisu obavezni da poriču osnovnu skeptičku dijagnozu našeg saznanjog položaja: sva naša saznanja tvrđenja su pogrešiva i u tom smislu uvek podložna sumnji. Oni po pravili ističu to da nije svaki tip sumnje prikladan za suštinsko osporavanje uobičajenih pripisivanja znanja. Drugim rečima, oni skreću pažnju na to da se obrazac sumnjanja na kojem skeptik gradi svoje argumente u važnim aspektima razlikuje od načina na koje u uobičajenoj saznanjnoj praksi osporavamo iskaze o znanju. Ako bi to bilo tačno, onda bismo imali objašnjenje zašto skeptički argumenti ne ugrožavaju našu svakodnevna saznanja tvrđenja: sumnja koju oni rađaju lišena je stvarne snage zato što počiva na merilima koja odstupaju od uobičajenih, zato što krši pravila koja važe u saznanjnoj praksi i koja su blisko povezana sa uobičajenim pojmom znanja. Nakon početne uznemirujuće dijagnoze, uvid da skeptikov zaključak proističe iz nerazumevanja ili iskrivljenja značenja reči “znati” donosi olakšanje.

Ovakvo rešenje problema skepticizma (Beri Straud ga naziva “dijagnostičkim”<sup>8</sup>) očigledno podrazumeva da možemo povući razliku između dva tipa ili obrasca sumnje: *uobičajenog*, prisutnog u našoj saznanjnoj praksi i tesno povezanog sa uslovima primene pojma znanja, i *filozofskog*, koji filozofski skeptici (poput Dekarta u *Prvoj meditaciji*) koriste kada nastoje da ospore naše saznanjne pretenzije. Opis i upoređivanje primera ova dva tipa sumnje pokazaće nam da se oni ne razlikuju po *strukturi argumentisanja*, već po *karakteru alternativa* na koje se pozivaju radi ugrožavanja znanja.

Uzmimo jednu od bliskih saznanjnih situacija. Pretpostavimo da obilazimo beogradski Narodni muzej i da jedna od izloženih slika posebno privuče našu pažnju. Prilazimo joj i prepoznamo sliku Milana Konjovića “[i]to”. Da bismo znali da je pred nama baš ta slika, morali bismo, u skladu sa tradicionalnom definicijom, da zadovoljimo tri uslova: da smo u to uvereni, da je naše verovanje istinito i da za njega imamo odgovarajuće opravdanje. S obzirom na moguću sumnju, zadovoljenje prvog uslova je najmanje sporno, jer nam se čini da ako nam je uopšte nešto izvesno onda su to sadržaji naših subjektivnih mentalnih stanja, u koja spadaju i verovanja — u njih imamo neposredan (introspektivni) uvid i ne vidi se kako bismo se uopšte mogli prevariti u to da li smo u nešto *uverjeni* ili ne. Gledano iz subjektivne perspektive, drugi uslov izražava naš osnovni saznanjni cilj: u saznanju težimo otkriću istine. Kao što smo ranije istakli, istina je (bar predfilozofski shvaćena) objektivna i nezavisna od nas, pa je taj uslov od samog početka zamišljen *eksternalistički*, odnosno kao uslov koji je zadovoljen ili ne *nezavisno* od našeg saznanjog položaja i svedočanstva kojim raspolazemo.

<sup>7</sup> Cf. Cohen, S., “Skepticism and Everyday Knowledge Attribution”, u: *Doubting: Contemporary Perspectives on Skepticism*, ed. by Roth, M.D. and Ross, G., Dordrecht: Kluwer 1990. p. 161.

<sup>8</sup> Straud, B., *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Clarendon Press, 1984, p. 40.

Baš zato je relativno lako imati verovanja o nečemu; znanje, pak, iziskuje utvrđivanje istine i uopšte ne predstavlja lako postignuće.<sup>9</sup> Krajnji cilj svakog našeg sazajnog nastojanja jeste otkrivanje istine, a usled prirode našeg sazajnog položaja i činjenice da su naša uverenja subjektivna to možemo postići samo ukoliko koristeći svoje sazajne moći i odgovarajuće sazajne postupke pribavimo odgovarajuće svedočanstvo. Kao što smo videli, uslov opravdanosti se uvodi u definiciju znanja upravo radi premošćenja jaza između subjektivnog i objektivnog momenta: od opravdanja se očekuje da verovanje usmeri ka istini i omogući da u datim okolnostima, ukoliko je istina dosegnuta, to ne bude slučajno.

U pretpostavljenoj situaciji sva tri uslova mogu naizgled biti ispunjena: zaista verujemo da je pred nama slika "lito" autora Milana Konjovića, to verovanje je istinito i uz to još opravdano. Svedočanstvo kojim raspolažemo moglo bi da uključuje svest o tome da se nalazimo u muzeju, pažljivo posmatranje slike pri dobrom osvetljenju, eventualno poznavanje Konjovićevih dela (prepoznatljiva tehnika ekspresionizma boje i forme, slikarska i mitska simbolika Vojvodine, pejzaži dinamičnih poteza i snažnih kolorita, žarka hromatska skala, gusti pastozni namazi boje); čak i ako nismo baš neki znalci, kao posetiocima muzeja bilo bi nam dovoljno što je ispod slike istaknut natpis sa imenom autora i nazivom dela.

Kako bi u takvoj situaciji neko uopšte mogao da ospori naše znanje? Bilo ko da to pokuša, morao bi da iznese odgovarajuće razloge za sumnju što se, uopšteno govoreći, svodi na pretpostavku da bar neki od nužnih uslova za znanje, za koje smo (prećutno ili eksplicitno) smatrali da su ispunjeni, nisu zadovoljeni. Da bismo bilo koji pojam ispravno primenjivali, moramo poznavati uslove njegove primene. U konkretnom slučaju, da bismo ispravno primenili pojam znanja moramo znati da su u datim okolnostima zadovoljeni uslovi utvrđeni klasičnom definicijom. Oštrica skeptičkih argumenata biće zato usmerena na pretpostavku na koju se oslanjamo onda kada izričemo sazajna tvrđenja (pri- pisujemo znanje): da su ispunjeni nužni i dovoljni uslovi za primenu pojma znanja. Drugim rečima, kad god sebi ili drugima pripisujemo znanje, skeptik će postaviti pitanje da li zaista znamo da znamo, nastojeći da ospori našu uverenost da su ispunjeni svi nužni uslovi za znanje.

Opšta strategija kojom će se skeptik služiti je sledeća. Imajući u vidu opis aktualne situacije i evidencionog stanja u svetlu kojeg verujemo u istinitost nekog iskaza  $p$ , skeptik će konstruisati hipotetički scenario  $H$  saglasan sa tim evidencionim stanjem koji bi, ako bi bio aktualizovan, onemogućio ispunjenost bar jednog od nužnih uslova za znanje pa bi tako za posledicu imao da ne znamo iskaz  $p$ . Takav hipotetički scenario ugrozio bi našu pretenziju na znanje  $p$  — zahvaljujući njemu, skeptik teret dokazivanja prebacuje na naša leđa u tom smislu što se od nas zahteva da pokažemo da naznačeni scenario nije aktualizovan, to jest, da isključimo skeptičku alternativu  $H$ . Pri tom je važno naglasiti da snaga skeptikovog argumenta prilikom ovakvog osporavanja našeg znanja ne počiva na pretpostavci da je  $H$  aktualizovano; naprotiv, njemu je dovoljno što je u svetlu našeg epistemičkog položaja *moгуće* da je  $H$  slučaj. Skeptička alternativa ugrožava naše znanje i kao mogućnost: ako bi bila aktualizovana, sledilo bi da ne znamo  $p$ , pa je zato na nama epistemička obaveza da pokažemo da ona nije aktualizovana. Konačno, da bi kompletirao svoj argument, skeptik bi morao još i da pokaže da (u datim okolnostima ili u načelu) ne možemo da isključimo alternativu na koju ukazuje pretpostavljeni scenario  $H$ .

<sup>9</sup> Kao što primećuje Dretske, "Believing is easy, knowledge is hard" (Dretske, F., "Epistemology of Belief", u: Roth, M.D. and Ross, G., p.183.)

Prenošenje epistemičke obaveze na naša pleća proističe iz jednog od osnovnih dekartovskih metodoloških principa koji u negativnoj formulaciji glasi “Ne bi trebalo prihvatiti nijedno verovanje za koje se utvrdi da postoji i najmanji razlog za sumnju u njegovu istinitost”, a u pozitivnoj “Trebalo bi prihvatiti samo ono verovanje kod kojeg smo otklonili svaki razlog za sumnju”.<sup>10</sup> Skeptikov hipotetički scenario *H* ugrožava znanje utoliko što je nesaglasan sa zadovoljenjem nekih od nužnih uslova za znanje pa nam se iz subjektivne perspektive naizgled otkriva da svoju pretenziju na znanja možemo odbraniti jedino ukoliko takav scenario isključimo. Naravno, sa umnožavanjem a posebno sa radikalizacijom skeptičkih prigovora, ubrzo će se pokazati — na primer, upravo u Dekartovoj *Prvoj meditaciji* — da nam je nametnuta epistemička obaveza kojom se od nas zahteva da kad god tvrdimo da nešto znamo, moramo biti u stanju da pokažemo da su zadovoljeni svi nužni uslovi za znanje, odnosno, moramo znati da znamo. A ovaj zahtev, bar u kartezijskoj tradiciji, očigledno podrazumeva da moramo biti u stanju da isključimo ako ne sve zamislive alternative koje ugrožavaju naše znanje, ono bar, kao što ističe Dekart, one alternative kojih smo sami postali svesni ili na koje nam je skeptički nastrojani sagovornik skrenuo pažnju.

Kako bi jedna ovakva strategija sumnjanja izgledala u našem primeru? Mnogi se verovatno sećaju onoga što se pre više od deset godina desilo u somborskom muzeju. Vešti kustos tog muzeja izvrsno je vladao slikarskim tehnikama i dosetio se načina na koji bi se mogao obogatiti. Vešto je kopirao nekoliko slika poznatih autora, među njima i dela M. Konjovića, sa zidova skidao originale (koje je onda prodavao) i kačio veoma verne falsifikate. Dugo godina niko nije primećivao ništa neobično, jer su kopije bile zaista verodostojne. Posetioци su obilazili muzej i divili se delima naših slikara uopšte ne primećujući prevaru. Ona je kasnije otkrivena (klupko je počelo da se odmotava kada je jednom od kolekcionara prijatelj skrenuo pažnju da u kućnoj kolekciji ima sliku koja je identična onoj izloženoj u somborskom muzeju), mada je to za kontekst u kojem je naš primer konstruisan nebitno. Važnije je da skeptik u tom primeru može svoju sumnju da gradi po modelu jednog takvog slučaja. U trenutku dok u beogradskom Narodnom muzeju posmatramo sliku za koju naizgled sasvim opravdano verujemo da je Konjovićevo “|ito”, skeptik bi mogao da smisli hipotetički scenario nalik na onaj koji se stvarno odigrao u somborskom muzeju: možda je neko vešto falsifikovao originalnu sliku, ovu sklonio a na zid okačio njenu vernu kopiju. Naravno, skeptik bi svoj scenario mogao da obogati u detaljima čineći ga tako što uverljivijim i realističnijim (možda je to urađeno iz istih, kriminalnih razloga kao u somborskom slučaju, ali možda i iz praktičnih potreba da se slika restaurira a posetioци bar privremeno, makar obmanom, ne uskrate za uživanje), ali ni to u ovom trenutku za nas nije toliko bitno. Važno je pre svega to što ovaj hipotetički scenario ugrožava naše pretpostavljeno znanje da pred sobom imamo Konjovićevu sliku “|ito” te samim tim izražava ozbiljan razlog za sumnju.

Zaista, ovakav skeptički prigovor je naizgled delotvoran: ako bi se pokazalo da slika koju posmatramo u stvari nije Konjovićevo “|ito”, već njena verna kopija, ne bi bio ispunjen jedan od nužnih uslova za znanje (uslov istinitosti), odnosno, naše verovanje bi bilo pogrešno. Ipak, čini se da čak i suočeni sa tim prigovorom još uvek ne bismo morali da priznamo poraz. Tačno je da bismo se u svetlu mogućnosti na koju skeptik ukazuje, a koju

<sup>10</sup> Upor. “Kartezijski skepticizam”, str. 33-34.

naš evidencioni položaj u datim okolnostima nije ni uzimao u obzir, uzdržali od toga da tvrdimo da znamo da je pred nama Konjovićeva slika “|ito”. Priznali bismo da izložena mogućnost ugrožava naše pretpostavljeno znanje, kao i to da bismo morali da je isključimo kako bismo to znanje odbranili. Međutim, karakter skeptičke alternative i priroda našeg sazajnog položaja su takvi da smo mi (bar načelno govoreći) u stanju da tu mogućnost proverimo i, zavisno od ishoda, prihvatimo ili odbacimo skeptički prigovor. Na raspolaganju su nam (kao što bi Ostin i njegovi sledbenici primetili) uobičajene tehnike i procedure rešavanja takvih pitanja: možemo se obratiti direktoru muzeja kao pouzdanom “izvoru” informacija, ili stručnjaku koji je u stanju da odgovarajućom tehnikom utvrdi da li je reč o originalnom delu.

Skeptički prigovor kakav nam je bio upućen pokazuje se kao *privremeni* izazov našem nastojanju da dođemo do znanja. On nagoveštava da u datim okolnostima ne znamo da li je pred nama Konjovićevo “|ito”, ali ne i da to nikako ne bismo mogli saznati. Mada takvih izazova ima nebrojeno mnogo, poput skrivenih prepreka koje bi u nekom trenutku mogle postati očigledne, oni ne ugrožavaju suštinski naš sazajni položaj nego samo potvrđuju ono čega smo u saznanju rano postali svesni: da je put saznanja i te kako trnovit i težak, da iziskuje izuzetan sazajni napor i promišljenu, metodičku aktivnost sticanja opravdanih verovanja.

Stvari se komplikuju kada na scenu stupi filozofski skeptik. Prigovori koje on upućuje imaju pretenziju da iz temelja uzdrmaju naše sazajne aspiracije, da nas dovedu u bezizlazni sazajni položaj: njihov cilj će biti ne da pokažu da u izvesnim situacijama nismo došli do znanja zanemariivši ili previdivši neke mogućnosti koje to znanje ugrožavaju, nego da nikada ništa ne možemo znati zato što postoje mogućnosti koje ugrožavaju svako naše znanje i koje, ma koliko se trudili, nećemo biti u stanju da isključimo. Prigovori ovog tipa poznati su nam iz Dekartove *Prve meditacije*. Naime, neko bi u opisanim okolnostima mogao da primeti sledeće: pošto je moguće da u snu imamo iskustva koja su kvalitativno istovetna onima na javi, u trenutku kada verujemo da smo u Narodnom muzeju i da posmatramo Konjovićevo sliku “|ito” *moguće* je da u stvari sve to samo sanjamo. Ili: moguće je da je sve ono što u tom trenutku doživljavamo verujući da nam se stvarno dešava samo proizvedeno u našoj svesti delovanjem nekoga (kartezijanskog Zlog demona ili, u savremenijoj verziji, zlonamernog neuronaučnika) ko je u stanju da manipuliše sadržajima našeg iskustva. Ovi hipotetički scenariji naizgled uključuju mogućnosti koje se pokazuju kao nepremostive prepreke na našem sazajnom putu: šta god preduzeli u želji da dokažemo da one nisu aktualizovane (da ne sanjamo ili da nismo predmet navedene obmane), koji god test, tehniku ili proceduru da primenimo, taj dodatni čin može lako biti uključen u pomenute scenarije i prikazan kao nešto što samo sanjamo ili što je deo pomenute obmane. Koristeći činjenicu (o kojoj je ranije bilo reči) da se u svojim verovanjima o spoljašnjem svetu možemo osloniti samo na subjektivno iskustveno svedočanstvo, ovi hipotetički scenariji su tako konstruisani da načelno ugrožavaju evidencionu snagu celokupnog takvog svedočanstva. Kad god bilo šta verujemo o spoljašnjem svetu, na osnovu bilo kakvog svedočanstva, uvek je moguće da pritom sanjamo ili da smo predmet obmane, a da nismo u stanju da isključimo te mogućnosti. Izgleda, kao i u prethodnom slučaju, da i ove mogućnosti ugrožavaju naše pretpostavljeno znanje: ako bi bilo tačno da sanjamo, ili da je neko u nama proizveo uverenje da smo u Narodnom muzeju i da posmatramo Konjovićevo delo “|ito”, onda svakako ne bismo mogli imati *znanje* da je ta sli-

ka pred nama. Aktualizovana mogućnost sna ili obmane onemogućila bi, zavisno od toga kako je u detaljima konstruisan čitav hipotetički scenario, ili samo zadovoljenje uslova opravdanosti (kada to sanjamo, čak i ako bi bilo tačno da u Narodnom muzeju stojimo ispred Konjovićeve slike, ne bismo imali znanje jer iskustvo koje imamo u snu ne bi moglo da posluži za opravdanje našeg verovanja koje se tiče jave), ili i zadovoljenje uslova istinitosti; na bilo koji od ta dva načina ona bi ugrozila naše znanje. Ali, za razliku od prethodne situacije, ovakvi skeptički prigovori ne predstavljaju samo usputne, privremene izazove našem znanju. Oni zadiru dublje, iz korena ugrožavaju naše saznajne aspiracije, utoliko što naizgled donose alternative koje nikako nismo u stanju da isključimo. Zahvaljujući njima, skeptik trijumfalno zaključuje da nikada ništa ne možemo znati.

Po čemu se onda razlikuju *obična* i *filozofska* sumnja? Očigledno je da se ne razlikuju po načinu argumentisanja, odnosno po strategiji kojom se služe radi ugrožavanja naših saznajnih pretenzija. Kao što smo istakli, ta je strategija u osnovi istovetna: svodi se na konstruisanje hipotetičkog scenarija koji ugrožava našu sazajnu pretenziju u pogledu nekog iskaza i to tako što izražava alternativu koja bi, ukoliko bi bila aktualizovana, onemogućila zadovoljenje nekog od nužnih uslova za znanje tog iskaza. U tom pogledu, ako tvrdim da znam da je preda mnom slika “|ito” Milana Konjovića, a običan skeptik mi prigovori da je možda u pitanju vešt falsifikat, dok mi filozofski skeptik (poput onog sa kojim Dekart metodički razvija sumnju do tačke u kojoj se naizgled sve znanje ruši) prigovori da možda sanjam ili me vara Zli demon, moje pretpostavljeno znanje biva ugroženo na isti način. Ipak, ciljevi sa kojima se obični ljudi i filozofi iznose svoje sumnje krajnje su različiti, tako da se izbor (karakter) alternativa koje uvode kao i zaključci do kojih oni dolaze veoma se razlikuju.

Osnovne razlike se mogu grupisati u tri tačke:

(1) obična sumnja je po pravilu *lokalizovana* na *konkretno* verovanje, ili eventualnu na *grupu* povezanih verovanja, u konkretnim okolnostima. U situaciji u kojoj tvrdimo da znamo da je pred nama Konjovićeva slika “|ito”, prigovor koji bi glasio da je možda reč o veštom falsifikatu usmeren je samo na naše *konkretno* verovanje da je pred nama upravo ta slika, u epistemičkoj situaciji u kojoj smo se oslonili na svedočanstvo koje nije isključilo navedenu alternativu. Ovaj prigovor uopšte ne osporava ostala naša pretpostavljena znanja: da smo budni, da se nalazimo u Narodnom muzeju, da posmatramo sliku i sl; on takođe ne implicira da u nekim drugim okolnostima ne bismo mogli imati ono konkretno znanje koje je osporeno u datim okolnostima. Na drugoj strani, prigovor koji upućuje filozofski skeptik uključuje alternativu (san ili obmana od strane Zlog demona) koja teži da ugrozi *sva* (ili gotovo *sva*) verovanja koja su prisutna u datim okolnostima: ako sanjamo ili ako nas vara Zli demon, onda naizgled ne možemo znati ne samo to da je pred nama Konjovićeva slika “|ito”, već ni to da smo u Narodnom muzeju, da je pred nama bilo koja slika itd. {ta više, razorna moć alternative se ne ograničava na te okolnosti: ista alternativa će naizgled biti u stanju da ugrozi i ostala naša verovanja o stvarima izvan nas, čak će, kao što je i Dekart isticao, ugroziti i pretpostavku o postojanju spoljašnjeg sveta.

(2) Obična sumnja ne teži generalizaciji. Alternative na koje se ona poziva nisu takve da bi se sumnja prenela sa datog verovanja na čitavu klasu verovanja kojoj ono pripada (na primer, sa jednog opazajnog verovanja na klasu opazajnih verovanja, ili sa jednog verovanja do kojeg smo došli zaključivanjem na čitavu klasu takvih verovanja). Nasuprot tome, jedna od osnovnih karakteristika filozofske sumnje — toliko očigledna u kartezijanskom

skepticizmu — jeste upravo težnja ka *uopštavanju sumnje*, ka njenom prenošenju sa pojedinačnog verovanja ili grupe takvih verovanja na *klasu* verovanja. Upravo tako se i filozofski konstruisanom hipotetičkom scenarioru sumnja u to da je pred nama *određena* (fizička) stvar prenosi na sva ostala naša uverenja o fizičkom svetu. Krajni cilj ove težnje je univerzalna, radikalna sumnja: ništa o spoljašnjem svetu ne znamo zato što, po pretpostavci filozofskog skeptika, nismo u stanju da isključimo alternative koje su nesaglasne sa bilo kojim našim znanjem o spoljašnjem svetu.

(3) Alternative na koje nam obični skeptik skreće pažnju predstavljaju samo mogućnosti koje u datim okolnostima iz nekog razloga nismo uzeli u obzir, koje smo prosto prevideli, ali koje, ako uložimo dodatni saznavni napor, ipak možemo proveriti i eventualno otkloniti. U običnoj sumnji, kada nečije znanje osporavamo ukazujući na to da nije isključena neka alternativa koja to znanje ugrožava, mi po pravilu ne impliciramo da se ta alternativa ne bi ni mogla isključiti. Naprotiv, uobičajeni skeptički prigovori nas samo podstiču na poboljšanje saznavnog položaja, predstavljaju samo privremene i usputne izazove našem znanju. Filozofski skeptik, pak, nastoji da konstruiše alternative koje nisu samo takve da smo ih prosto prevideli, već su takve da ih, i kada smo ih u punoj meri svesni, nikako ne možemo isključiti. Drugim rečima, on ne samo da teži univerzalnoj sumnji, nego i *modalno jačem* zaključku od onog do kojeg se dolazi na osnovu obične sumnje: ne samo da ništa ne znamo, nego da nikada ništa ni ne možemo znati o spoljašnjem svetu.

Radikalni skeptički zaključak je očigledno u dubokom sukobu sa našim uobičajenim saznavnim tvrđenjima. Da li to znači da moramo priznati pobedu filozofskog skepticizma? Moramo li da se odrekemo ovih tvrđenja, ili je dovoljno priznati da ih iz praktičnih razloga koristimo, ali da ona, strogo govoreći, nikada nisu tačna zato što nikada nisu zadovoljeni uslovi nužni za to da se s pravom za bilo koga može reći da bilo šta zna? Pogledajmo kako izgleda jedna od najuticajnijih filozofskih strategija odbrane uobičajenih saznavnih tvrđenja od oštrice argumenata filozofskog skeptika.

### **Ostinovska strategija**

Kao što smo videli, obična i filozofska sumnja se ne razlikuju u pogledu načina na koji ugrožavaju naša saznavna tvrđenja: obe ukazuju na alternative koje ugrožavaju naše znanje, podrazumevajući pritom da ne možemo imati znanje ukoliko te alternative ne isključimo. Najvažnija razlika tiče se karaktera alternativa. Obična sumnja po pravilu nalazi alternative koje su lokalnog karaktera i mogu se u načelu isključiti poboljšavanjem našeg saznavnog položaja. U tom smislu, znanje i obična sumnja u svakodnevnom životu obitavaju u jednom dinamičnom ali na kraju krajeva skladnom i podsticajnom odnosu, ne dozvoljavajući jedno drugom samozadovoljno uljuljkivanje i okončanje saznavnog poduhvata. Taj dinamični sklad potpuno pomućuje filozofska sumnja, jer sa njom na scenu stupaju alternative čija je priroda takva da ugrožavaju čitave klase naših saznavnih tvrđenja, neke čak i celokupno naše znanje, pri čemu se nameće utisak da ih nikako ne možemo isključiti. One tako prkose našem uverenju da mnogo toga u svakodnevnom životu znamo, pružajući osnovu za potpuno suprotan, radikalni skeptički zaključak da nikada ništa ne možemo znati.

Jedan od najuticajnijih pokušaja da se sačuvaju naša uobičajena sazajna tvrđenja i u isti mah pruži zadovoljavajući odgovor filozofskom skeptiku potiče od Dž. L. Ostina.<sup>11</sup> U osnovi, taj pokušaj je podstaknut istim onim osećajem nelagode koju je i Mur osetio suprotstavljajući zdravorazumsku poziciju skepti- kovoju: kako uopšte može biti održivo filozofsko stanovište koje je u tako dubokom neskladu sa svim onim što u svakodnevnom (i naučnom) životu toliko čvrsto verujemo, Zar već to što neko filozofsko gledište od nas zahteva da se odrekemo mnogo toga u šta smo inače (izvan filozofije, dakle u običnom životu i nauci) čvrsto uvereni nije relativno pouzdan simptom da sa tim gledištem nešto nije u redu, Ali, dok se Mur herojski uhvatio u koštac sa filozofskim skeptikom, nastojeći da mu pruži direktan odgovor i pokaže kako je moguće dokazati da imamo potpuno izvesno znanje (na primer, o spoljašnjem svetu), Ostin je bio oprezniji. On se zalagao za rešenje koje će Straud kasnije nazvati “dijagnostičkim”. Složićemo se da će sukob između filozofsko-skeptičkog zaključka i naših uobičajenih sazajnih tvrđenja biti neizbežan ukoliko je pojam znanja koji filozofski skeptik ima u vidu zaista istovetan onom pojmu koji i mi u svakodnevnom situacijama koristimo kada sebi ili drugima pripisujemo znanje. Međutim, upo- ređivanje uslova ili zahteva koje filozofski skeptik postavlja u vezi sa primenom tog pojma sa uslovima ili zahtevima koje postavljamo u uobičajenim situacijama otkriva nam da oni nisu isti, tačnije da ih filozofski skeptik pooštava do te mere da iskrivljuje uobičajeno značenje reči “znati”. Ova “dijagnoza” donosi olakšanje: sa svešću da u svakodnevnom životu primena reči “znam” ne mora da zadovolji zahteve koje filozofski skeptik postavlja, nestaje i naša uznemirenost; filozofski skeptik pojam znanja koristi u drugačijem smislu od uobičajenog, pa njegov zaključak, ma koliko radikaln, nije u sukobu sa našim svakodnevnom sazajnim tvrđenjima.

Po Ostinovom mišljenju, nerazumevanje uobičajenog pojma znanja nije u tome što bi skeptik kršio osnovni zahtev da je za znanje neophodno isključiti alternative koje ga ugrožavaju. Pogreška koju skeptik pravi tiče se ovog drugog momenta, tačnije, pitanja koje alternative zaista ugrožavaju znanje u uobičajenim, konkretnim okolnostima. Ostin smatra da nešto nije u redu sa *karakterom* alternativa kojima se filozofski skeptik služi radi proširivanja svog zaključka na sva verovanja određene klase, ili na čitavo znanje. Ostinov stav počiva na opštijem uverenju da je pogrešna tradicionalna, realistička pretpostavka da se verovanja uopšte mogu podeliti u prirodne vrste po svojim inherentnim, epistemički relevantnim svojstvima (nezavisno od kontekstualnih faktora u okviru kojih ih usvajamo) i da je onda moguće na osnovu reprezentativnih primeraka izvoditi epistemičke generalizacije koje se tiču čitave klase verovanja. U tom smislu, ni sumnja ne može biti generalan stav prema klasi verovanja kao takvoj, već se može ticati isključivo konkretnih verovanja u konkretnim okolnostima. Na temelju ovog uverenja, Ostin dolazi do zapažanja pogledu karaktera filozofsko-skeptičkih alternativa i dosega skeptičkih zaključaka.

Argumentacija koju dele obična i filozofska sumnja bi, dakle, u osnovi bila uverljiva: ako alternativa  $q$  ugrožava naše znaje da  $p$ , onda je moramo isključiti kako bismo to znanje sačuvali. Ostinove rezerve usmerene su ka statusu tipičnih filozofsko-skeptičkih alternativa,

<sup>11</sup> Austin, J.L., “Other Minds”, in *Philosophical Papers*, Oxford: Oxford University Press, 1970, p. 84. Osnovne ideje ostinovskog lingvističkog anti-skepticizma nalazimo kod Vitgenštajna (Wittgenstein, L., *On Certainty*, Oxford, Blackwells, 1969.) Prema ovakvom gledištu, skeptička teza nije empirijski netačna, već je pogrešna na jedan temeljniji način: doslovno je besmislena, jer se u njoj reči “znam”, “sumnja” i “opravdanje” uzimaju u drugačijem smislu od uobičajenog, tako da (usled greške *ignoratio elenchi*) skeptički zaključak ne pogađa postavljeni cilj.

tačnije, on sumnja u to da one imaju onu razornu moć koju su filozofi poput Dekarta skloni da im pripisuju. One po pravilu počivaju na apstraktnim razmatranjima logičkih mogućnosti i toliko su udaljene od stvarnih okolnosti u kojima donosimo soje sazajne sudove da ih i ne uzimamo (niti smo na to obavezni) ozbiljno u obzir. U stvari, filozofski skeptik iskrivljeno tumači zahtev da se moraju isključiti alternative koje ugrožavaju znanje utoliko što smatra da je neophodno isključiti svaku, pa i puku logičku mogućnost koja je makar i u prosto logičkom smislu nesaglasna sa našim znanjem. To onda i stvara lagodnu situaciju za skeptika, utoliko što mu na raspolaganju stoji neprebrojivo mnogo logički zamislivih scenarija na kojima može da gradi svoje skeptičke prigovore. Međutim, u stvarnom životu sebi zaista ne postavljamo jedan takav, u krajnjoj liniji potpuno nerealističan zahtev: ako nas nakon očiglednog saobraćajnog prekršaja zaustavi saobraćajni milicioner sa namerom da nas kazni, teško da ćemo ga ubediti da *ne zna* da smo počinili prekršaj pozivajući se na to da nije prethodno dokazao da ne sanja ili da ga Zli demon ne vara. Slično tome, ako dospemo u situaciju da, kao u našem primeru, uđemo u muzej i posmatramo sliku, pored onih mogućnosti koje ćemo ozbiljno uzeti u obzir, na primer to da je slika možda falsifikovana, teško da ćemo poklanjati značajniju pažnju onim mogućnostima na koje se filozofski skeptik tradicionalno poziva, da možda sanjamo da smo u muzeju ili da nas u tome Zli demon vara. Ove mogućnosti naprosto nisu takve da bi u uobičajenim svakodnevnim situacijama ozbiljnije ugrozile naše znanje.

Da je to tako može nam, prema Ostinovom mišljenju, otkriti pažljivi opis naše aktualne sazajne prakse, jer se jedino tako može videti kako zaista upotrebljavamo pojam znanja (koje zahteve postavljamo) i da li onda filozofski pojam znanja odstupa od uobičajenog (da li filozofi postavljaju drugačije, prestroge zahteve). U aktualnoj sazajnoj praksi postoje raznovrsni, kontekstualno podesni, ustaljeni načini, postupci i procedure dolaska do određenih znanja. Tako bi za situacije kao što je identifikovanje slike u muzeju među takve podesne načine i procedure spadalo oslanjanje na sopstveno prethodno poznavanje delâ datog slikara, čitanje odgovarajućeg natpisa ispod slike, obraćanje stručnom licu (kustosu) muzeja itd. Primenom takvih procedura u kontekstima te vrste dospevamo, kako bi Ostin rekao, u položaj da znamo koja je slika pred nama. Naravno, i svakodnevna sazajna praksa računa na prigovore koji su ispoljeni u običnoj sumnji. Zato se i uslovi upotrebe reči “znam” najjasnije sagledavaju na pozadini mogućih pitanja i prigovora kojima se u okolnostima u kojima tvrdimo da nešto znamo to naše znanje može dovesti u sumnju. Tako bismo na pitanje “Kako znate da je to slika X autora NN<sub>č</sub>” tipično odgovarali tako što bismo (a) pokazali da smo zaista u položaju da to znamo pozivajući se na prethodno stečena znanja, pogodne okolnosti, primenjene procedure identifikacije slike i sl; i#ili tako što bismo (b) navodili konkretna obeležja predmeta (kod slike: starost platna, prepoznatljiva tehnika, motiv, potezi koloriti, hromatska skala, namazi itd.) na osnovu kojih smo je identifikovali. Na scenu bi tada mogao da stupi skeptik koji bi, tipično, na dva načina mogao da ugrozi naše znanje, i to tako što bi (a) osporavao razloge (okolnosti) na osnovu kojih smo tvrdili da je pred nama baš ta slika (“Pogledajte pažljivije, zar ne vidite da ona nema ono .... F.... koje ste mislili da ima” i sl. — posedovanje F je nužan uslov da bi to bila ta slika); i (b) osporavao da su razlozi (opravdanje) koje smo naveli u prilog svog sazajnog tvrđenja *dovoljni* za znanja (“I neke druge slike imaju ta svojstva ....F, pa biste morali da isključiti mogućnost da nije možda Y ili falsifikat” i sl.). Obična sumnja se služi prigovorima oba tipa; filozofska sumnja se po pravilu služi prigovorima drugog tipa. Ipak, i u tom slučaju obična i filozofska sumnja

se razlikuju, pre svega u pogledu karaktera alternativa na koje se pozivaju kao na one koje naizgled ugrožavaju naše znanje i koje je neophodno isključiti da bismo to znanje sačuvali. Običan skeptik bi, tako, primetio: to nije dovoljno, jer se možda radi o falsifikatu. Filozofski bi se, pak, pozvao na neku od alternativa iz uobičajenog skeptičkog arsenala: to nije dovoljno, jer možda sanjate (ili vas vara Zli demon) da ste u muzeju i da je ta slika pred vama.

Ostin nastoji da pokaže da, za razliku od prve, druga, filozofsko-skeptička alternativa nije u stanju da ugrozi naše znanje zato što ne zadovoljava neke od osnovnih uslova koje u svakodnevnoj saznoj praksi postavljamo.

(1) Uslov *određenosti* sumnje: ako bi nam neko prigovorio da ne znamo da je to slika X autora NN tako što bi primetio da sve što smo naveli kao svedočanstvo za to *nije dovoljno* za znanje te činjenice, on je obavezan da navede šta nedostaje u našem svedočanstvu, šta smo propustili da učinimo prilikom pokušaja da dođemo do znanja. Drugim rečima, skeptik bi svoju sumnju, da bi joj bar delom udahnuo snagu i zaista nas uzdrmao u uverenju da znamo, morao da odredi, odnosno da specifikuje alternativu koja ugrožava naše znanje. Skeptički prigovori, kako uobičajeni, tako i filozofski, najčešće zadovoljavaju ovaj zahtev; u našem primeru, specifikovane su i alternativa da se radi o falsifikatu i alternativa da sanjamo.

(2) Uslov *relevantnosti (obrazloženosti)* sumnje. Ipak, ni specifikovana sumnja nije u stanju da skeptičkim prigovorima obezbedi punu delotvornost u ugrožavanju naših uobičajenih sazajnih tvrdjenja. Makar i određena, alternativa neće biti ozbiljno uzeta u obzir ukoliko nam skeptik ne predoči neki konkretan razlog zašto smatra da bi ona u datim okolnostima zaista mogla biti aktualizovana i sprečiti nas da raspoložemo znanjem. Ostinovskim rečima rečeno: dovoljno je *dovoljno*, ne znači *sve moguće*. Ako smo u datim okolnostima učinili sve što se od nas očekuje, primenili odgovarajuće sazajne postupke i procedure i dospeli u položaj da s pravom tvrdimo da znamo, nerealistično bi bilo očekivati od nas da smo pritom isključili sve moguće alternative (isključili smo samo one za koje smo imali osnov da poverujemo da bi mogle biti aktualne u datim okolnostima). Broj prosto mogućih alternativa je neograničen, pa bi nas uvođenje jednog takvo zahteva u uobičajenu sazajnu praksu direktno izložilo razornom napadu radikalnog filozofskog skepticizma. Upravo zato u uobičajenim sazajnim situacijama postavljamo prirodni zahtev da i sumnja mora biti *obrazložena*, odnosno da alternativa na koju se skeptik poziva kada u datim okolnostima osporava naše znanje mora biti *relevantna*.

Ostin smatra da filozofska sumnja, za razliku od obične, po pravilu ne zadovoljava ovaj drugi uslov. Skeptički prigovori ovog tipa najčešće uopšte nisu podstaknuti nekim konkretnim nedostatkom ili nagoveštajem da bi u datoj saz- najnoj situaciji alternativa na koju se pozivaju mogla biti aktualna, već se oslanjaju na krajnje uopštena i apstraktna razmatranja logičkih mogućnosti. Pritom su ove mogućnosti, premda nesaglasne sa našim znanjem, toliko udaljene od stvarnih okolnosti u kojima tvrdimo da znamo da ne uočavamo ni najmanji razlog da pomišljamo na to da su aktualizovane. Dokle god takav razlog nije očigledan, nismo obavezni ni da isključujemo takve alternative. Drugim rečima, teret dokaza je u tom slučaju na skeptiku: u slučaju da smo napravili previd ili propust, on bi morao da nam ukaže na postojanje odgovarajućih indicija i time svoju sumnju učini ne samo određenom nego i relevantnom. U takvom manevru krije se i zamka: ako bi to pokušao da

učini, svoju sumnju bi preveo u običnu, jer bi se pokazalo da smo napravili previd koji po pravilu možemo otkloniti ustanovljenim postupcima i procedurama.

Filozofski skeptik, dakle, pogrešno pretpostavlja da bilo koja alternativa koja je logički nasaglasna sa našim sazajnim tvrđenjem u stvarnim okolnostima zaista i ugrožava naše znanje. Takav zahtev je prestrog i nerealističan u odnosu na naš sazajni položaj. U svakodnevnim okolnostima prisutan je blaži zahtev: kada tvrdimo da nešto znamo nismo obavezni da isključimo sve moguće (zami- slive) alternative, već samo one koje su, s obzirom na okolnosti, relevantne, tj. one za koje se pokaže da postoje neki posebni razlozi za verovanje da su aktua- lizovane. S obzirom na ovaj slabiji zahtev povezan sa uobičajenom upotrebom pojma znanja, filozofski skeptik, mada se drži ispravne strategije sumnjanja, bira pogrešne alternative; budući da po pravilu ne pokazuje da su one relevantne, ni zaključak do kojeg dolazi nije u stvarnom sukobu sa našim uobičajenim sazajnim tvrđenjima. Uvođenjem strožijeg zahteva, neprimerenog našoj saz- najnoj praksi, filozofski skeptik do te mere iskrivljuje naš svakodnevni pojam znanja da se njegovi zaključci na taj pojam više i ne odnose. Kao legitiman preostaje samo obični skepticizam sa sumnjom koja je u stanju da zadovolji i uslov određenosti i uslov obrazloženosti.<sup>12</sup>

### **Reakcija filozofskog skeptika**

Kako bi filozofski skeptik mogao reagovati na ovu ostinovsku strategiju koja, na kraju krajeva, u kontekstu uobičajenih sazajnih tvrđenja legitimnost priznaje samo običnoj sumnji. Mogući izlaz za filozofski skepticizam naznačuje Beri Straud:<sup>13</sup> ostinovski odgovor skeptiku pojednostavljuje stvari utoliko što pretpostavlja da je reč samo o terminološkom sporu. Naime, i kod sazajnih tvrđenja možemo, kao i u slučaju bilo kog iskaza, razlikovati njihove *asertoričke* i njihove *istinosne* uslove: prvi su uslovi pod kojima se iskaz može opravdano tvrditi, drugi su uslovi pod kojima su ti iskazi zaista istiniti. Prema Straudovom mišljenju, Ostinova teza se tiče samo asertoričkih, ne i istinosnih uslova uobičajenih sazajnih tvrđenja. Dok u pogledu prvih ne bi bilo nikakvog spora, u pogledu drugih preostaje dovoljno prostora za filozofski skepticizam: ako smo, kao što Ostinov opis uobičajene sazajne prakse sugeriše, u nekim konkretnim okolnostima sproveli i primenili sve poznate postupke i procedure i dospeli u položaj da s pravom tvrdimo da znamo, time

<sup>12</sup> Do sličnih zaključaka u pogledu prednosti obične nad filozofskom sumnjom dolazi i Kvajn. (Ni Ostin ni Kvajn ne smatraju da je filozofski skepticizam nekoherentan; za obojicu, reč je o nekoj vrsti ekstremizma, prenatlaženoj reakciji koja se oglašuje o odmerenije zahteve koje postavljamo u svakodnevnoj sazajnoj praksi.) Kao i Ostin, i Kvajn polazi od kritike tradicionalne epistemologije. Dok je Ostin svoju kritiku usmerio pre svega na epistemološki realizam prisutan u tradicionalnoj epistemologiji (tezu o mogućnosti generalizacije epistemičkih svojstava), Kvajn je pošao od konstatacije da je tradicionalna epistemologija u svom naglašeno normativističkom pristupu (pitanja tipa: kako bi *trebalo da* dolazimo do verovanja da bismo postigli izvesnost) i pokušaju konačnog doktrinarnog i konceptualnog utemeljenja znanja na potpuno isvesnim osnovama (sadržaji čulnog iskustva) doživela neuspeh. U stvari, njegov zaključak je u tom pogledu bio još jači: takav pristup je osuđen na neuspeh jer iziskuje transcendentalnu poziciju sa koje bi se procenjivala mogućnost saznanja uopšte; takva pozicija je nemoguća. Zbog toga se Kvajn zalaže za naturalistički pristup epistemologiji: njen zadatak je da, u okruženju psihologije, lingvistike i drugih relevantnih empirijskih nauka, rekonstruiše i što adekvatnije opiše *kako zaista* dolazimo do znanja, to jest do teorije o spoljašnjem svetu. Naturalistička epistemologija nije stvar izbora; ona je jedina perspektiva epistemologije. Usled toga, Kvajn smatra da jedino sumnja kakvu nalazimo u kontekstu naučnog istraživanja (a koja se temelji na običnoj sumnji) ima smisla. Upor. Quine, W.V.O., "Epistemology Naturalized", *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969.

<sup>13</sup> Stroud, B., *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Clarendon Press, 1984. (posebno druga glava "Philosophical Scepticism and Everyday Life").

smo ispunili samo asertoričke uslove za ovo tvrđenje; primena takvih postupaka i procedura nam ne garantuje da su zadovoljeni i istinosni uslovi.

Straud u stvari ukazuje na važnu razliku između uslova pod kojima neko nešto zaista zna i uslova pod kojima može prikladno da tvrdi da zna. Ostinova zapažanja bi se, naizgled, ticala samo drugih uslova, ne i prvih. Nadovezujući se na ideje koje nalazi u poznatom članku T. Klarka,<sup>14</sup> Straud primećuje da u uobičajenim situacijama praktične potrebe i ograničenja mogu učiniti prikladnim tvrđenja o znanju a da se, strogo govoreći, ne ispunjavaju uslovi za stvarno znanje. Naravno, ta praktična ograničenja sužavaju krug alternativa koje se smatraju relevantnim i koje je potrebno isključiti da bi se nešto znalo. Iz tog razloga će i alternative na koje se filozofski skeptik poziva najčešće biti toliko udaljene i apstraktne da ih nećemo smatrati relevantnim za praktično pitanje koje se tiče uslova prikladnosti saznavnih tvrđenja. Međutim, Straud smatra da je na osnovu toga pogrešno zaključiti (kao što čini Ostin) da te mogućnosti nisu relevantne i za uslove za stvarno znanje. Filozofski skeptik bi se i dalje mogao pozivati na distinkciju između “stvarno znati” i “znati za praktične svrhe”, ističući da to što u svakodnevnim okolnostima ne moramo isključivati alternative kao što su mogućnost sna ili da nas Zli demon vara, ne znači da smo zaista zadovoljili uslove za znanje.

Analogije radi, Straud koristi primer (preuzet od Klarka) u kojem je reč o osmatračima aviona obučanim da (iz nekog važnog praktičnog razloga) razlikuju avione tipa *E* od aviona tipa *F*. Priručnik za obučavanje utvrđuje da avioni tipa *E* imaju obeležja *xyw*, dok avioni tipa *F* imaju obeležja *xyz*. Ali, ispostavlja se da postoje i avioni tipa *G* koji, bar posmatrani sa zemlje, ne mogu da se razluče od aviona tipa *F* jer i oni imaju obeležja *xyz*. Oni su ipak veoma retki i, gledano iz praktičnog ugla, za osmatrača nije važno da ih razlikuju od *F*, pa se u priručniku ni ne pominju. U takvim okolnostima, izgleda da je sasvim prikladno za osmatrača koji pažljivo posmatra i jasno uočava avion sa obeležjima *xyz* da tvrdi da zna da je to avion *F*. Držeći se pravila iz priručnika i ne znajući za postojanje aviona *G*, osmatrač naizgled sasvim opravdano tvrdi da zna da je to *F*. Međutim, s obzirom na činjenicu da se tu i tamo pojavi poneki *G*, osmatrač neće znati da je to *F* čak i ako to jeste *F*; on to neće znati dokle god ne isključi mogućnost da je u pitanju avion *G*. Time se pokazuje da za nekoga može biti potpuno prikladno da tvrdi da nešto zna a da u stvari on to ipak ne zna. Drugim rečima, saznavno tvrđenje može biti lažno čak i onda kada je, s obzirom na postojeća jezička pravila koja se tiču upotrebe izraza “znam”, potpuno prikladno izrečeno. Naravno, Straudova osnovna poruka je da je, uopšteno govoreći, naš saznavni položaj sličan položaju osmatrača aviona iz upravo rekonstruisanog primera.

Analogija nije ipak dovoljno opravdana da bi mogla da posluži za odbranu filozofskog skepticizma. Naime, alternativa koju Straud u ovom primeru koristi po svom karakteru spada u one koje bi upotrebio *obični* skeptik. Jer, ključna je razlika između činjenice (makar osmatrač nje ne bio svestan) da avioni tipa *G* postoje i puke mogućnosti da ovi avioni postoje. Puka mogućnost je ono što osmatrača neće zabrinjavati. Ako mu skeptik prigovori tako što ga na nju podseća, da bi svojoj sumnji udahnuo snagu on bi, osim što ju je specifikovao, morao ukazati na neke indicije koje nagoveštavaju da nije reč samo o pukoj mogućnosti. U protivnom, ne vidi se zašto bi osmatrač pre morao da isključi mogućnost prisustva aviona tipa *G* pre nego bilo koju drugu mogućnost prisustva aviona tipa  $H_1, \dots, H_n$

<sup>14</sup> Clarke, T., “The Legacy of Scepticism”, *Journal of Philosophy*, 69, 1972.

sličnih avionima  $F$  po  $xyz$ . Status mogućnosti se suštinski menja tek sa njenom relevantnošću. Filozofski skeptik je, dakle, suočen sa nepremostivom dilemom: da bi postigao svoj cilj i našao alternativu koja se ne može isključiti i obezbeđuje generalizaciju sumnje, on je mora koristiti samo kao specifikovanu ali neobrazloženu mogućnost; da bi, pak, stvarno ugrozio znanje, on tu alternativu mora učiniti i relevantnom, pri čemu se vraća u okvire obične sumnje zato što obrazložena alternativa postaje bar u načelu podložna isključenju.

U stvari, izgleda da je Straud zapao u još jednu konfuziju. Razlikovanje asertoričkih i istinosnih uslova u slučaju sazajnih tvrdjenja reflektuje prikrivenu tenziju o kojoj smo govorili u vezi sa klasičnom definicijom znanja: između uslova opravdanosti i uslova istinitosti. Zahtevati od subjekta da ima uvid ne samo u asertoričke nego i u istinosne uslove iskaza "Znam da  $p$ " značilo bi učiniti uslov opravdanosti logički zavisnim od uslova istinitosti. Time bi, u stvari, bio obnovljen stari kartezijski zahtev (možda najproblematičniji u čitavoj tradicionalnoj epistemologiji) da subjekt, da bi znao  $p$ , mora znati da zna  $p$ . U klasičnoj koncepciji znanja, uslov istinitosti je, za razliku od uslova opravdanosti, eksternalistički. Insistirati na tome da subjekt mora da zna da zna u osnovi bi bilo ponavljanje uslova prisutnog već na prvom nivou, gde se očekivalo da je subjekt zahvaljujući pribavljenom opravdanju došao do istine. Pošto su već na tom prvom nivou uslovi opravdanosti i istinitosti shvaćeni kao logički nezavisni (od opravdanja se očekuje samo to da bude relativno pouzdan vodič do istine), uključivanje dodatnog internalističkog zahteva (da subjekt mora znati da zna) među nužne uslove za znanje predstavljalo bi ne samo kršenje duha klasične definicije već i postavljane nedostižnog zadatka: od subjekta se očekuje da internalizuje uslov koji je izvorno (po definiciji) uveden kao eksternalistički. Filozofskom skepticizmu se tako otvara put ka trijumfu: bar kada su u pitanju uobičajena empirijska tvrdjenja, niko nikada nije u položaju da zna da zna. Srećom, klasična definicija znanja izvorno ne uključuje takav zahtev: da bi subjekt imao znanje, neophodno je da ima odgovarajuće verovanje, da je to verovanje opravdano i da je *de facto* istinito.

Primeri kao što je Straud-Klarkov, slično getijeovskim, pokazuju da u pretpostavljenom odnosu između opravdanja i istine latentno uvek prebiva element slučajnosti. Njega eksploatišu i Straud-Klark i Getije i filozofski skeptik konstruišući hipotetičke scenarije u svetlu kojih se naša verovanja, uprkos tome što za njih imamo opravdanje, pokazuju kao slučajno istinita. U situaciji u kojoj osmatrač tvrdi da zna da je avion koji vidi  $F$ , on ima odgovarajuće verovanje, naizgled ima i odgovarajuće opravdanje i njegovo verovanje je istinito; utisak je da on ipak nema znanje zato što nije uzeo u obzir i isključio mogućnost da je to avion tipa  $G$ . Kako objasniti tu okolnost i može li se ona uskladiti sa klasičnom definicijom znanja? Osim eksplicitne eksternalističke pretpostavke da je ono što verujemo zaista tačno, u uobičajenim situacijama su po pravilu prisutne i implicitne eksternalističke pretpostavke. U nastojanju da potvrdimo istinitost našeg verovanja osim prikupljanja pozitivnog svedočanstva mi preduzimamo i određene korake da isključimo one relevantne alternative kojih smo svesni i, kada tvrdimo da znamo, implicitno pretpostavljamo da smo ih sve isključili (njihov broj je kontekstualno ograničen).<sup>15</sup> Skeptiku su tada otvorena samo dva puta, a zavisno od toga za koji od njih se opredeli njegova sumnja će imati karakter obične ili filozofske sumnje: on može — kao običan skeptik — da ukaže na

<sup>15</sup> Upor. Dreckijevo razlikovanje između kontrastnog i relevantnog skupa alternativa.

previd, tj. na to da postoji još neka relevantna alternativa koju smo propustili da isključimo, usled čega nemamo znanje; ili može — kao filozofski skeptik — da ukaže na neke specifikovane ali neobrazložene alternative koje počivaju na pukim mogućnostima, čime se onda poziva samo na logičku mogućnost pogreške ne ugrožavajući stvarno naše znanje. {ta god od toga da učini, skeptik nastupa iz takozvane perspektive trećeg lica koja je u osnovi eksternalistička. Međutim, eksternalistička perspektiva je od početka u igri, jer smo mi ne samo tvrdili da je iskaz u koji verujemo istinit, nego smo i podrazumevali da smo isključili sve relevantne alternative; ako su oba uslova *de facto* zadovoljena, onda imamo znanje, ako nisu, onda nemamo znanje.

Upravo je to slučaj sa osmatračem u Straud-Klarkovom primeru: samim tim što je činjenica da postoje avioni tipa *G* koji se tu i tamo pojavljuju na nebu, alternativa da je, kada subjekt izveštava da vidi *F*, možda reč o avionu *G* biva relevantna. Osmatrač neće imati znanje ukoliko tu alternativu ne isključi. Srećom, kada postane svestan te alternative, on bar u načelu ima načina da je isključi. Međutim, ako je tačna njegova implicitna eksternalistička pretpostavka da je isključio sve relevantne alternative, odnosno, da aviona tipa *G* *nema*, onda njegovo znanje ne može biti ugroženo prigovorom filozofskog skeptika koji počiva na apstraktnom razmatranju nevezanom za kontekst: da takvi avioni *možda* ipak postoje. Imajući u vidu ovaj eksternalistički momenat, možemo jasno razdvojiti dve situacije: u prvoj, osmatrač ima znanje zato što opravdano veruje da je avion koji vidi tipa *F*, taj avion zaista jeste tipa *F* i *de facto* je tačno (znao to osmatrač ili ne) da nema aviona tipa *G*; u drugoj, osmatrač nema znanje iako opravdano veruje da je avion koji vidi tipa *F* i taj avion zaista jeste tipa *F*, zato što je *de facto* tačno (znao to osmatrač ili ne) da postoji aviona tipa *G*. U ovoj drugoj situaciji naprosto nije zadovoljen uslov da su isključene sve relevantne alternative, što običan skeptik može da iskoristi formulišući prigovor koji uključuje specifikovanu i relevantnu alternativu: možda je to bio avion *G* zato što takvih aviona ima i, ma koliko se retko pojavljivali, moguće je da je jedan takav avion upravo sada na nebu.

Uopšteno govoreći, asertorički uslovi su dovoljni za sazajno tvrđenje onda kada je tačna implicitna eksternalistička pretpostavka da smo uspešno isključili sve uočene ili predočene relevantne alternative. Gledano iz subjektivne perspektive, nikada ne možemo znati da smo taj preduslov ispunili. U tome i jeste draž dijalektičke sazajne igre u kojoj osim nas učestvuje i obični skeptik upućujući izazove koji bacaju svetlo na propuštene relevantne alternative. Ali, kad god je *de facto* tačno da smo sve takve alternative isključili, za nas se može reći da zaista imamo znanj. Udaljene mogućnosti na koje se filozofski skeptik poziva prosto nemaju dovoljnu moć da to znanje ugroze.

Dijalektička igra se sa rasvetljavanjem ove eksternalističke dimenzije znanja još uvek ne okončava. Raspravljajući o implikacijama izraza “Znam”, Ostin je tvrdio da sazajna tvrđenja nisu prediktivna, odnosno da u nekoj prilici možemo s pravom tvrditi da znamo *p* a da se kasnije ispostavi da smo pogrešno verovali da je *p* istinito. Ovo Ostinovo zapažanje kao da ide na ruku Straudu, jer se u njemu provlači razlika između asertoričkih i istinosnih uslova sazajnih tvrđenja. Ipak, ponovo je moguće napraviti obrt koji će sada ići na ruku ostinovskoj strategiji i dijalektičkoj igri sazajnog subjekta i običnog skeptika. Sa uključiva- njem eksternalističkog momenta otkriva se da sazajna tvrđenja ipak imaju važnu prediktivnu

dimenziju:<sup>16</sup> kada tvrdimo da znamo  $p$ , implicitno podrazumevamo da nas budući tok događaja neće demantovati; ako je to zaista slučaj (znali to ili ne) onda znamo  $p$ . Filozofski skeptik se može pozivati na svoje omiljene apstraktne i udaljene mogućnosti; dokle god ne pokaže da su one relevantne ili da ima osnova za očekivanje da će nas budući tok zbivanja demantovati, njegovi prigovori ne mogu ozbiljno uzdrmati naše saznajne pretenzije.

20. 3. 2000. Filozofski fakultet, Beograd

---

<sup>16</sup> Ova prediktivna dimenzija znanja je važna ne samo iz ostinovske nego možda još više iz kvajnovske perspektive. Jedan od ključnih Kvajnovih argumenata je pragmatički: korist koju imamo od otkrića istine, tj. od znanja, ogleda se u ovladavanju tokom budućih iskustava, u predvidljivosti. Prediktivna dimenzija znanja ogleda se u prediktivnom uspehu.