

KARTEZIJANSKI SKEPTICIZAM

Živan Lazović

APSTRAKT: *U ovom radu kartezijanski skepticizam se rekonstruiše na pozadini tradicionalne koncepcije znanja kao istinitog opravdanog verovanja i realističke pretpostavke o nezavisnom postojanju spoljašnjeg sveta. Nasuprot rasprostranjenom tumačenju po kojem je izvor kartezijanskog skepticizma u prihvatanju principa epistemičke zatvorenosti implikacije, ovde se brani teza da je taj izvor pre u Dekartovom epistemološkom internalizmu, to jest, u zahtevu da subjekt S, da bi znao neki iskaz p, mora da zna da su zadovoljeni svi nužni uslovi za znanje. Skeptičke alternative koje ugrožavaju naše znanje dele se na I-alternative, koje su nesaglasne sa istinitošću iskaza p i u direktnoj su vezi sa principom epistemičke zatvorenosti implikacije, i O-alternative, koje su nesaglasne samo sa opravdanošću verovanja u iskaz p. Mada se kartezijanski skeptički argumenti mogu opisati kao da kombinuju obe vrste alternati- va, pokazuje se da oni svoju snagu duguju pre svega tome što su mogućnost sna i mogućnost da nas Zli demon vara u osnovi O-alternative.*

KLJUČNE REČI: *znanje, verovanje, istina, opravdanje, I-alternative, O-alternative*

Nema sumnje da skeptički stav nije privilegija filozofa: sumnja je stav koji veoma često zauzimamo u svakodnevnom životu ili u nauci, osporavajući, recimo, iskrenost nečijih osećanja, ispravnost nečijih postupaka, istinitost nečijih iskaza ili teorija. Ipak, skepticizam je u raznim oblicima veoma popularan među filozofima, posebno među onima koji se bave teorijsko-saznajnom problematikom. Ova popularnost svakako da ne može poslužiti kao opravdanje da nekom obliku skepticizma pripišemo atribut “filozofski”. Ali, skepticizam može da poprimi karakter filozofskog stava zahvaljujući vrsti argumenata kojima se služi i zaključaka do kojih dolazi. Sažeto govoreći, ako su argumenti i zaključci takvi da ne osporavaju samo saznajni status nekog konkretnog iskaza, na čije znanje pretendujemo, već zadiru daleko dublje primoravajući nas da preispitujemo pojmove koje pritom koristimo (pre svega pojam znanja) i standarde ili uslove koje sa njim povezujemo, onda imamo dosta jak razlog da govorimo o filozofskom skepticizmu.¹

Po mišljenju nekih autora, osnov da nekom skeptičkom stavu pripišemo atribut “filozofski” prvi put u punoj meri nalazimo tek u sedamnaestom veku, kod

¹ O skepticizmu kod nas nije mnogo pisano. Uz nekoliko članaka naših autora, izdvaja se jedina knjiga na tu temu, studija Aleksandra Pavkovića, *Razlozi za sumnju* (IICSSOS, Beograd, 1988). Pažljivom čitaocu neće promaći da se tumačenje skepticizma u ovom članku dosta razlikuje od onog koje se može naći u Pavkovićevoj knjizi, gde je skepticizam shvaćen ne kao “filozofsko učenje ili skup takvih učenja”, nego kao “način argumentisanja kojim se izlažu razlozi za sumnju ili uzdržavanje od suda” i kojem se onda odriče poseban atribut “filozofski”. (Pavković, A., *op. cit.*, str. 1, 3) Pavkovićevo tumačenje skepticizma osporava, ukazujući na niz primera iz istorije filozofije, S. Knjazev-Adamović u članku “Skeptički argumenti i određivanje predmeta teorije saznanja”, *Theoria* 2, 1994. (preštampano u: Knjazev-Adamović, S., *S moje tačke gledišta*, Beograd: FDS, 1996).

Rene Dekarta. Kao što primećuje B. Straud u svojoj veoma uticajnoj knjizi o skepticizmu, skeptički argumenti koje je Dekart izneo u *Meditacijama* pokrenuli su opšte filozofsko pitanje: možemo li išta znati o svetu koji nas okružuje², navodeći na iznenađujući zaključak da – u smislu u kojem govorimo o spoljašnjem svetu i o znanju – o *tom* svetu ne možemo znati ništa, čak ni to da li on postoji. Sam Dekart, iako svestan snage skeptičkih argumenata, nije bio sklon ni da značajnije izmeni pretpostavljene pojmove znanja i spoljašnjeg sveta, ni da prihvati ovako radikalni skeptički zaključak. Koristeći te argumente isključivo u metodološke svrhe, on je pokušao da na njih pruži direktan odgovor i pokaže da, uprkos njihovoj prividnoj uverljivosti, možemo imati znanje o spoljašnjem svetu. Ovde nas ipak neće zanimati njegovi odgovori i njegova konačna epistemološka pozicija. Svoju pažnju usmerićemo samo na one skeptičke argumente sa kojima se susrećemo prvi put u *Meditacijama*, a koji su kasnije postali obrazac za formulisanje filozofskih skeptičkih argumenata. Pokušaćemo da pokažemo da ti argumenti, zahvaljujući svojoj strukturi, opsegu i snazi, kartezijanskom skepticizmu iz prve *Meditacije* zaista daju karakter *filozofskog* skepticizma.³

1. Pojmovni scenski okvir

Dekartova prva *Meditacija* pruža poučan primer kako nas filozofsko promišljanje znanja može dovesti u naizgled paradoksalan položaj: predfilozofski gledano, čvrsto smo uvereni da mnogo toga o spoljašnjim stvarima znamo, ali čim počnemo da se pitamo *kako* sve to znamo i da li smo zadovoljili sve uslove koje prećutno povezujemo sa pojmom znanja, javlja se opasnost od skeptičkog zaključka da sve ono što smo prethodno mislili da znamo u stvari *ne* znamo.⁴ No, pre nego što se upustimo u analizu skeptičkih argumenata izloženih u prvoj *Meditaciji*, pokušaćemo da rekonstruišemo scenski okvir unutar kojeg Dekart započinje i vodi raspravu sa skeptikom. Početni pasusi nas upoznaju sa nekim detaljima koji spadaju u činjenički aspekt scenografije: nakon što je dostigao određenu tačku zrelosti u svom intelektualnom razvoju i obezbedio sebi slobodno vreme i neophodan mir, Dekart se povukao u svoju radnu sobu, presavio tabak, seo uz toplo ognjište i svoje meditiranje o “prvoj filozofiji” započeo preispitivanjem epistemičkog statusa svih svojih do tada čvrsto prihvaćenih

² B. Straud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Clarendon Press, 1984, str. 2. Nešto više o tome da problem u tom obliku nije bio razmatran pre Dekarta, i da ima osnova za razlikovanje antičkog i kartezijanskog skepticizma, vid. u: M. F. Burnyeat, “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed”, *The Philosophical Review*, 1982.

³ Povremeno će se možda steći utisak da atribute “kartezijanski” i “filozofski”, kada ih pripisujemo skepticizmu, koristimo kao da su sinonimni. Ipak, filozofski skepticizam je širi pojam od kartezijanskog skepticizma, jer ovaj drugi, kao što ćemo videti, počiva na određenim pretpostavkama o prirodi mentalnog koje su neprihvatljive mnogim savremenim filozofima. Dok je Dekart smatrao da skeptički argumenti pogađaju samo naše znanje o predmetima izvan naše svesti, u savremenoj filozofiji ima autora koji smatraju da bi se i naše znanje o “unutrašnjem svetu” – konkretno, o sadržaju naših mentalnih stanja – moglo podvrgnuti skeptičkoj argumentaciji.

⁴ Ovu opasnost prvi je iskusio još Sokrat, došavši do uvida “Znam da ništa ne znam”. Sokratovo iskustvo jezgrovito je izrazio i B. Vilijams zapažanjem da promišljanje uništava znanje. (B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1985. str. 167.)

uverenja. Ovi detalji nisu, naravno, bitni za argumente i zaključke do kojih će Dekart tokom svog meditiranja doći; oni će nam samo pružati materijal za neke od primera na koje ćemo se u ovom članku pozivati. Daleko je važniji *pojmovni* scenski okvir koji je u pozadini Dekartovog “projekta čistog istraživanja” zamišljenog kao traganje za “istinom i samo istinom”.⁵ Kao što nam je poznato, to Dekartovo traganje se veoma brzo ispostavilo kao traganje za izvesnošću, unutar kojeg sistematska sumnja i pitanje “Da li uopšte bilo šta znam o svetu koji me okružuje?” zadobijaju svoj puni smisao. Postavljeno pitanje otkriva i uporišne tačke pojmovnog scenskog okvira: to su pojmovi znanja i spoljašnjeg sveta. Priroda kartezijanskog skepticizma biće nam očiglednija ako prethodno ekspliciramo značenje u kojem su oni upotrebljeni. Jer, pretenzija kartezijanskog skeptika će biti da nas filozofskim promišljanjem njihove upotrebe dovede do neočekivane posledice: da spoljašnji svet ostaje potpuno izvan domašaja naših saznavnih ambicija.

Pojam *spoljašnjeg sveta* Dekart koristi upravo onako kako ga upotrebljava i ogromna većina ljudi, u realističkom značenju: o stvarima koje ga okružuju (kao što su zidovi, ognjište, papir, ogrtač, stolica, i druge) on govori kao o nečemu što postoji izvan i nezavisno od njegove svesti, nezavisno od toga da li ih, recimo, opaža ili o njima izvodi bilo kakve zaključke. Sticajem okolnosti, Dekartovo telo (i sūmo jedna od stvari u spoljašnjem svetu) našlo se u položaju u kojem nabrojani predmeti deluju (po pretpostavci uzročno) na njegova čula, izazivaju u njima osećaje, dovodeći do toga da ih njegova svest opaža i, zahvaljujući dodatnim obeležjima svog saznavnog sklopa, stiče određena verovanja o njihovim osobinama. I dokle god su okolnosti opažanja normalne, dokle god je sa njegovim neurofiziološkim i uopšte saznavnim sklopom sve u najboljem redu, Dekart će – kao i svi mi koji delimo njegova realistička uverenja – naizgled s punim pravom smatrati da *takve* osećaje, opažaje i verovanja koje u datom trenutku ima *ne bi* imao da nije, između ostalog, bilo upravo *tih* stvari koje su (uzročno) delovale na njegova čula. {taviše, Dekart će biti čvrsto uveren da mu priroda njegovih saznavnih moći i *takva* veza između spoljašnjih stvari i sadržaja njegovog kognitivnog iskustva omogućuje da o spoljašnjem svetu mnogo toga zna. U kom smislu “zna”;

Na stranicama *Meditacija* Dekart nigde ne izlaže definiciju pojma znanja. Ipak, način na koji razmišlja o epistemičkom statusu svojih verovanja o spoljašnjem svetu ide u prilog pretpostavci da on u osnovi ne odstupa od tradicionalne definicije znanja kao istinitog opravdanog verovanja.⁶ Prema ovoj definiciji, neka osoba *S* zna neki iskaz *p*, ako i samo ako su zadovoljena sledeća tri uslova: (1) *S* veruje da je iskaz *p* istinit (*uslov verovanja*); (2) *S* ima odgovarajuće opravdanje za to svoje verovanje (*uslov opravdanosti*); i (3) iskaz *p* je zaista istinit (*uslov istinitosti*). Svaki od ovih uslova trebalo bi da je nužan za znanje: ako bilo koji od njih ne bi bio zadovoljen, osoba *S* ne bi znala iskaz *p*.

⁵ B. Williams, *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, Harmondsworth: Pelican, 1978, str. 36.

⁶ Više o ovoj definiciji, vid. u: Lazović, J., *O prirodi epistemičkog opravdanja*, (Beograd: FDS, 1994.) gl. 1. Posebne zahteve Dekart će postavljati tek u pogledu toga kakvo opravdanje je neophodno za znanje.

Takođe, oni bi zajedno predstavljali dovoljan uslov za znanje: ako bi osoba *S* zadovoljavala sva tri uslova, sledilo bi da ona zna *p*. Konkretno, za Dekarta bi, dok meditira u svojoj sobi, bilo ispravno reći da *zna* da u ognjištu gori vatra ukoliko (1) *veruje* da u ognjištu gori vatra, ukoliko (2) ima *odgovarajuće svedočanstvo* na osnovu kojeg to veruje, i ukoliko je (3) zaista *tačno* da u ognjištu gori vatra. Ako bismo ga upitali šta on o tome misli, odnosno, da li su zadovoljeni svi uslovi nužni za njegovo znanje iskaza “U ognjištu gori vatra”, u prvi mah teško da bi se dvoumio oko potvrdnog odgovora: sasvim je svestan toga da veruje da u ognjištu gori vatra, to svoje verovanje zasniva na čulnom svedočanstvu koje je u takvim okolnostima i za verovanje u takvu vrstu činjenica naizgled najbolje moguće (sedi u neposrednoj blizini, ne samo da vidi vatru, nego i oseća njenu toplinu, čuje njeno tiho pucketanje) i, konačno, upravo na osnovu tog svedočanstva potpuno je siguran da je zadovoljen i treći uslov, da vatra u ognjištu zaista gori.

Već naslućujemo gde će biti ranjiva tačka tradicionalnog epistemologa kao što je Dekart. Ćim sebi postavi pitanje *kako* zna da u ognjištu gori vatra, Dekart se suočava sa nimalo lakim zadatkom da pokaže da su ispunjeni svi nužni uslovi koje (po definiciji) povezuje sa pojmom znanja. Uslov verovanja će ga najmanje brinuti, jer pada “unutar” njegove svesti: neposredno je svestan toga da veruje u istinitost iskaza “U ognjištu gori vatra”. Međutim, jedna od tradicionalnih pouka, poznata još iz Platonovog dijaloga *Teetet*, jeste da za znanje nije dovoljno verovanje, čak ni kada je *istinito* (zbog toga što može biti sasvim *slučajno* istinito). Za Dekarta (ili bilo koga od nas ko bi se našao u njegovom položaju) najveću će teškoću predstavljati to da iz neotklonjivo subjektivne perspektive svog verovanja napravi korak do objektivne istine, budući da se pri tom može osloniti samo na svedočanstvo (opet subjektivno) kojim raspolaže i pretpostavku da je ono uspešno ispunilo ulogu koja mu je u tradicionalnoj definiciji znanja namenjena: da bude pouzdan vodič ka istini, da između njegovog verovanja i istine uspostavi vezu zahvaljujući kojoj bismo bili skloni da kažemo da *nije bilo slučajno* što se ono pokazalo kao istinito.⁷

Oštrica filozofskih skeptičkih argumenata biće, na kraju krajeva, usmerena na našu (prećutnu ili izričitu) pretpostavku da je tip svedočanstva na kojem, gledano iz subjektivne perspektive, zasnivamo verovanja o spoljašnjim stvarima u stanju da ispuni ulogu koja mu se dodeljuje: oslanjajući se na čulno svedočanstvo, niko od nas, pa ni Dekart, nikada neće biti u položaju da dođe do pune izvesnosti i sa sigurnošću tvrdi da su ispunjeni svi uslovi nužni za znanje. Da bi svoje argumente učinili uverljivim, skeptici će se poslužiti konstruisanjem mogućih scenarija koji su, s jedne strane, potpuno saglasni sa svedočanstvom koje imamo, ali s druge strane pokazuju da ono ne predstavlja pouzdan vodič ka istini verovanja koje na njemu temeljimo. Sa najpoznatijim od tih scenarija imaćemo prilike da se upoznamo kada budemo rekonstruisali argumente kartezijskog skeptika. Ovde ćemo samo podsetiti na to da snaga skeptičkih argumenata ne zavisi od

⁷ O motivaciji za uvođenje uslova opravdanosti vid. Lazović, |., *Ibid.*

pretpostavke da su zamišljeni scenariji zaista aktualizovani. Naglasak je pre na njihovoj *mogućnosti* i na tome što bi, *ako bi* bili aktualizovani, ugrožavali znanje. Budući da kao mogućnosti ugrožavaju naše pretpostavljeno znanje, mi smo, po mišljenju skeptika, *obavezni* da pokažemo da oni *nisu* aktualizovani. Skeptikov završni udarac sastojaće se u konstruisanju hipotetičkog scenarija koji bi nas, ako bi bio aktualizovan, lišio znanja a za koji ipak – bar će na tome skeptik insistirati – nikako ne možemo utvrditi da nisu aktualizovani.

Ali, neko bi se s pravom mogao zapitati kako to da smo baš mi, koji već imamo izvesno pozitivno svedočanstvo u prilog verovanja da je određeno stanje stvari aktualizovano, *obavezni* da se još bavimo i nekim mogućnostima na koje skeptik prosto ukazuje (čak bez obzira na to da li su i koliko verovatne). Ova epistemička obaveza očito ne proizlazi iz same tradicionalne definicije znanja, već iz načina na koji se ta definicija tumači i primenjuje u konkretnim okolnostima, ili iz nekih dodatnih principa koji se tiču naše opšte ideje o epistemičkoj racionalnosti, zamisli o tome kako bi bilo ko od nas trebalo da postupa da bi stekao znanje. Mnogi su skloni da njeno poreklo traže u takozvanom *principu epistemičke zatvorenosti implikacije* (PEZI).⁸ O svojstvu epistemičke zatvorenosti implikacije govori se po analogiji sa njenom logičkom zatvorenosću, to jest, sa osobinom implikacije (izraženo u pravilu *modus ponens*) da istinitost iskaza prenosi sa antecedensa na konsekvens: ako je tačan iskaz p i ako je tačna implikacija $p \rightarrow q$, onda je tačan i iskaz q . U tradicionalnoj epistemologiji pretpostavlja se da se i epistemička svojstva – kao što su to da je neki iskaz p saznat ili opravdan – prenose, po saznatoj ili opravdanoj implikaciji, na logičku posledicu tog iskaza, q : recimo, ako osoba S zna iskaz p i zna implikaciju $p \rightarrow q$, onda bi, ako je tačan princip epistemičke zatvorenosti implikacije, sledilo da S zna q . Zaista, jedan od standardnih načina proširivanja obima našeg znanja, ili prenošenja opravdanja sa jednih iskaza na druge, počiva upravo na implicitnom ili eksplicitnom prihvatanju PEZI: posredstvom uočenih implikacija, znanje možemo prenositi sa iskaza koje znamo na njihove logičke posledice jer, znajući te iskaze i zahvaljujući logičkoj prirodi implikacije, možemo biti sigurni u to da će i ove logičke posledice biti istinite.

U najvećem broju slučajeva, posebno onim jednostavnijim, ovaj princip nije ni najmanje sporan. Na primer, od epistemički racionalne osobe se svakako očekuje, između ostalog, i to da ako zna konjunktivan iskaz “U ognjištu gori vatra i u sobi je toplo” i zna implikaciju “‘U ognjištu gori vatra i u sobi je toplo’ \rightarrow ‘U ognjištu gori vatra’”, potvrdi i to da zna iskaz “U ognjištu gori vatra”. Međutim, dramatičan obrt nastupa kada nam skeptik ukaže na neke implicirane iskaze za koje u datim okolnostima ne bismo bili skloni da kažemo da ih znamo, iako bismo prema PEZI na to bili obavezni. Pretpostavimo tako da smo otišli u

⁸ Iz obilja literature o vezi između PEZI i skepticizma izdvojicemo samo nekoliko referenci: F. Dretske, “Epistemic Operators”, *Journal of Philosophy*, 70, 1970; G. Stine, “Skepticism, Relevant Alternatives, Deductive Closure”, *Philosophical Studies*, 29, 1976; M. Williams, *Unnatural Doubts*, Oxford UK, Cambridge MA: Blackwell 1991, posebno chs. 5, 8; H. Vahid, “Deductive Closure, Scepticism and the Paradoxes of Confirmation”, *Ratio (New Series)* VIII, 1995.

kalemegdanski ZOO i, razgledajući izložene životinje, došli do ograđenog prostora na kojem je okačena tabla sa natpisom “Zebre”.⁹ U njemu smo ugledali četvoronogu životinju koja pripada kopitarima i čija je koža prošarana crnim prugama. S obzirom na čulno svedočanstvo i ranije stečena znanja, reći ćemo da je to zebra. Ali, iskaz “Ovo je zebra” implicira iskaz “Ovo nije magarac vešto obojen tako da liči na zebra”, i ako nam neko predoči ovu implikaciju, morali bismo – prema PEZI – prihvatiti da *znamo* da ta životinja nije magarac vešto prerušen u zebra. Uprkos uverljivosti PEZI, ovaj zaključak nam ne izgleda baš prihvatljiv. U opisanim okolnostima teško da ćemo reći da *znamo* da to nije magarac vešto obojen tako da liči na zebra, jer mogućnost na koju upućuje implicirani iskaz nismo ni uzeli u obzir. {taviše, celokupno svedočanstvo kojim raspolažemo potkrepljuje samo to da je reč o zebri, ne isključujući mogućnosti da je to magarac vešto prerušen u zebra. Skeptik očekuje upravo ovakvu reakciju i on će, pozivajući se na dodatno logičko obeležje implikacije izraženo pravilom *modus tollens*, iz činjenice da ne znamo logičku posledicu (“Ovo nije magarac vešto obojen tako da liči na zebra”) iskaza na čije smo znanje pretendovali, a znamo da između njih postoji implikacija, izvesti zaključak da ne znamo ni polazni iskaz (“Ovo je zebra”).¹⁰ PEZI bi dakle, s jedne strane, tvrdio da je znanje polaznih iskaza i znanje implikacije *dovoljno* za znanje impliciranih iskaza, ali bi, s druge strane, podrazumevao i to da je znanje impliciranih iskaza, kada znamo implikaciju, *nužno* za znanje polaznih iskaza. Iz te logičke činjenice proizlazi epistemička obaveza na koju će skeptik u nizu slučajeva računati: ako smo prihvatili PEZI i tvrdimo da znamo neki iskaz tipa “Ovo je zebra” on će se truditi da, kroz prigovor tipa “Možda je to magarac vešto obojen tako da liči na zebra”, smeštajući ga u domišljato konstruisanu hipotezu o tome kako je moglo da se desi da se u ograđenom prostoru umesto zebre zatekne upravo takav magarac, ukaže na alternativu čija negacija je logička posledica našeg polaznog iskaza i koju bismo zato morali da isključimo.

Po mišljenju mnogih autora, tako u osnovnim crtama izgleda opšta strategija bilo kog skeptika, pa i kartezijskog¹¹ – jedino će način na koji se konstruiše hipotetički scenario, karakter alternativa koje bi morale biti isključene, kao i ciljevi koje pritom ima, uslovljavati prirodu i doseg njegove argumentacije. Držeći se ove strategije, skeptik će poštovati “pravila igre” unutar skiciranog pojmovnog scenskog okvira i neće prikriveno menjati značenje pojmova spoljašnjeg sveta ili znanja, niti će uvoditi u igru neki princip različit od onih koje (kao PEZI) prećutno ili izričito usvajamo u sazajnom kontekstu.¹² Obrazlažući

⁹ Primer je formulisao Drecki (F. Dretske, *op. cit.*), samo smo ga neznatno preformulisali i prilagodili našoj sredini.

¹⁰ Ako se prihvati PEZI, ispravno je ne samo zaključivanje: ako *S* zna iskaz *p* i zna da postoji implikacija $p _ q$, onda *S* zna *q*, nego i zaključivanje: ako *S* ne zna iskaz *q* i zna da postoji implikacija $p _ q$, onda *S* ne zna ni *p*.

¹¹ Vid. Falvey, K., and Owens, J., “Externalism, Self-Knowledge, and Skepticism”, *The Philosophical Review*, Vol. 103, No. 1, 1994, str. 119; Cohen, S., “Skepticism, Relevance, and Relativity”, u: *Dretske and His Critics*, B. P. McLaughlin (ed.), Cambridge, MA.: Blackwell, 1991, str. 17; Dancy, J., *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Blackwell, 1985, str. 11.

¹² Naravno, razlog zašto bi se skeptik morao držati preciziranog pojmovnog scenskog okvira je pre svega u tome što bi njegov zaključak inače trivijalno sledio: da parafraziramo jedan primer koji koristi Straud

svoj zaključak da upravo s obzirom na taj pretpostavljeni pojmovni okvir i uprkos našem početnom sazajnom optimizmu proizlazi da ne znamo one stvari za koje smo bili čvrsto uvereni da ih znamo, skeptik će nas terati na to da ili (1) izmenimo bar neke od polaznih pojmova i principa, ili (2) ako želimo da ih u tom obliku zadržimo, da otklonimo prigovore tako što ćemo isključiti skeptičke alternative, ili (3) da pokažemo da je u pitanju nesporazum i pogrešno razumevanje naših polaznih pojmova i principa, ili (4) da se pomirimo sa skeptičkim zaključkom. Sa manje ili više uspeha, svi ovi putevi su oprobani. Možemo spomenuti samo neka poznatija imena: prvim putem krenuo je Barkli, drugim sŪm Dekart, a trećim recimo Ostin.¹³ Ipak, razne reakcije na skeptički izazov ovde neće biti predmet naše pažnje. Pokušaćemo da proniknemo u strukturu kartezijanskih skeptičkih argumenata i pokažemo da, mada se oni mogu formulirati i u obliku u kojem bi bili dovedeni u vezu sa PEZI, njihova snaga ne zavisi toliko od ovog principa koliko od činjenice da oni znanje ugrožavaju tako što ugrožavaju zadovoljenje bar jednog od tri nužna uslova iz tradicionalne definicije znanja. Ukoliko je to tačno, onda ni naša epistemička obaveza isključivanja kartezijanskih skeptičkih alternativa ne potiče neposredno iz prihvatanja PEZI¹⁴ već iz toga što tradicionalni epistemolog (kao što je Dekart) od nas očekuje da se, kada pretendujemo na to da znamo neki iskaz p , uverimo u to da su zaista zadovoljeni svi uslovi predviđeni tradicionalnom definicijom. Drugim rečima, poreklo te epistemičke obaveze biće u prihvatanju takozvane *pretpostavke epistemološkog internalizma*: da subjekt S , da bi znao neki iskaz p , mora da *zna* da zna p . S obzirom na zahtev izražen ovom pretpostavkom, od subjekta će se očekivati da isključi ne samo one alternative čija je negacija implicirana iskazom p , nego, uopštenije, i sve one alternative koje su nesaglasne sa njegovim *znanjem* iskaza p . Pre nego što se rekonstruišemo alternative pomoću kojih skeptik nastoji da ugrozi naše sazajne pretenzije, reći ćemo nešto više o

(izvorno potiče od Rasela), zapažanje da u Beogradu nema nijednog lekara predstavljalo bi za nas neočekivano otkriće ako bi se reč "lekar" koristila u uobičajenom značenju, ali nas nimalo ne bi iznenadilo ako bismo otkrili da je onaj ko je to zapazio reč "lekar" upotrebljavao u značenju drugačijem od uobičajenog, recimo, ako je mislio na osobu sa diplomom Medicinskog fakulteta koja je u stanju da svaku, pa i najtežu bolest, izleči u roku od dva minuta.

¹³ Takođe, budući da su skeptički prigovori u tesnoj vezi posebno sa PEZI, zanimljivo je da su u savremenoj literaturi sve prisutniji pokušaji da se ovaj naoko sasvim prihvatljiv princip bar značajno ograniči u svom važenju, kako ne bi više predstavlja izvor za skeptičke alternative. Najznačajniji takav pokušaj nalazimo kod Dreckija (*op. cit.*) koji je, bez sumnje na tragu nekih Ostinovih zapažanja u članku "Tude svesti", zastupao tezu da nas PEZI ne obavezuje na isključivanje *svake* zamislive alternative; potrebno je, po njegovom mišljenju, isključiti samo takozvane *relevantne* alternative. Relevantnost je svojstvo koje zavisi od kontekstualnih faktora – mogućnost da je, u ZOO-primeru, pred nama magarac vešto prerušen u zebdu, nije relevantna alternativa u uobičajenim okolnostima u kojima se odgovarajuća služba u ZOO ne bavi prerađivanjem životinja, ali bi mogla postati relevantna ukoliko nadležni, u nedostatku para za kupovinu novih životinja, počnu da se služe i takvim sredstvima. Zanimljiv je i pokušaj M. Viliijamsa da sačuva PEZI, ali da, odbacujući tradicionalnu koncepciju znanja i smenjujući je kontekstualističkom, pokaže da je skeptik pobrkao "nemogućnost znanja" sa "nepostojanošću znanja" (Williams, M., *op. cit.*, posebno gl. 8).

¹⁴ Videćemo kasnije da se neke novije verzije kartezijanskih skeptičkih argumenata, kao što je na primer Nozikova (Nozick, R., *Philosophical Explanations*, Oxford#New York, 1981.) verzija Dekartovog argumenta koji se poziva na mogućnost da nas Zli demon vara (hipotetički scenario po kojem u ovom trenutku možda nismo ovde gde smo, na planeti Zemlji, već negde daleko, u sazvežđu Alfa Kentauri, kao "mozgovi u posudi" prikazani na neki moćan kompjuter pomoću kojeg neuro-naučnici sa te planete u nama izazivaju sva ova iskustva koja trenutno imamo), u onoj meri u kojoj direktno zavise od PEZI, razlikuju od kartezijanskih argumenata.

cilju koji kartezijanski skeptik sebi postavlja i preprekama sa kojima se neposredno suočava.

2. Cilj kartezijanskog skeptika

Na samom početku prve *Meditacije* Dekart piše o tome kako je osetio potrebu da se upusti u projekat preispitivanja epistemičkog statusa svih svojih do tog trenutka čvrsto prihvaćenih verovanja:

Odavno sam još primetio da sam od svoje najranije mladosti prihvatio veliki broj lažnih verovanja, smatrajući ih istinitim, i da sve što sam na tako nepouzdanim osnovama utemeljio mora i sŰmo biti veoma sumnjivo i neizvesno. Uvideo sam kako bi valjalo da jednom ozbiljno pokušam da se oslobodim svih mišljenja koja sam usvojio, i počnem iz početka, od samih osnova, ukoliko želim da u naukama izgradim nešto čvrsto i postojano.¹⁵

Upotrebljena metafora “osnova-nadgradnja” otkriva nam jedno od obeležja Dekartovog opšteg epistemološkog stanovišta. Ono naše znanje slikovito prikazuje kao građevinu kojoj su osnovi izvesna verovanja čiji epistemički status je, po pretpostavci, nesporan (ona se nazivaju bazičnim verovanjima) i iz kojih su onda (postupcima kao što su indukcija ili dedukcija) izvedena sva ostala pojedinačna i opšta verovanja. Budući da je razlika između bazičnih i izvedenih verovanja povučena tako što je kao kriterijum njihovog razgraničenja uzeto neko epistemički relevantno obeležje (njihovo poreklo, način na koji ih opravdavamo, ili njihov sadržaj), ovo gledište je, kao što ističe M. Vilijams, suštinski povezana sa još jednom tradicionalnom pretpostavkom, *pretpostavkom epistemološkog realizma*: da verovanja prema izvesnim epistemički relevantnim kriterijumima (kao što su njihov sadržaj ili njihovo poreklo) možemo deliti u odgovarajuće klase koje bi bile nalik prirodnim vrstama.¹⁶ Tokom rasprave sa skeptikom Dekart će se sve vreme držati ovakve globalne slike o znanju, gajeći nadu da će svoj epistemološki projekat uspešno okončati pronalaženjem klase bazičnih verovanja na kojoj bi mogao utemeljiti sva ostala.

SŰm projekat preispitivanja epistemičkog statusa svojih verovanja Dekart je, kao što nam je poznato, razvio na metodičan i sistematičan način. Osnovno metodološko pravilo kojim se pritom rukovodio on je veoma precizno formulisao na drugom mestu:¹⁷

Prvo pravilo mi je bilo da nikada nijednu stvar ne usvojim kao istinitu, dok je očevidno nisam takvom saznao; tj. da brižljivo izbegavam pre nagljivanje i predubeđenja i sudim samo o onome što se mome duhu predstavlja tako

¹⁵ Prevod sa francuskog izdanja *Meditations*, Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris 1982 (izd. de Charles Adam & Paul Tannery). U prevođenju mi je bila više nego dragocena pomoć Ivana Vukovića.

¹⁶ U *epistemološkom realizmu* M. Vilijams nalazi jedan od izvora filozofskog skepticizma. Na to upućuje već podnaslov njegove knjige *Unnatural Doubts*, koji glasi: “Epistemological Realism and the Basis of Scepticism”.

¹⁷ *Reč o metodi* (Beograd: Srpsko filozofsko društvo, 1952), str. 183.

jasno i tako razgovetno, da *ne bude više prilika u kojima mogu u to posumnjati*. (Kurziv |. L.)

Ovo pravilo izražava jedan od principa kojim bi, po Dekartovom mišljenju, trebalo da se rukovodi svaki epistemički racionalan subjekt. Možemo ga izložiti u uopštenijoj, i to pozitivnoj formulaciji:

(P₁) Od epistemički racionalne osobe *S* se očekuje da *prihvati* kao istinit samo onaj iskaz *p* u čiju istinitost *nema nikakvog* razloga da sumnja.

Isti zahtev, samo formulisan negativno, Dekart postavlja i na početku prve *Meditacije*, gde kaže da će mu za odbacivanje (bar privremeno) ma kojeg verovanja biti dovoljno da pronade bilo koji razlog za sumnju u njegovu istinitost: "... budem li našao i naj- manji razlog da posumnjam u bilo koje od njih, to će biti dovoljno da ih sve zajedno odbacim".¹⁸ Uopšteno formulisan, princip bi u svom negativnom obliku glasio:

(P₂) Od epistemički racionalne osobe *S* se očekuje da *ne prihvati* kao istinit nijedan iskaz *p* u čiju istinitost može *s nekim* razloga da sumnja.

Formulisan u pozitivnom i negativnom obliku, ovaj princip epistemičke racionalnosti nagoveštava tok Dekartove rasprave sa skeptikom. Skeptik će nastojati da pronade razloge za sumnju u istinitost svakog iskaza *p* za koji je Dekart pretpostavljao da ga zna. Ukoliko pronade bar jedan takav razlog, Dekart će, poštujući (P₂), biti obavezan da ne prihvati *p* i odustane od verovanja u njegovu istinitost dokle god ne pronade način da sumnju otkloni.¹⁹ Ukoliko, pak, sam Dekart dođe do nekog iskaza (kakav je, po njegovom mišljenju, iskaz "*Cogito, ergo sum*") čiju istinitost skeptik nikako ne bi mogao osporiti, on bi, u skladu sa (P₁), taj iskaz trebalo da prihvati kao po- uzdano istinit.

Ali, oblik u kojem je Dekart na samom početku prve *Meditacije* formulisao cilj svog projekta, zamišljajući ga kao preispitivanje epistemičkog statusa *svih* svojih verovanja, rađa dve dodatne nedoumice:

(1) Da li će skeptik, u svom nastojanju da ospori pretpostavku da su ta verovanja znanja, morati da *dokazuje* njihovu lažnost;

(2) Ma kako razrešili prvu nedoumicu, da li će skeptik, ukoliko želi da ospori sva Dekartova verovanja, morati da ih preispituje *redom*, jedno po jedno;

Način na koji Dekart otklanja ove dve nedoumice značajan je za razumevanje pozicije kartezijanskog skeptika, tim pre što se ovaj ne zadržava na tome da dokazuje da su sva verovanja koja je Dekart *do tog trenutka* prihvatio podložna sumnji, pa čak ni na tome da *Dekart* uopšte ne može imati bilo kakvo verovanje koje bi pretendovalo na znanje – kartezijanski skeptik teži još radikalnijem,

¹⁸ Descartes, *Meditations*, str. 14. Videćemo nešto kasnije zašto Dekart smatra da bi osporavanjem jednog dospeo u položaj da ospori i sva ostala verovanja.

¹⁹ Naravno, imamo u vidu odustajanje od verovanja iz sazajnih razloga; neko bi, uprkos tome što su predloženi razlozi za sumnju, mogao i dalje da veruje u *p*, ali iz nekih drugih razloga (kao što su tvrdoglavost, ili puka ubeđenost, ili možda praktična korist) koji ovde nisu relevantni.

tačnije, *uopštenijem* i *modalno jačem* zaključku da *niko* od nas *ne može ništa* znati o svetu koji nas okružuje.

Prvu nedoumicu Dekart odmah otklanja ističući da skeptik nije obavezan da dokazuje lažnost iskaza u koji verujemo. Zahtevati to od njega značilo bi terati ga da dvostruko izneveri svoje izvorne namere. Time što bi dokazivao da su iskazi u koje verujemo pogrešni on bi svoj zaključak, ukoliko je dokazivanje uspešno okončao, ograničio na tvrđenje da niko od nas ništa *de facto* ne zna, ne dovodeći u pitanje to da li bi neko od nas nešto *mogao* znati. (to je još gore, dokazujući da niko od nas ništa ne zna on bi sebe samog doveo u paradoksalan položaj, jer bi predstavljao nekoga ko nešto ipak zna, naime, onoga ko zna (budući da raspolaže dokazima za to) da su iskazi u koje svi mi verujemo pogrešni. Kartezijanski skeptik će zato biti oprezniji i izbeći ovu zamku paradoksalnosti: on neće osećati kao svoju onu episte- mičku obavezu koju na sebe preuzima, držeći se principa (P₁) i (P₂), njegov protivnik, i neće dokazivati pogrešnost verovanja čiji epistemički status preispituje; imajući u vidu (P₂), dovoljno će mu biti da traga za razlozima za sumnju.

Dekart nedvosmisleno potvrđuje da je takvo ponašanje skeptika sasvim u duhu principa epistemičke racionalnosti (P₁) i (P₂), priznajući: “pošto me um uverava da bi trebalo ništa manje oprezno da se uzdržavam od verovanja u stvari koje nisu potpuno izvesne i nesumnjive, kao što se uzdržavam da poverujem u one koje su očigledno lažne, budem li našao i najmanji razlog da posumnjam u bilo koje od njih, to će biti dovoljno da ih sve zajedno odbacim”.²⁰ Ovakav manevarski prostor dostupan skeptiku proizlazi iz jednog pojmavnog momenta u vezi sa definicijom znanja. Zna- nje, videli smo, zahteva istinitost iskaza u koji se opravdano veruje, ali iz toga ne sledi da neznanje zahteva neistinitost tog iskaza. Sumnja ovaj prostor obilato koristi: sumnjati u iskaz *p* ne znači tvrditi ili podrazumevati njegovu neistinitost, već samo to da je (s obzirom na svedočanstvo *E* kojim raspolažemo prihvatajući *p*) moguće i da je istinit i da je neistinit. Ali, ako su uprkos opravdanju *E* otvorene obe mogućnosti, onda ono nije ispunilo ulogu koja mu se u tradicionalnoj definiciji namenjuje, nije nas na pouzdan način dovelo do istinitosti iskaza u koji verujemo. Krajnja svrha skeptičkih prigovora trebalo bi da bude da nam, predočavanjem razloga za sumnju, otkriju da ne znamo da li je iskaz *p* u koji verujemo istinit ili ne, ne implicirajući pritom da je iskaz *p* neistinit.²¹ Dokazivanjem njegove neistinitosti skeptik bi nam u stvari učinio uslugu, jer bi nam omogućio da korigujemo svoje neznanja (pogrešno verovanje da je iskaz *p* istinit) i steknemo znanje (da je istinit iskaz $\Box p$). Ovako, ukazivanjem na razloge za sumnju on epistemičku obavezu prenosi na nas: ukoliko smo epistemički racionalni, morali bismo ili da – u skladu sa (P₁) – neutrališemo skeptički prigovor, ili da – u skladu sa (P₂) – odustanemo od prihvatanja iskaza *p*.

²⁰ Descartes, *op. cit.*, str. 14.

²¹ Zato će kartezijanski skeptik, kada konstruiše hipotetičke scenarije i iznosi svoje argumente, pre svega težiti tome da ugrozi naše *znanje* da je iskaz *p* istinit, a ne *istinitost* iskaza *p*. Prema našem mišljenju, u tome je prednost a ne nedostatak njegove pozicije.

{to se tiče druge nedoumice, ako bismo Dekartov projekat preispitivanja epistemičkog statusa svih prihvaćenih verovanja razumeli tako kao da se od skeptika zahteva da ih preispituje pojedinačno, jedno po jedno, i u svakom konkretnom slučaju pronade razloge za sumnju, doveli bismo skeptika u krajnje nezavidan položaj.²² Naravno, načelno gledano, on bi mogao i tako da postupi: postavljajući se u njegov položaj, Dekart je mogao prvo da se zapita da li zaista zna da sedi u svojoj radnoj sobi (u šta u tom trenutku veruje), zatim da li zaista zna da je tiho pucketanje koje čuje u trenutku dok meditira pucketanje vatre na ognjištu (u šta takođe u tom trenutku veruje), i tako dalje. Međutim, teškoće su daleko veće nego što u prvi mah izgleda: ima li Dekart uopšte efikasan način da prebroji sva svoja verovanja? Ako bi lista njegovih verovanja bila beskonačna, Dekart bi se upustio u “posao bez kraja” i teško da bismo danas imali njegove *Meditacije*.²³ Ako bi lista ipak bila konačna, ma koliko duga, skeptik bi – pod pretpostavkom da je svoj posao uspešno okončao i našao razloge da se u svako od njih posumnja – došao samo do zaključka da Dekart *de facto* ništa ne zna zato što, saglasno (P₂), ne može da prihvati nijedan od iskaza u čiju istinitost je do tada verovao. Takvim zaključkom kartezijanski skeptik svakako ne bi zadovoljio svoju želju da brani modalno jače i uopštenije tvrđenje: da niko od nas ništa ne može znati o svetu koji nas okružuje.

Razrešenje druge nedoumice je od neposrednog značaja za to kako će kartezijanski skeptik doći do željenog zaključka: zavisno od toga za koji se način preispitivanja verovanja opredeli, zavisice i snaga i doseg tog zaključka. Budući da do najjačeg zaključka očito ne može doći ispitivanjem pojedinačnih verovanja, ima li načina da do njega uopšte nekako dođe? Oslanjajući se na pretpostavku da je verovanja po nekim epistemički relevantnim svojstvima moguće deliti u klase koje nalikuju prirodnim vrstama, i razvrstavajući verovanja na bazična i izvedena, Dekart skeptiku ukazuje na izlaz iz teškoće. Poznato nam je iz drugih oblasti da, u slučajevima u kojima se bavimo prirodnim vrstama, ne moramo ispitati pojedinačno sve slučajeve da bismo izveli uopšten zaključak o članovima neke vrste nego je, *ceteris paribus*, dovoljno da ispitamo one slučajeve (često i veoma mali broj njih) koji su reprezentativni za tu vrstu. Dekart smatra da slično možemo postupiti i kod verovanja: ako ih po nekim obeležjima možemo razvrstati u relativno homogene klase, do opštih zaključaka o njima mogli bismo doći ne samo ispitivanjem svih pojedinačnih slučajeva (što je kod otvorenih klasa praktično neizvodljivo), pa čak ne samo ni ispitivanjem dovoljno velikog broja slučajeva (postupkom uobičajene induktivne generalizacije), nego i tako što bismo ispitali samo ona verovanja koja su reprezentativna za datu klasu. Naravno, pošto je ovde reč o preispitivanju epistemičkog statusa verovanja (da li predstavljaju slučajeve znanja), jedino o čemu bismo morali voditi računa jeste da su izabrana verovanja i u epistemičkom smislu reprezentativna za datu klasu, to jest, da ona u okviru date klase imaju najviše izgleda da predstavljaju znanje. Za epistemološkog realistu kakav je Dekart mogućnost razvrstavanja verovanja u

²² Upor. Straud, B., *op. cit.*, str. 5-6.

²³ Descartes, *op. cit.*, str. 14.

prirodne vrste koje bi se karakterisale izvesnim epistemički relevantnim obeležjima (na primer, da su bazična ili da su izvedena) nije sporna. Samim tim je i kartezijanskom skeptiku posao znatno olakšan. Umesto da nalazi razloge za sumnju koji će ugroziti epistemički status samo konkretnih, pojedinačnih verovanja u okviru neke klase, ne dovodeći u pitanje ostala verovanja iz te klase, kartezijanski skeptik će iz date klase verovanja izdvojiti ona koja su u epistemičkom pogledu reprezentativna, pa će, ako uspe da pokaže da ni ona – mada su imala najveće izgleda za to – ne zadovoljavaju sve uslove neophodne za znanje, izvesti opšti zaključak da *a fortiori* te uslove ne mogu zadovoljiti ni ostala verovanja iz te klase.²⁴

Uopšteno govoreći, verovanja možemo klasifikovati po raznim kriterijumima. Dekart ih u prvi mah razvrstava na bazična i izvedena, imajući pri tom u vidu i njihovo različito poreklo, odnosno, različit način na koji do njih dolazimo. Izvor sveg našeg znanja o stvarima koje nas okružuju jeste u našim čulima i na osnovu informacija dobijenih putem čula mi dolazimo do verovanja i izvodimo zaključke o predmetima i njihovim osobinama. Zato u bazična verovanja Dekart ubraja ona koja se neposredno oslanjaju na trenutno čulno svedočanstvo (takvo je verovanje “U ognjištu gori vatra” do kojeg Dekart dolazi u trenutku kada, sedeći pokraj ognjišta, vatru vidi, čuje i oseća toplinu koju ona izaziva²⁵); sva ostala empirijska verovanja su iz njih izvedena. Budući da su bazična verovanja, metaforično govoreći, u temelju sveg ostalog znanja o spoljašnjem svetu, skeptik svoju pažnju može prvo usmeriti na njih. Nakon zapažanja: “Sve što sam do sada usvojio kao istinito i pouzdano, naučio sam od čula, ili pomoću njih”, Dekart ističe da će “najpre ispitati načela na kojima je temeljio svoja ranija verovanja”, jer bi “propast temelja nužno dovela do propasti svega što je na njima izgrađeno”.²⁶

Verovanja koja neposredno počivaju na trenutnom čulnom svedočanstvu nazvaćemo *opažajnim* verovanjima. Ako je tačno da sva ostala verovanja koja stičemo o spoljašnjem svetu zavise od ovakvih opažajnih verovanja i to na dvostruk način, kauzalno (u smislu da u njima imaju svoje uzročno poreklo) i epistemički (u njima nalaze svoje opravdanje), skeptiku će posao zaista biti olakšan, i to opet dvostruko: imaće pred sobom relativno homogenu klasu verovanja koja će moći da procenjuje, i – s obzirom na pretpostavku o njihovoj bazičnosti – eventualnim ugrožavanjem njihovog epistemičkog statusa ugrozio bi i epistemički status svih ostalih verovanja.

Kao što nam je poznato, epistemički status opažajnih verovanja bio je predmet preispitivanja još u antičkoj filozofiji, u kojoj su formulisani tradicionalni skeptički argumenti kao što su oni koji se pozivaju na mogućnost čulnih obmana

²⁴ Očigledno je da bi ovakva skeptička strategija bila predupređena ako bismo (kao što čini M. Vilijams) odbacili tezu epistemološkog realizma. (Upor. M. Williams, *op. cit.*, str. 328.)

²⁵ Povlačeći ovako razliku između bazičnih i izvedenih verovanja, Dekart ili previda da se i verovanja tipa “U ognjištu gori vatra” mogu shvatiti kao dobijena zaključivanjem (na osnovu verovanja o sadržaju čulnog iskustva “Sada imam te i te oseće”), ili, što je verovatnije, razliku shvata uslovno, povlačeći je samo u domenu verovanja o spoljašnjem svetu.

²⁶ Descartes, *op. cit.*, str. 14.

ili na relativnost naših opažaja.²⁷ Jedan način na koji se ti argumenti mogu interpretirati ima u vidu i Dekart: “Otkrio sam nekoliko puta da čula varaju, a razboritost nalaže da se nikad u potpunosti ne pouzdajemo u one koji su nas makar samo jednom prevarili”. Ipak, Dekart izražava velike rezerve u pogledu mogućnosti uopštavanja zaključaka ovako interpretiranih tradicionalnih skeptičkih argumenata. Oni nisu u stanju da ugroze epistemički status svih naših opažajnih verovanja prosto zato što iz činjenice da nas čula ponekad varaju nikako ne sledi zaključak da nas uvek varaju, odnosno, da nisu moguće okolnosti u kojima bi nam pružala pouzdane informacije o osobinama spoljašnjih stvari. Videćemo kasnije da su ovi tradicionalni skeptički pri- govori po svom duhu mnogo bliži običnom nego kartezijanskom (i uopšte filozofskom) skepticizmu. Jer, okolnosti u kojima nas čula varaju, ili nam daju nepomirljive in- formacije, uvek su takve da se može identifikovati uzrok ili izvor pogreške: prilikom opažanja četvrtastog tornja kao okruglog do obmane dolazi usled toga što ga posma- tramo iz velike udaljenosti; kada štap do pola zaronjen u vodu izbliza vidimo kao da je prelomljen, uzrok iluzije je prelamanje svetlosnih zraka na površini vode, itd. Na- kon što je identifikovan, uzrok obmane se u načelu može otkloniti (tornju ćemo se približiti ili ćemo štap izvući iz vode), ili se informacija koju smo stekli korišćenjem izvesnog čula može korigovati korišćenjem drugih čula (kao, u slučaju štapa zaronje- nog u vodu, čula dodira) ili pozivanjem na neka druga prihvaćena verovanja (teo- riju o difrakciji svetlosti, na primer). Uopšteno govoreći, kad god nam neko u kon- kretnim okolnostima u kojima na osnovu neposrednog čulnog svedočanstva prihva- tamo neko opažajno verovanje skrene pažnju na to da nas čula možda varaju, nasto- jaćemo da pronademo i otklonimo uzrok pogreške ili korigujemo svedočanstvo ko- jim raspolažemo; imaćemo (bar u načelu) načina da otklonimo (ili potvrdimo) sumnju poboljšavajući epistemički položaj u kojem prihvatamo dato opažajno verovanje.

Da Dekart nije preterano impresioniran tradicionalnim skeptičkim argumen- ma i da razmišlja na upravo opisan način, svedoči i sledeći citat: “Međutim, ako nas čula ponekad varaju kad je reč o stvarima slabo opažljivim i prilično udaljenim, možda ima i mnogih drugih stvari koje saznajemo pomoću čula a u koje ne bi bilo razborito sumnjati. Na primer, to da sam ovde, da sedim pored vatre, sa kućnim ogrtačem na sebi, sa ovim listom hartije u rukama, i tome slično.”²⁸ Pretpostavljajući da su spoljašnje okolnosti krajnje povoljne i da je sa njegovim čulima i moći rasuđiva- nja sve u najboljem redu, Dekart postavlja pitanje sa čijim prećutnim odgovorom bi se mnogi složili:²⁹ “Kako bih mogao da poreknem da ove ruke i ovo telo pripadaju meni?” Situacija u kojoj se nalazi i okolnosti u kojima dolazi do pomenutih opažajnih verovanja je, bar kada je reč o verovanjima *te* klase, zaista takva da se ne vidi kako bi okolnosti za sticanje *takve* vrste opažajnog svedočanstva mogle biti epistemološki povoljnije i kako bi neko,

²⁷ Detaljan prikaz strukture i doseg ovih tradicionalnih argumenata nalazimo kod Pavkovića (*op. cit.*, posebno gl. 1, “Zašto verovati čulima?”).

²⁸ Descartes, *op. cit.*, str. 14.

²⁹ Setimo se samo Mura i njegovog čuvenog dokaza postojanja spoljašnjeg sveta.

pozivajući se na tradicionalne skeptičke prigovore, mogao da pronađe bilo kakav razlog za sumnju. Ovakva verovanja, stečena – bar kada su u pitanju verovanja te klase – u epistemološki najpovoljnijim okolnostima, poslužiće tek kartezijanskom skeptiku da na njima oproba oštricu svoje sumnje.

3. Skeptičke alternative

Pretpostavimo da je iskaz p empirijski, to jest, da tvrdi nešto o realistički shvaćenom spoljašnjem svetu. U skladu sa tradicionalnom definicijom znanja, pretendovaćemo na to da znamo iskaz p ako verujemo u njegovu istinitost, imamo za to svoje verovanje odgovarajuće svedočanstvo i ako je, konačno, iskaz p zaista istinit. Skeptik će nastojati da konstruiše takav hipotetički scenario koji bi, ako bi bio aktualizovan, doveo do toga da ipak *ne* znamo da je iskaz p istinit. Drugim rečima, hipoteza na koju se skeptik poziva prigovarajući nam da *možda* ne znamo p morala bi biti nesaglasna sa našim znanjem iskaza p . Na primer, ako Dekart dok sedi pored ognjišta u jednom trenutku zatvori oči u želji da se potpuno udubi u svoje misli, ali i dalje čuje tiho pucketanje na osnovu kojeg veruje da vatra u ognjištu još uvek gori, on će imati čulno svedočanstvo za to svoje verovanje i ono bi se, ukoliko u tom trenutku vatra u ognjištu zaista gori, moglo nazvati znanjem. Skeptik bi mogao da postavi pitanje: kako Dekart iz subjektivne perspektive svog čulnog (auditivnog) svedočanstva i na njemu zasnovanog verovanja može biti siguran da je zadovoljen i treći uslov neophodan za znanje, uslov istinitosti njegovog verovanja? Jer, potkrepiće skeptik svoju polaznu rezervu, upravo u opisanim okolnostima *moguće* je da se vatra ugasila odmah nakon što je Dekart zatvorio oči i da pucketanje koje čuje u stvari dopire od termita koji nagrizaju drvenu ploču iznad ognjišta. Ovu mogućnost, sadržanu u hipotetičkom scenariju koji bi, ako bi bio aktualizovan, uzročno objašnjavao kako je Dekart došao do svedočanstva i do verovanja da vatra u ognjištu gori, Dekart očito nije isključio, a ona je ipak sasvim saglasna sa svedočanstvom na koje se oslanja. Međutim, izgleda da bi on tu mogućnost *morao* da isključi, jer bi ona, ukoliko bi bila aktualizovana, *činila neistinitim* iskaz u koji veruje. Pošto bi tako bio prekršen jedan od nužnih uslova za znanje, uslov istinitosti, sledilo bi da Dekart ne zna da vatra u ognjištu gori. Naravno, kao što smo već ranije naglasili, skeptikov prigovor ne počiva na pretpostavci da je izloženi scenario aktualizovan, već na tome što bi Dekart, da bi znao da vatra u ognjištu gori, morao da *zna* da taj hipotetički scenario *nije* aktualizovan. Dekartova nevolja u opisanim okolnostima je, pak, u tome što mu svedočanstvo kojim raspolaže govori u prilog verovanja da vatra u ognjištu još uvek gori ali ne sadrži ništa što bi isključivalo mogućnost da je ona ugašena a da tiho pucketanje koje čuje potiče od termita koji nagrizaju drvenu ploču iznad ognjišta.

Strategija kojom se skeptik služi osporavajući Dekartovu pretenziju na znanje iskaza p u osnovi se svodi na konstruisanje hipotetičkog scenarija H nesaglasnog sa Dekartovim znanjem iskaza p . S obzirom na to da znanje, po tradicionalnoj

definiciji, zahteva ispunjenje sva tri uslova (uslova verovanja, uslova opravdanosti i uslova istinitosti) hipotetički scenario H će biti nesaglasan sa Dekartovim znanjem p ukoliko bi aktualizacija H imala za posledicu da *bar jedan* od ta tri uslova nije zadovoljen. Pod pretpostavkom, recimo, da je Dekart pretendovao na to da zna p zato što ima odgovarajuće svedočanstvo E pomoću kojeg opravdava svoje verovanje V u istinitost iskaza p , skeptik bi njegovu saznavnu pretenziju mogao da ugrozi tako što bi konstruisao hipotetički scenario H koji bi, ako bi bio aktualizovan, za posledicu imao ili:

(1) to da je Dekart pogrešio misleći da ima verovanje V u iskaz p (recimo, umesto u p verovao je u neki drugi iskaz r);

ili: (2) to da je svedočanstvo E pomoću kojeg je opravdavao V u nekom relevantnom pogledu bilo loše ili neadekvatno;

ili: (3) to da je iskaz p neistinit.

U filozofskoj tradiciji, posebno kartezijanskoj, mogućnost (1) se uopšte ne uzima u obzir, zato što se smatra da subjekt ima povlašćen epistemološki pristup u identifikaciji sadržaja svojih mentalnih stanja. Prema kartezijanskom shvatanju, subjekt je u pogledu sadržaja svog iskustva zaista u idealnom saznavnom položaju: ona su mu neposredno data i potpuno transparentna, i prilikom utvrđivanja njihovog kvalitativnog karaktera ili sadržaja on se, po pretpostavci, ne može nikako prevariti. Dekart se zato na početku prve *Meditacije* i ne pita da li uopšte ima verovanja ili da li su njegova verovanja, ako ih ima, po svom sadržaju zaista takva kakva on misli da su. }ak i ako skeptik ospori celokupno naše znanje o spoljašnjem svetu, Dekart bi porekao da je time dovodeno u pitanje subjektovo znanje o sadržajima sopstvenog iskustva. Ovo gledište je očito održivo samo ako karakter ili sadržaj subjektivih mentalnih stanja nije određen ničim što bi bilo *izvan* subjektive svesti, nikakvim spoljašnjim uslovima kao što su fizički objekti ili relacije prema drugim članovima zajednice kojoj subjekt pripada. I to je svojevrsna *internalistička* pretpostavka, samo što je ovde u pitanju internalističko shvatanje sadržaja naših mentalnih stanja i mogućnosti njihove identifikacije. Značaj ovakvog shvatanja je u sklopu argumentacije kartezijanskog skeptika daleko veći no što u prvi mah izgleda, jer jedan od ključnih koraka u toj argumentaciji uključuje pretpostavku da bi iskustva koja imamo u pogledu svog kvalitativnog karaktera i sadržaja mogla ostati istovetna i u potpuno izmenjenim spoljašnjim okolnostima, odnosno u situaciji u kojoj bi, po skeptičkoj hipotezi, njihovo uzročno poreklo ili njihova uzročna istorija bili sasvim drugačiji (štaviše, po jednom od hipotetičkih scenarija kartezijanskog skeptika, ono bi moglo ostati isto čak i ukoliko spoljašnji svet uopšte ne bi postojao). Ali, ni u takvom hipotetičkom scenariju neće biti doveden u pitanje subjektiv epistemološki povlašćen pristup, to da on može nepogrešivo da utvrdi kvalitativni karakter i sadržaj svojih iskustava i da se neće varati u identifikaciji svojih mentalnih stanja (uključujući tu i verovanja), nego samo u dodatnom uverenju da se neka od njih zaista odnose na objekte iz spoljašnjeg sveta.

Zanimljivo je uočiti da se sa odbacivanjem ovakvog internalističkog shvatanja prirode i sadržaja mentalnih stanja otvara prostor za skeptičke alternative koje bi znanje ugrožavale tako što bi, ako bi bile aktualizovane, dovodile u pitanje prvi od nužnih uslova za znanje, uslov verovanja. Skepticizam u ovom (ne-kartezijanskom) obliku počiva onda na suprotnom, *eksternalističkom* shvatanju koje se, doduše, tiče samo onih naših mentalnih stanja koja imaju propozicionalni sadržaj (sadržaj koji možemo izraziti odgovarajućim iskazima), ali je i to u ovom kontekstu sasvim dovoljno, jer su među njima najreprezentativnija upravo verovanja. Po pretpostavci eksternalista kao što su Patnam ili Berdž,³⁰ sadržaj nekih mentalnih stanja, recimo nekog opažajnog verovanja, nije određen isključivo relevantnim unutrašnjim obeležjima prisutnim u subjektovoj svesti, već je delom zavisna i od izvesnih spoljašnjih faktora kao što je objekt na koji se to verovanje odnosi i uzročni odnos u kojem stoji: sa promenom u spoljašnjim faktorima menja se i sadržaj verovanja.³¹ Jedna od zanimljivih posledica ovakvog tumačenja sadržaja mentalnih stanja je da subjekt ipak može da pogreši prilikom utvrđivanja identiteta nekog svog verovanja: on može da se prevari u tome na koji se objekt njegovo verovanje zaista odnosi, tačnije, sa kojim objektom iz spoljašnjeg sveta je ono uzročno povezano. Konkretno, u ZOO-primeru nam se može desiti da, dok posmatramo životinju za koju mislimo da je zebra, steknemo neka dodatna verovanja o njoj, na primer verovanje da je umiljata. Propozicionalni sadržaj ovog našeg verovanja možemo izraziti iskazom “Ova zebra je umiljata”. Ali, šta ako je pred nama u stvari magarac vešto prerušen u zebra? Kartezijanski internalista će reći da se nismo prevarili u identifikaciji svog verovanja, ali da smo se prevarili u pogledu njegove tačnosti. Međutim, eksternalisti se ne bi sa time složili već bi primetili da smo, u opisanim okolnostima, pogrešno identifikovali svoje verovanje: umesto da se odnosi na zebra, ono se u stvari odnosi na magarca prerušenog u zebra. {taviše, tako (eksternalistički) interpretirano, ono se može smatrati i tačnim ako je zadovoljen deskriptivni uslov formulisan u iskazu: pogrešno mislimo da verujemo da je *ova zebra* umiljata, ali za *ovog magarca* prerušenog u zebra tačno verujemo da je umiljat.³²

Nećemo se ovde upuštati u pitanje koja je od ove dve suprotstavljene koncepcije o sadržaju mentalnih stanja prihvatljivija. Bilo nam je važno samo da ukazemo na to da je internalistička koncepcija u pozadini dekartovskih skeptičkih

³⁰ Vid. Putnam, H., “The Meaning of ‘Meaning’” u: *Mind, Language, and Reality* (New York: Cambridge, 1975); Burge, T., “Individualism and the Mental”, *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1979).

³¹ Da bi to pokazali, i Patnam i Berdž su se služili misaonim eksperimentima u kojima su zamišljena dva subjekta koja su po svojim unutrašnjim obeležjima potpuno istovetna, ali čija se fizička i socijalna okolina u nekom relevantnom aspektu razlikuje; i Patnam i Berdž su smatrali da je najprirodniji zaljućak da će se i njihova mentalna stanja, koja su po eksternalističkoj pretpostavci zavisna od tih faktora, razlikovati po svom sadržaju.

³² U ovoj formulaciji namerno koristimo Raselovu distinkciju između “užeg” i “šireg opsega” izraza. Svojom teorijom opisa, razlikovanjem “pravih vlastitih imena” od opisa, i tejom da je objekt na koji referiramo nekim logički pravim imenom sastavni deo singularnog iskaza (misli) kojim o njemu nešto tvrdimo, Rasel je u značajnoj meri inspirisao eksternalističko gledište kakvo je Patnamovo ili Berdžovo. Ujedno vidimo i kako je epistemološki problem koji postavlja skeptik – pitanje da li možemo bilo šta znati o spoljašnjem svetu – u filozofskom kontekstu isprepletan sa mnogim ne-epistemološkim pretpostavkama: ne samo ranije pominjanim metafizičkim, nego i semantičkim, psihološkim i dr.

argumenata i da kartezijanski skeptik, upravo zato što polazi od jedne ovakve koncepcije, neće ni pokušavati da svojim hipotetičkim scenarijima ugrozi znanje tako što bi ugrozio prvi od nužnih uslova, uslov verovanja; štaviše, kao što smo već primetili, kartezijanski skeptički argumenti suštinski zavise upravo od internalističkog shvatanja sadržaja mentalnih stanja. S druge strane, sa prihvatanjem eksternalističke koncepcije filozofskom skeptiku se otvara širi prostor, odnosno, budući da proizlazi da se možemo varati u identifikaciji svojih verovanja, on može tragati za hipotetičkim scenarijima koji bi ugrožavali ne samo naše znanje o spoljašnjem svetu, nego i naše znanje o “unutrašnjem svetu” naših sopstvenih mentalnih stanja. Svaki hipotetički scenario koji bi, ako bi bio aktualizovan, imao za posledicu to da se varamo misleći da verujemo u istinitost iskaza p , ugrožavao bi i naše znanje iskaza p , dakle, da bismo – u skladu sa tradicionalnim pretpostavkama povezanim sa pojmom znanja – znali iskaz p morali bismo, između ostalog, da pokažemo da taj scenario nije aktualizovan.³³

Ali, dok zadovoljenje prvog od tri nužna uslova za znanje kartezijanski skeptik nikada neće dovesti u pitanje, zadovoljenje preostala dva uslova, uslova istinitosti i uslova opravdanosti, biće stalna meta njegovog napada. Kartezijanska sumnja se ni u tom pogledu neće bitno razlikovati od obične. Zaista, kada u uobičajenim okolnostima neka osoba tvrdi da zna p i kada izražavamo sumnju u to da ona zaista zna p , ako nemamo neki poseban razlog da posumnjamo u iskrenost njenog tvrđenja, njenu jezičku kompetenciju ili to da je pri sebi, neće nam ni pasti na um da dovodimo u pitanje da ona zaista veruje u istinitost p .³⁴ Spor između internalizma i eksternalizma u tumačenju sadržaja mentalnih stanja suviše je daleko od zdravorazumskog razmišljanja običnih ljudi. No, bez obzira na to, čini se da smo u svakodnevnim situacijama prećutno naklonjeniji internalizmu bar u minimalnom smislu u kojem ne osporavamo da subjekt ima najbolji uvid kako u svoja verovanja tako i u ostala svoja mentalna stanja. Sumnjajući u to da neko nešto zna mi ćemo po pravilu razloge za sumnju nalaziti u pretpostavkama da je možda aktualizovan neki tok događaja koji ugrožava bar jedan od preostala dva nužna uslova za znanje, uslov istinitosti ili uslov opravdanosti.³⁵

Kako to može izgledati ilustrovaćemo ponovo na ZOO-primeru. Pretpostavimo da smo, u ranije opisanim okolnostima, životinju koju vidimo identifikovali kao zebra. Na naše tvrđenje da znamo da je to zebra, skeptik bi svoju sumnju mogao da nagovesti pitanjem: “*Kako znate da je to zebra?*” a razlog

³³ O vezi između ovakvog skepticizma “višeg reda” (kartezijanski skepticizam se kreće na objekt-nivou, nivou naših verovanja o objektima iz spoljašnjeg sveta, dok se ovaj kreće na meta-nivou, nivou naših verovanja o verovanjima koja imamo) i eksternalizma u pogledu sadržaja mentalnih stanja, vid. članak Dž. Mekdauela, “Singular Thought and the Extent of Inner Space” u: Pettitt, P. and McDowell, J. (eds.), *Subject, Thought, and Context*, Oxford: Clarendon Press, 1986. O odnosu između eksternalizma i kartezijanskog skepticizma videti i Falvey, K., and Owens, J., “Externalism, Self-Knowledge, and Skepticism”, *The Philosophical Review*, Vol. 103, No. 1, 1994. Pokušaj da se razvije skeptički argument paralelan kartezijanskom nalazimo u: Brueckner, A., “Scepticism about Knowledge of Content”, *Mind* 99, 1990.

³⁴ I u ovom smislu se, indirektno, pokazuje da pod znanjem podrazumevamo nešto više od subjektivnog stanja kakvo je verovanje.

³⁵ Scenario, razume se, može biti i takav da istovremeno ugrožava oba preostala uslova; veznik “ili” je ovde upotrebljen u smislu inkluzivne disjunkcije.

za sumnju primedbom: “*Možda* je to magarac vešto obojen tako da liči na zebra”. Naravno, skeptik bi, nastojeći da svojoj sumnji dū veću težinu, smislio čitav scenario koji bi, ako bi bio aktualizovan, podjednako dobro objašnjavao kako to da smo poverovali da je pred nama zebra, a ne bi dirao u svedočanstvo na kojem zasnivamo to svoje verovanje. Od slikovitosti i konzistentnosti takvog scenarija zavisila bi uverljivost skeptikovog razloga za sumnju. Ali, ma kako on u detaljima izgledao, od nas će se očekivati da sumnju otklonimo, to jest, da pokažemo da životinja koju vidimo nije magarac vešto prerušen u zebra. U konkretnom primeru, ova epistemička obaveza zaista ima veze sa PEZI. Mogućnost na koju upućuje skeptik nesaglasna je sa istinitošću iskaza u koji verujemo. Drugim rečima, iskaz u koji verujemo implicira, između ostalog, negaciju te mogućnosti, a po PEZI mi bismo, kada tvrdimo da znamo iskaz “Ovo je zebra” i kada nam je predložena implikacija “‘Ovo je zebra’ \rightarrow ‘Ovo je magarac vešto prerušen u zebra’”, morali da znamo konsekvens, to jest da mogućnost na koju se skeptički scenario poziva *nije* aktualizovana.

Uopšteno govoreći, situacija o kojoj smo upravo govorili izgleda ovako: kada na osnovu određenog svedočanstva E pretendujemo na znanje nekog iskaza p , skeptik će, služeći se opisanim tipom argumentacije, nastojati da konstruiše hipotetički scenario H u kojem će se pozvati na neku mogućnost q koja ne dira neposredno u svedočanstvo E već je nesaglasna sa istinitošću iskaza p , odnosno, čija aktualizacija bi ostavila nepromenjenim karakter svedočanstva E ali bi za posledicu imala $\neg p$. PEZI prime- njen u ovakvim okolnostima zahteva od nas da znamo $\neg q$, odnosno, da alternativu q isključimo, pa ako to nismo u stanju da postignemo, onda (po *modus tollens*-u) sledi da ne znamo ni p . Ovaj tip skeptičkih alternativa, za koje je karakteristično da su nesaglasne sa istinitošću iskaza u koje verujemo, nazvaćemo I -alternativama. Skeptički prigovori koji ih uključuju ugrožavaju znanje tako što, ukoliko bi mogućnosti na koju se pozivaju bile aktualizovane, uslov istinitosti ne bi bio zadovoljen. Samim tim što svaki iskaz na čije znanje pretendujemo može imati nebrojeno mnogo logičkih posledica, neiscrpane su i mogućnosti koje skeptiku stoje na raspolaganju: za bilo koji iskaz p u čiju istinitost verujemo skeptik, uz dovoljno maštovitosti, može u načelu konstruisati neprebrojivo mnogo različitih I -alternativa, q_1, \dots, q_n , ističući da u datim okolnostima ne znamo p zato što ne znamo da *nije* aktualizovana neka alternativa q_i . Naravno, skeptik neće od nas tražiti da isključimo *sve* takve (zamislive) alternative kao preduslov za znanje p , jer bi takav zahtev – da moramo znati sve logičke posledice iskaza p da bismo znali p – bio *reductio ad absurdum* PEZI. Ali PEZI nas naizgled obavezuje da znamo one logičke posledice za koje smo uočili da su na taj način povezane sa iskazom u čiju istinitost (opravdano) verujemo. Skeptik će se zato zadovoljiti time da nas upozna sa implikacijama koje nismo imali u vidu kada smo tvrdili da znamo p , i koje će u konsekvensu imati negaciju alternative q_i čija bi aktualizacija isključivala istinitost iskaza p . Svoju sumnju u to da znamo p skeptik će onda obrazložiti time što ne znamo da nije slučaj q .

Hipotetički scenario koji skeptik koristi može izgledati i nešto drugačije. Da bi ugrozio naše znanje iskaza p on ne mora uključivati I -alternativu, odnosno, mogućnost q koja bi, ako bi bila aktualizovana, činila p neistinitim. Skeptik se može poslužiti i scenariom neutralnim u pogledu istinitosti p . Kao poslednja meta napada u tom slučaju preostaje uslov opravdanosti. Ilustracije radi, vratimo se primeru sa Dekartom koji je, dok meditira pokraj ognjišta, za tren zatvorio oči udubivši se u svoje misli; iz spoljašnjeg sveta (koji će ubrzo naizgled nepovratno izgubiti pred naletom skeptičkih argumenata) posredstvom čula sluha do njegove svesti dopire još samo tiho pucketanje vatre sa ognjišta. Prekinuvši načas tok svojih misli, Dekart obraća pažnju na taj zvuk i na osnovu auditivnog svedočanstva koje ima stiče verovanje da vatra u ognjištu gori. Skeptik sada može postaviti pitanje: “*Kako znaš da vatra u ognjištu gori?*” iznoseći sledeći razlog za sumnju: “*Možda zvuk koji čuješ, tačnije, auditivno svedočanstvo koje imaš, potiče od termita koji nagrizaju drvenu ploču iznad ognjišta.*”. I ova sumnja postaće uverljivija dopunjavanjem scenarija u okviru kojeg bi Dekartovi auditivni oseti ostali kvalitativno potpuno isti ali bi imali drugačiju uzročnu istoriju od one koju, po Dekartovoj pretpostavci, imaju; samim tim bi i Dekartovo verovanje da vatra u ognjištu gori imalo drugačije uzročno poreklo od onog koje je Dekart sklon da mu pripiše. Razlika u odnosu na prethodnu situaciju je, međutim, u tome što ovaj scenario ne uključuje pretpostavku da je vatra u ognjištu ugašena, odnosno, da *nije tačan* iskaz u čiju istinitost Dekart veruje. Njime se sada, uz odgovarajuće promene u uzročnom poreklu (ne i u kvalitativnom karakteru) svedočanstva kojim Dekart raspolaže, dovodi u pitanje zadovoljenost uslova opravdanosti. Jer, u opisanim okolnostima Dekartovo auditivno svedočanstvo bi bilo adekvatno samo ukoliko bi, *ceteris paribus*, zaista bilo uzrokovano plamenom vatre u ognjištu (kao posledica, ono bi ukazivalo na svoj uzrok). Sa promenom u njegovom uzročnom poreklu menjao bi se i njegov status kao svedočanstva: ako bi svoj uzrok imalo u tome što termite nagrizaju drvenu ploču iznad ognjišta praveći zvuk koji Dekart čuje, onda ono više ne bi moglo da posluži kao *adekvatno* opravdanje za verovanje da vatra u ognjištu gori čak ni ako vatra u ognjištu zaista gori. A nevolja u kojoj se Dekart nalazi jeste u tome što mu svedočanstvo na koje se oslanja nikakvim pouzdanim znacima ne ukazuje na svoje stvarno uzročno poreklo.

Alternativa na koju se skeptik u ovakvom scenariju poziva nije, dakle, nesaglasna sa istinitošću iskaza u koji Dekart veruje. Njena razorna snaga time ipak nije umanjena, jer je ona i dalje nesaglasna sa Dekartovim znanjem tog iskaza. Izvor nesaglasnosti je sada nešto drugačiji nego u slučaju I -alternativa: ako je aktualizovana, ona otkriva fatalni nedostatak *opravdanja* kojim Dekart raspolaže. Naime, pokazuje se da ono nije u stanju da ispuni zadatak koji mu se u tradicionalnoj definiciji postavlja: da posluži kao pouzdan vodič do istinitosti verovanja. Jer, ukoliko je skeptikov scenario aktualizovan, to jest, ukoliko zvuk koji Dekart čuje potiče od termita a ne od vatre u ognjištu, onda bi Dekart poverovao da vatra u ognjištu gori potpuno nezavisno od toga da li ona zaista gori; verovanje do kojeg u takvim okolnostima dolazi nije ni u kakvoj uzročnoj

vezi sa činjenicom da vatra u ognjištu gori već samo sa činjenicom da je Dekart zvuk koji čuje, a koji potiče od termita, pogrešno identifikovao kao zvuk koji proizvodi vatra u ognjištu. Dekartovo verovanje može biti istinito, ali će se (kao u poznatim primerima kojima su se razni autori, od Platona do Rasela, služili da bi pokazali kako istinitost verovanja nije dovoljna za znanje) u okviru skeptikovog hipotetičkog scenarija ispostaviti kao *slučajno* istinito.

I ovu situaciju možemo predstaviti na uopšten način. Kada na osnovu svedočanstva E pretendujemo na znanje nekog iskaza p , skeptik će, služeći se opisanim tipom prigovora, nastojati da konstruiše hipotetički scenario H koji ukazuje na neku mogućnost q saglasnu sa istinitošću iskaza p , ali nesaglasnu sa *adekvatnošću* svedočanstva E u tom smislu što bi se, ako bi mogućnost q bila aktualizovana, pokazalo da svedočanstvo E ne pruža adekvatno opravdanje za verovanje u istinitost iskaza p . Ovakve skeptičke alternative, za koje je karakteristično da su neutralne u pogledu istinitosti iskaza u koje verujemo ali nisu saglasne sa adekvatnošću opravdanja kojim raspolažemo, nazvaćemo O -alternativama. Uprkos tome što je ugroženo samo zadovoljenje uslova opavdanosti, nalazićemo se pred istim skeptičkim izazovom kao i u slučaju I -alternativa. Kada na osnovu E naizgled opravdano verujemo u p , skeptik će nam postaviti pitanje kako možemo biti sigurni da nije aktualizovana mogućnost q nesaglasna sa adekvatnošću E , ističući ponovo da je na nama epistemička obaveza da tu mogućnost isključimo zato što ona, ugrožavajući uslov opravdanosti, ugrožava i naše znanje p .³⁶

Osnovna razlika između I - i O -alternativa je u načinu na koji ugrožavaju znanje i može se ilustrovati dovođenjem u vezu sa PEZI.³⁷ Priroda I -alternativa je takva da je njihova neistinitost nužan uslov istinitosti iskaza na čije znanje pretendujemo, pa je i znanje da one nisu aktualizovane nužan uslov za znanje ovih iskaza. Drugim rečima, I -alternative su takve da se PEZI na njih može *direktno* primeniti: ako je alternativa q na koju se skeptik poziva takva da je nesaglasna sa istinitošću iskaza p , na čije znanje pretendujemo, epistemička obaveza koju naizgled imamo i koja je izražena u zahtevu da eliminišemo alternativu q neposredno proističe iz PEZI: iz toga što, po pretpostavci, znamo p i što smo, zahvaljujući skeptiku, uočili da p implikira $\neg q$, sledi (po PEZI) da bismo morali znati i $\neg q$. Shematski, situacija se može ovako predstaviti:

³⁶ Naravno, skeptik može konstruisati scenario koji će kombinovati I - i O -alternativu. U opisanoj situaciji u kojoj Dekart na osnovu čulnog svedočanstva kojim raspolaže dolazi do opažajnog verovanja da vatra u ognjištu gori skeptička alternativa je mogla biti: "Možda je vatra ugašena a zvuk koji čuješ potiče od termita koji nagrizaju drvenu ploču iznad ognjišta". Ovakva alternativa bi, ako bi bila aktualizovana, Dekartovo znanje da vatra u ognjištu gori ugrožavala dvostruko, jer bi onemogućila zadovoljenje i uslova istinitosti i uslova opravdanosti: niti bi iskaz u koji Dekart veruje mogao biti istinit niti bi opravdanje kojim raspolaže moglo biti adekvatno. Uskoro ćemo videti da Dekart svoje skeptičke argumente povremeno tumači tako da se pozivaju na jedan ovako složen hipotetički scenario, scenario koji uključuje spoj I - i O -alternative. Ali, snaga argumenata koje ima u vidu neće zavisiti od ovakvog spoja. Oštrica kartezijanskog skepticizma će biti pre u pozivanju na O - nego na I -alternative, i to će, po našem mišljenju, kartezijanskim skeptičkim argumentima davati izvesnu prednost u odnosu na neke savremene verzije (kao što je Nozikova pretpostavka da smo "mozgovi u posudi") koje uključuju I -alternative.

³⁷ Ova razlika se često previda. M. Vilijams uverljivo pokazuje da ovaj previd pravi i F. Drecki kada (u svom članku "Epistemic Operators") pokušava da razgraniči logičke posledice na koje se znanje po implikaciji prenosi od onih na koje se ne prenosi (Williams, M., *op. cit.*, str. 332.)

$S \text{ zna } p$
 $S \text{ zna } (p _ \Box q)$
 $\therefore S \text{ zna } \Box q.$

Drugi tip alternativa na koje se skeptik može pozvati nije, bar ne na tako direktan način, povezan sa PEZI. Neka O -alternativa q uključena u skeptikov hipotetički scenario neće biti nesaglasna sa istinitošću iskaza p , već samo sa adekvatnošću svedočanstva na kojem se zasniva verovanje u istinitost p . U tom slučaju neistinitost q nije nužan uslov istinitosti p , pa nema ni implikacije $p _ \Box q$ koju zahteva PEZI. Stoga se ni epistemička obaveza isključenja takve alternative ne može tražiti u PEZI. Ona proističe pre iz same tradicionalne definicije znanja i iz motivacije koja je u pozadini uvođenja uslova opravdanosti: O -alternativu q je neophodno isključiti da bismo otklonili prepreku za zadovoljenje tog nužnog uslova za znanje, to jest, da bismo omogućili da nas svedočanstvo kojim raspolažemo na pouzdan način vodi do istinitosti iskaza p . U slučaju O -alternative q nije nam neophodan PEZI. Pošto q nije nesaglasno sa p nego sa *znanjem* p , situacija shematski predstavljeno izgleda ovako:

$S \text{ zna } p$
 $(S \text{ zna } p) _ \Box q$
 $\therefore \Box q$

Razlika u odnosu na prvu shemu je očigledna. I dok u prvom slučaju epistemička obaveza da se isključi alternativa q , to jest da se pokaže da važi $\Box q$, proističe nepo- sredno iz PEZI, u drugom slučaju, ako se držimo samo implikacije, takve obaveze nema: u zaključku sledi jedino $\Box q$, ne i to da $S \text{ zna } \Box q$. Epistemička obaveza koju subjekt u ovoj drugoj situaciji naizgled ima pre je u vezi sa pretpostavkom koju smo ranije (u odeljku 1) nazvali pretpostavkom epistemološkog internalizma i za koju smo istakli da je prihvaćene u čitavoj tradicionalnoj, pa i u kartezijanskoj epistemologiji. Prema toj pretpostavci, epistemički racionalan subjekt, kada pretenduje na to da zna neki iskaz p , mora da utvrdi da su zaista zadovoljeni svi nužni uslovi za znanje iskaza p . Drugim rečima, od epistemički racionalnog subjekta se očekuje ne samo to da zna već i to da *zna* da zna.³⁸ Pošto scenario koji uključuje O -alternativu q otkriva da je $\Box q$ nužan uslov za znanje p , od epistemički racionalne osobe koja pretenduje na znanje p očekuje se da eliminiše alternativu q , to jest, da utvrdi da važi $\Box q$ i time pokaže da je ispunjen nužan uslov za znanje p . Naravno, i ovde je, kao i kod I -

³⁸ Mnogi savremeni filozofi (D. Armstrong, A. Goldman, i dr.) smatraju da je teza epistemološkog internalizma prejaka. Oni su skloni suprotnom, eksternalističkom gledištu, po kojem za znanje iskaza p nije neophodno da znamo da su zadovoljeni svi nužni uslovi, već je dovoljno da su oni *de facto* zadovoljeni. Ukratko, prema ovom gledištu, to što $S \text{ zna } p$ niti implicira niti pretpostavlja kao preduslov da $S \text{ zna da zna } p$. Zanimljivo je da epistemološki eksternalista neće biti obavezan ni da prihvati PEZI: p možemo znati i onda kada ne znamo sve njegove logičke posledice (dovoljno je da su one *de facto* istinite). U tom smislu, ovo stanovište onemogućuje obe strategije tradicionalnog filozofskog skepticizma.

alternativa, skeptiku na raspolaganju nebrojeno mnogo alternativnih tokova događaja koji bi, kao *O*-alternative, pretili da ugroze znanje: svaki od tih hipotetičkih scenarija izlagao bi jedan od nužnih uslova za znanje. Razume se da bi bilo nerealno očekivati od subjekta da zna da su *svi* ti nužni uslovi za znanje zadovoljeni. Kao što sugerišu Dekartovi principi (P_1) i (P_2), od epistemički racionalne osobe se ne traži da zna da nijedna zamisliva skeptička *O*-alternativa nije aktuali- zovana, već samo to da za svaku uočenu *O*-alternativu *q* ustanovi da nije aktualizovana: kao epistemički racionalna osoba ona mora nastojati da otkloni svaki konkretan razlog za sumnju koji joj biva predložen i koji ugrožava epistemički status nekog njenog verovanja.

4. Obična i kartezijanska sumnja

Reći ćemo sada nešto više o obeležjima po kojima se kartezijanski skepticizam razlikuje od običnog skepticizma. Videli smo da je u slučaju bilo kojeg iskaza *p* na čije znanje pretendujemo načelno zamislivo nebrojeno mnogo hipotetičkih scenarija, to jest, *I*- ili *O*-alternativa koje ugrožavaju naše znanje iskaza *p*. Strategija traganja za takvim alternativama biće zajednička običnom i kartezijanskom skeptiku. Kada tvrdimo da znamo da je pred nama zebra, nečija primedba da je to možda magarac vešto prurušen u zebri ugroziće ovo naše znanje na isti način kao i prigovor kartezijanskog skeptika da je, recimo, moguće da nas vara Zli demon i da zebre tu uopšte nema: obe alternative spadaju u grupu *I*-alternativa koje bismo morali da isključimo zato što je njihova istinitost nesaglasna sa istinitošću iskaza na čije znanje pretendujemo. Ili, kada na osnovu zvuka koji čujemo poverujemo da u ognjištu gori vatra, prigovor da je to što čujemo možda zvuk koji potiče od termita koji nagriza drvenu ploču iznad ognjišta ugrožava epistemički status ovog našeg verovanja na isti način kao i prigovor kartezijanskog skeptika da možda sanjamo da vatra u ognjištu gori: obe alternative spadaju u grupu *O*-alternativa koje, mada su saglasne sa iskazom u čiju istinitost verujemo, onemogućuju zadovoljenje uslova opravdanosti i tako ugrožavaju naše znanje. Ipak, stvari tako izgledaju samo ako se ograničimo na konkretne okolnosti i konkretno verovanje čiji epistemički status je predmet skeptikovitog osporavanja.

Za običnu sumnju ovo ograničavanje je ne samo dovoljno, nego i određujuće: uobičajeni prigovori kojima u svakodnevnim okolnostima, pa čak i u nauci, nastojimo da dovedemo u sumnju nečije znanje *lokalnog* su tipa, usmereni su na konkretna verovanja ili grupe takvih verovanja. Alternative na koje se u takvim prigovorima pozivamo takođe su konkretizovane i vezane za okolnosti u kojima stičemo dato verovanje ili grupu takvih verovanja. Na primer, ako verujemo u neki iskaz *p*, obična sumnja će biti izražena pozivanjem na alternativu *q* koja će (kao *I*-alternativa ili kao *O*-alternativa) ugrožavati samo naše znanje iskaza *p*. Ako nam neko, kada tvrdimo da je pred nama zebra prigovori da je možda reč o magarcu vešto prurušenom u zebri, ova *I*-alternativa će ugroziti samo naše znanje

da je pred nama zebra, ne i druga znanja koja po pretpostavci u tom trenutku imamo (recimo, da obilazimo kalemegdanski ZOO, da smo koji trenutak ranije opazili žirafu, da sada opažamo životinju čija koža je prošarana crnim prugama, itd.). Ili, ako nam neko, dok kao Dekart sedimo pokraj ognjišta udubljeni u svoje misli i oslušujemo tiho pucketanje za koje smo uvereni da potiče od vatre, prigovori da su to možda termiti koji nagrizaju drvenu ploču iznad ognjišta, ova *O*-alternativa će takođe ugroziti samo naše znanje da vatra u ognjištu gori, ne i ostala naša pretpostavljena znanja (da sedimo pokraj ognjišta, da smo u svojoj sobi, itd.). Kao što vidimo, obična sumnja nema uopšte pretenziju da se proširi na *klasu* verovanja: dovodeći u pitanje epistemički status nekog našeg konkretnog verovanja, bilo opazajnog (kao što je verovanje da je životinja koju vidimo zebra), bilo nekog drugog (recimo verovanja da je Dekart rođen 1596. godine kao primera verovanjŪ o prošlim događajima), ona neće osporavati epistemički status ostalih verovanja iste vrste. {taviše, alternative na koje se obična sumnja poziva po pravilu će biti takve da pretpostavljaju istinitost mnogih verovanja iz te klase: verovanja da postoje magarci koji se mogu prefarbati tako da liče na zebre, ili da postoje termiti koji nagrizaju drvo i mogu praviti zvuk sličan tihom pucketanju vatre, i još niza drugih verovanja o spoljašnjem svetu.³⁹

Dodatno obeležje obične sumnje ispoljava se i u prirodi alternativa na koje se ona poziva. Naime, alternative su po pravilu takve da se ispostavlja samo to da smo ih, kada smo tvrdili da znamo iskaz *p*, iz nekog razloga prosto prevideli, propustivši da ih uzmemo u obzir i isključimo. U okolnostima u kojima se izražava obična sumnja ne podrazumeva se da su to alternative koje *nikako ne bismo mogli* isključiti. Naprotiv, one su takve da bismo bar u načelu, koristeći se naknadnim istraživanjem, pribavljanjem dodatnog svedočanstva ili uzimanjem u obzir drugih znanja, mogli da utvrdimo da li su aktualizovane ili ne: postoje načini da ustanovimo da li je životinja koju vidimo zebra ili magarac vešto obojen tako da liči na zebra, da li zvuk koji čujemo potiče od vatre ili od termita, itd. Skeptički prigovori koji izražavaju običnu sumnju predstavljaju samo usputne i privremene izazove koji nas podstiču da svoj epistemički položaj poboljšavamo. Jednostavno rečeno, oni su bar načelno podložni otklanjanju. Naravno, bar kad je u pitanju znanje o spoljašnjim stvarima, bilo bi nerealistično očekivati da ćemo svoj epistemički položaj moći da dovedemo do savršenstva, odnosno, da ćemo uspeli da otklonimo svaki mogući prigovor koji bi izražavao običnu sumnju. Videli smo već da je to nemoguće zato što alternativŪ na koje se obični skeptik može pozvati u slučaju bilo kog našeg verovanja ima neprebrojivo mnogo. Dovoljno nam je, međutim, to što svaku konkretnu alternativu u načelu možemo

³⁹ U uobičajenim okolnostima imaćemo i neka dodatna očekivanja, na primer to da u okolnostima u kojima skeptik iznosi razlog za sumnju postoje stvarni povodi za sumnju ili izvesne indicije koje ukazuju na to da bi mogućnost na koju se skeptik poziva stvarno mogla biti aktualizovana. Za neke filozofe, kao što je Ostin, ovakva očekivanja uopšte neće biti od sporednog značaja. Naprotiv, oni će isticati da su ona suštinski povezana sa načinom na koji zaista upotrebljavamo pojam znanja, što su filozofski skeptici skloni da previdaju. Upor. Ostin, Dž., "Tuđe svesti", u zborniku *Svest i saznanje*, prir. Pavković, A., Beograd: Nolit, 1981. Iz sličnih razloga A. Pavković nije sklon da Dekartov argument koji se poziva na mogućnost da nas vara Zli demon smatra argumentom koji iznosi stvarni razlog za sumnju. (Pavković, A., *op. cit.*, posebno poglavlje III)

isključiti (ostajući pri tome da znamo p) ili potvrditi (priznajući da smo samo verovali, ne i znali p).

Argumenti kartezijanskog skeptika ne predstavljaju samo usputne i privremene izazove na koje u svakodnevnoj saznoj aktivnosti nailazimo. Njegovi scenariji i alternative imaće neuporedivo dalekosežnije posledice: neće nas prosto podsticati na to da poboljšavamo svoj epistemički položaj i stičemo nova znanja, nego će nas upozoriti na to da smo, s obzirom na pojam znanja koji koristimo i uslove koje sa njim povezujemo, dospeli u epistemički bezizlazan položaj. Naime, i kada usredsredi pažnju na naše pretpostavljeno znanje nekog konkretnog iskaza p , kartezijanski skeptik će nastojati da konstruiše hipotetički scenario koji sadrži alternativu q takvu da (1) ugrožava ne samo naše znanje iskaza p nego i svih ostalih iskaza iz klase kojoj taj iskaz pripada, i takvu da se (2) pokazuje ne samo to da smo je iz nekog razloga prevideli propustivši da je isključimo, nego i to da je *nikako ne možemo* isključiti. Oba ova momenta otpočetka su sadržana u cilju koji je kartezijanski skeptik sebi postavio: pod (1) je to težnja ka *uopštavanju* sumnje sa jednog ili više verovanja na čitavu klasu verovanja, i pod (2) pretenzija na *modalno jači* zaključak u kojem će se tvrditi ne samo da *de facto* nemamo znanje na koje smo pretendovali nego i to da takvo znanje *nikako ne možemo* imati. Za postizanje ovako ambicioznog cilja kartezijanski skeptik neće moći da se osloni na bilo koju od nebrojeno mnogo zamislivih alternativa. U prvoj *Meditaciji* Dekart formuliše dve koje bi u tu svrhu bile prikladne – to su mogućnost da sanjamo i mogućnost da nas vara Zli demon.

5. Kartezijanske alternative

U 2. odeljku prikazali smo kako Dekart shvata skeptički projekt preispitivanja epistemičkog statusa svih naših verovanja o spoljašnjem svetu. S jedne strane, videli smo da skeptik ne želi da dokazuje lažnost naših verovanja, već se ograničava na iznošenje razloga za sumnju i to u obliku alternativa koje ugrožavaju znanje. S druge strane, videli smo i to da Dekart pod preispitivanjem epistemičkog statusa svih naših verovanja ne podrazumeva njihovo pojedinačno preispitivanje, već, nakon što je utvrdio da ih može svrstati u relativno homogenu klasu, preispitivanje epistemički reprezentativnih slučajeva na osnovu kojih se onda mogu vršiti uopštavanja o čitavoj klasi. Sva verovanja o spoljašnjem svetu Dekart je podelio u dve klase: klasu bazičnih verovanja, u koju spadaju sva ona koja su neposredno povezana sa trenutnim čulnom svedočanstvom (opažajna verovanja), i klasu izvedenih verovanja, koju sačinjavaju sva ostala pojedinačna i opšta empirijska verovanja. U pogledu svog epistemičkog statusa, verovanja druge vrste su zavisna od prvih, što onda omogućuje skeptiku da svoju pažnju usredsredi samo na bazična (opažajna) verovanja, jer bi, kao što ističe Dekart, “propast temelja nužno dovela do propasti svega što je na njima izgrađeno”.⁴⁰

⁴⁰ Descartes, *op. cit.*, str. 14.

Klasični skeptički argumenti kao što su argumenti koji se pozivaju na greške ili relativnost u opažanju nisu, po Dekartovom mišljenju, u stanju da podrže zaključak do kojeg je kartezijanskom skeptiku stalo. Oni su takvi da izražavaju pre običnu nego kartezijansku sumnju. Iz toga što nam čula ponekad daju pogrešne ili nesaglasne informacije o spoljašnjim stvarima ne sledi da nikada ne mogu biti pouzdan izvor takvih informacija. {taviše, kada se pažljivije pogledaju slučajevi u kojima nam čula pružaju sporno svedočanstvo, uočava se da je izvor njihove nepouzdanosti u nekim sasvim konkretnim okolnostima koje naš epistemički položaj čine nepovoljnim, ali ne beznadežno, jer ih možemo izmeniti, dovesti sebe u povoljniji epistemički položaj i steći verodostojnija opažajna verovanja. Međutim, kako stoje stvari sa epistemički reprezentativnim slučajevima opažajnih verovanja, sa onim verovanjima koja počivaju na neposrednom čulnom svedočanstvu stečenom u maksimalno povoljnim epistemološkim uslovima, Zar za njih onda ne bismo rekli, kao što i Dekart u prvi mah primećuje, da su sasvim verodostojna i da u njih “ne bi bilo razborito sumnjati”? Dekart navodi takve primere svojih opažajnih verovanja: da u trenutku dok meditira sedi u svojoj sobi, da sedi pored vatre, da na sebi ima kućni ogrtač, da u rukama drži list hartije, da ruke i telo koje oseća kao svoje i vidi ih zaista pripadaju njemu. Ako bi skeptik uspeo da pronađe razloge da se posumnja i u njihov epistemički status, stvorio bi čvrstu osnovu za uopštavanje sumnje na sva ostala opažajna verovanja.

Dekart ubrzo prelazi na izlaganje jednog hipotetičkog scenarija koji ukazuje na mogućnost nesaglasnu sa znanjem čak i u epistemološki tako povoljnim okolnostima:

Koliko puta mi se desilo da noću sanjam da sam na ovom mestu, da sam obučen, da sam pored vatre, dok sam, u stvari, potpuno go ležao u krevetu. Trenutno mi se čini da ovu hartiju ne gledam dremljivim očima, da ova glava, koju mičem, nije uspravna, da sa ciljem i svesno pružam i osećam ovu ruku: ono što se u snu dešava ne izgleda ni tako jasno ni tako razgovetno. Ali, kad pažljivije o tome razmislim, prisetim se da su me slične opsene u snu često varale. I misleći na to, bivam potpuno začuđen jer jasno uviđam da nema ni konačnih pokazatelja ni dovoljno pouzdanih obeležja pomoću kojih bi se java od sna mogla nedvosmisleno razlikovati. Ovo moje čuđenje je toliko veliko da me gotovo može ubediti da i sada spavam.⁴¹

U ovom hipotetičkim scenariju izložen je poznati argument koji se poziva na mogućnost sna. Zaista, dok na osnovu čulnog svedočanstva koje u tom trenutku ima Dekart naizgled sasvim opravdano veruje da sedi pokraj ognjišta, pretendujući na *znanje* da sedi pokraj ognjišta, skeptik ga opominje da je *moguće* da je to čulno svedočanstvo nastalo na potpuno drugačiji način od onog na koji Dekart pretpostavlja da je nastalo, odnosno od onog na koji bi zaista trebalo da nastane da bi moglo da posluži kao adekvatno opravdanje za Dekartovo opažajno

⁴¹ Descartes, *op. cit.* str. 14-15.

verovanje: da bi poslužilo kao adekvatno svedočanstvo, ono bi moralo da ima svoje uzročno poreklo u samim spoljašnjim stvarima na koje se Dekartovo verovanje odnosi, dok hipotetički scenario na koji se poziva skeptik sadrži pretpostavku o tome da je ono samo deo sna, bez stvarne uzročne veze sa njima. U tom smislu, mogućnost sna je *O*-alternativa⁴² koja ugrožava Dekartovo znanje da sedi pokraj ognjišta: sadržaji sna ne mogu poslužiti kao adekvatno svedočanstvo za sticanje verovanja o spoljašnjim stvarima, zato što između njih i spoljašnjih stvari ne postoje odgovarajuće uzročne veze⁴³ koje bi ih učinile pouzdanim znakom da se stvari koje sanjama zaista dešavaju u stvarnosti. Sadržaji sna, makar po svom kvalitativnom karakteru bili istovetni sadržajima oseta koje imamo na javi,⁴⁴ ne predstavljaju siguran vodič od verovanja koja bismo na osnovu njih obrazovali o spoljašnjem svetu do istine o tom svetu. Nepouzdanost sna kao izvora svedočanstva za verovanja o spoljašnjem svetu proizlazi iz prirode sna. Sadržaji sna, ma koliko bili slični iskustvenim sadržajima stečenim na javi, nastaju spontanom funkcionisanjem određenih neurofizioloških centara u mozgu, potpuno nezavisno od spoljašnjih predmeta i njihovog delovanja na naša čula. Svakako da je moguće sanjati i događaj koji se u tom trenutku zaista dešava. Međutim, san ni tada nije pouzdan izvor svedočanstva o dešavanju tog događaja zato što bi po svom sadržaju bio potpuno isti i ako događaja u stvarnosti ne bi bilo. Verovanje o tom događaju stečeno u snu bilo bi istinito, ali samo pukim sticajem okolnosti. Upravo zato Dekartovo znanje da sedi pokraj ognjišta mogućnost sna ugrožava kao *O*-alternativa. Njena aktualizacija je nesaglasna sa zadovoljenjem uslova opravdanosti: ako bi bilo tačno da Dekart sanja da sedi pokraj ognjišta, onda on u svom iskustvu ne bi imao adekvatno opravdanje za verovanje da sedi pokraj ognjišta.

Hipotetički scenario koji upućuje na mogućnost sna može se (što Dekart povremeno i čini) konstruisati i tako da kombinuje *O*- i *I*-alternativu. Početno

⁴² Ima onih koji su skloni da mogućnost sna tumače kao *I*-alternativu koju smo, preko PEZI, obavezni da isključimo. Primer je Dž. Densi koji u svom inače izvrsnom uvodu u savremenu epistemologiju, jedan tip skeptičkih argumenata dovodi u vezu sa PEZI i tvrdi da je "Ne sanjamo *p*" posledica iskaza *p*, na čije znanje pretendujemo, i da ako znamo *p* i znamo tu implikaciju onda sledi da znamo i da ne sanjamo *p*. (Dancy, J., *op. cit.*, str. 11) Očito je reč o previdu, jer "Ne sanjamo *p*" nije nužan uslov istinitosti iskaza *p*, već samo našeg znanja *p*. Ali, da tendencija da se ovaj previd pravi, tačnije, da se sve filozofske skeptičke alternative shvate kao *I*-alternative i dovedu u neposrednu vezu sa PEZI, nije baš tako retka potvrđuju još i sledeći primeri: Cohen, S., *op. cit.*, i Falvey, K., and Owens, J., *op. cit.*, str. 119.

⁴³ Veza bi svakako morala da bude uzročna, ali bi morala da ispunjava još neke dodatne uslove, zato što možemo zamisliti situaciju u kojoj je nečije verovanje čak i kao deo sna na neki neuobičajen način uzrokovano spoljnim događajem koji ga čini istinitim. Kao što primećuje Straud, skloni smo da kažemo da bi sama činjenica da tada sanjamo čulno svedočanstvo učinilo neadekvatnim i ugrozila znanje. (Straud, B., *op. cit.*, str. 15) Pretpostavka (protivčinjenička) o postojanju nekog skrivenog uzročnog mehanizma koji san na neki pravilan način povezuje sa stvarnošću čineći ga pouzdanim izvorom informacija potpuno bi izmenila situaciju; mogućnost sna tada više ne bi ugrožavala znanje jer bi san bio samo još jedan od mogućih izvora znanja o spoljašnjem svetu. O tome da je neophodno uključiti uzročni moment u analizu empirijskog znanja i o potrebi da se, u tom kontekstu, razlikuju "odgovarajuće" i "neodgovarajuće" uzročne veze, vid. Goldman, A., "A Causal Theory of Knowing", u: Pappas, G., and Swain, M., eds., *Essays in Knowledge and Justification*, Ithaca: Cornell University Press, 1978.

⁴⁴ Hipotetički scenario koji uključuje mogućnost sna svakako dobija na uverljivosti ako se pozove- mo, kao što Dekartov skeptik čini, na činjenicu da nam se u životu stvarno dešava da imamo takozvane *realistične* snove, snove koji su po svojim kvalitativnim aspektima nerazlučivi od iskustava na javi. Ali, kao što primećuje Straud, snaga skeptičkog argumenta koji se poziva na mogućnost sna neće zavisiti od činjenice da ponekad zaista imamo takve snove; za skeptika će biti sasvim dovoljna *mogućnost* da takve snove imamo. Upor. Straud, B., *op. cit.*, str. 17.

Dekartovo pitanje nagoveštava upravo takvu kombinaciju: “Koliko puta mi se desilo da noću sanjam da sam na ovom mestu, da sam obučen, da sam pored vatre, dok sam, u stvari, potpuno go ležao u krevetu.” Zaista, mogućnost da leži u krevetu i sanja da sedi pored ognjišta takva je da predstavlja spoj *I*- i *O*-alternative, pošto istinitost iskaza “Dekart leži u krevetu” isključuje istinitost iskaza “Dekart sedi pokraj ognjišta”, dok je istinitost iskaza “Dekart sanja da sedi pokraj ognjišta” nesaglasna sa adekvatnošću svedočanstva kojim Dekart pravda verovanje da sedi pokraj ognjišta. Ipak, u ovom spoju stvarnu snagu kartezijanskom argumentu ne daje *I*-alternativa “Dekart leži u krevetu” nego *O*-alternativa “Dekart sanja da sedi pokraj ognjišta”. Jer, prva mogućnost, ukoliko ne bi bila kombinovana sa drugom, mogla bi da izražava samo uobičajenu sumnju usmerenu na konkretno Dekartovo verovanje da sedi pokraj ognjišta. Ako bi neko izneo prigovor koji se poziva samo na tu alternativu, Dekart bi mogao da preduzme dodatne korake i otkloni je ili, eventualno, potvrdi. Druga alternativa, mogućnost sna, daleko je podesnija za ostvarenje cilja koji kartezijanski skeptik sebi postavlja. Ona Dekartovo znanje da sedi pokraj ognjišta ugrožava samostalno i nezavisno od toga da li je njegovo verovanje istinito ili lažno, zato što, kao što smo već istakli, Dekart neće moći da ima to znanje ukoliko svoje verovanje pravda sadržajima sna.

U pogledu snage skeptičkog argumenta koji se poziva na mogućnost sna ništa se neće promeniti ukoliko se pretpostavi da Dekart zaista sedi pokraj ognjišta ali da je, dok je meditirao, zadremao, utonuo u san i sanja sve one doživljaje koje bi inače imao da je na javi: tada bi uslov istinitosti bio ispunjen, ali bismo bili skloni da za njegovo verovanje kažemo da je sasvim slučajno istinito i da drugi nužan uslov za znanje, uslov opravdanosti, nije ispunjen. Samim tim se ispostavlja da je neostvarenost ovakve *O*-alternative nužan uslov za Dekartovo znanje da sedi pokraj ognjišta. A onog trenutka kad toga postane svestan Dekart je, u skladu sa principima epistemičke racionalnosti (P_1) i (P_2), obavezan ili da je isključi ili da se uzdrži od svog verovanja. Za njega tu onda nastaju nepremostive teškoće: strategija koja je inače plodna kod obične sumnje, više nije ni od kakve pomoći, jer će svaki korak koji preduzme da bi se uverio da ne sanja (svako dodatno svedočanstvo čula ili svako dodatno verovanje na koje se može pozvati) skeptik moći s lakoćom da uključi u svoj hipotetički scenario pretpostavljajući da je i to deo Dekartovog sna.⁴⁵ Dekartova nevolja sada više nije samo u tome što je sticajem okolnosti prevideo tu mogućnost, s nadom da bi je naknadno mogao otkloniti. Problem je daleko dublji: usled mogućnosti da iskustva u snu budu kvalitativno i sadržinski istovetna sa onima na javi, pokazuje se da Dekart ne samo da nije *de facto* isključio mogućnost da ne sanja, već tu mogućnost *nikako* ni *ne može* isključiti. Jer, povod za njegovu začuđenost bilo je to što “nema ni konačnih pokazatelja ni dovoljno pouzdanih obeležja pomoću kojih bi se java od sna mogla nedvosmisleno razlikovati”. Mogućnost sna kao *O*-alternativa zaista je

⁴⁵ Upor. Straud, B., *op. cit.*, str. 21.

takva da zaključku kartezijanskog skeptika obezbeđuje *modalnu snagu* koju zaključci običnog skeptika ne postižu.

Kako stoje stvari sa mogućnošću *uopštavanja* skeptičkog zaključka? Kada je u pitanju *klasa* opazajnih verovanja (zasnovanih na trenutnom čulnom svedočanstvu), mogućnost sna kao *O*-alternativa, opet samostalno, pruža osnov i za željeno uopštavanje. Za razliku od alternativa na koje upućuje obični skepticizam, ona nije neposredno vezana za konkretne okolnosti i konkretna opazajna verovanja. U kojim god okolnostima da stičemo ma koje opazajno verovanje, mogućnost sna je prisutna, jer je sa *svakim* čulnim svedočanstvom saglasna zamisao da ono nije nastalo uobičajenim delovanjem spoljašnjih stvari nego je deo nekog realističnog sna. Pošto su opazajna verovanja svrstana u klasu upravo po tome što su u neposrednoj vezi sa trenutnim čulnim svedočanstvom, skeptik svoj zaključak može lako da uopšti i tvrdi da ni u kojim okolnostima opazanja nismo u stanju da isključimo mogućnost sna.⁴⁶ Krajnji skeptikov zaključak biće da ne možemo imati nikakvo opazajno znanje o spoljašnjem svetu, čak ni znanje da on u *trenutku* kada mislimo da ga opazamo postoji.⁴⁷

Drugi Dekartov argument, takozvani argument koji se poziva na mogućnost da nas Zli demon vara, u pogledu svoje strukture ne razlikuje se bitno od prvog. Razlika je, kao što znamo, pre u opsegu zaključka do kojeg on vodi: dok mogućnost sna kao skeptička alternativa ugrožava naša verovanja u kontingentne iskaze o spoljašnjem svetu, mogućnost da nas Zli demon vara ugrožava i naša verovanja u nužne istine matematike, geometrije i logike.⁴⁸ Ipak, u obliku u kojem je formulisan, ovaj drugi argument odaje još jači utisak da je reč o *I*-alternativi i da je njegova snaga u neposrednoj vezi sa PEZI. Dekart prvo sebi postavlja pitanje kako zna da svemoćni Bog nije učinio da spoljašnji svet uopšte

⁴⁶ Štirn Dekart, kao što nam je poznato, u šestoj *Meditaciji* ipak pokušava da na ovaj skeptički argument pruži *direktan* odgovor: ne dovodeći u pitanje to da je njime ugroženo naše opazajno znanje, on nastoji da pokaže da skeptičku alternativu možemo isključiti, odnosno, da u koherentnosti i povezanosti iskustava na javi imamo kriterijum za razlikovanje jave od sna. Bez dubljeg upuštanja u procenu, samo ćemo se složiti sa utiskom koji mnogi dele: da ovaj Dekartov odgovor ne deluje preterano uverljivo i da se ne vidi zašto skeptik i primenu ovakvog kriterijuma ne bi mogao da inkorporira u svoj hipotetički scenario.

⁴⁷ Ovo temporalno ograničenje nam izgleda važno zato što bi priroda sna mogla biti takva da on, u najopštijim kvalitativnim aspektima, ipak zavisi od uzročnog delovanja spoljašnjih predmeta na naša čula. Dekart na jednom mestu priznaje da “stvari koje nam se u snu prikazuju nalikuju slikama koje se mogu naslikati jedino po uzoru na nešto stvarno i istinito, i da barem ove opšte stvari – oči, glava, ruke i čitavo telo – nisu izmišljene, već stvarne i postojeće” (*op. cit.*, str.), što je u skladu sa činjenicom da san ne može doneti neke apsolutno nove doživljaje već samo – ma koliko fantastične i nestvarne – kombinacije sadržaja koje smo iskusili na javi. Ako bi ovo zapažanje o prirodi sna bilo tačno, onda bi mogućnost sna zaista ugrožavala sve naše znanje o spoljašnjem svetu koje zasnivamo na *trenutnim* (naizgled čulnim) doživljajima u snovima, ali bismo bar jednu stvar o spoljašnjem svetu mogli znati: da je on u *nekom* trenutku morao postojati i delovati na naša čula da bismo uopšte imali takve snove kakve, u najopštijim njihovim aspektima, imamo. Nažalost, to nas ne dovodi u mnogo povoljniji položaj kada je reč o našem znanju o spoljašnjem svetu: trenutak u kojem je svet postojao i uzročno delovao na naša čula za nas je, gledano iz subjektivne perspektive kakvu nam nameće dekartovska koncepcija, neuhvatljiv, jer je u *svakom* trenutku kad verujemo u njegovo postojanje i delovanje na naša čula moguće da sanjamo. Ipak, temporalno ograničenje skeptikovog zaključka je značajno zbog toga što se on ponekad tumači (utisak je da to čini B. Straud) u nemoifikovanom, pa samim tim i radikalnijem obliku “*Ništa* ne možemo znati o spoljašnjem svetu” koji Dekartu možda ne bi bio prihvatljiv.

⁴⁸ Još jedna značajna razlika je i u tome što, ukoliko bi ovaj argument bio prihvatljiv, zaključak koji bi sledio u pogledu našeg znanja o spoljašnjem svetu ne bi podlegao temporalnom ograničenju, kao u slučaju prethodnog argumeta. (upor. fus. 47)

ne postoji, ili da postoji na sasvim drugačiji način i sa drugačijim obeležjima od onih koja mu, oslanjajući se na čulno svedočanstvo, pripisujemo. Nadmoćnost jednog ovakvog scenarija u odnosu na prethodni ogleda se pre svega u tome što bi Bog, kao svemoćan, mogao da interveniše u našoj svesti i kod nas izazove ne samo pogrešna verovanja o spoljašnjem svetu, nego i snažno (ali pogrešno) uverenje da su istiniti svi (nužni) iskazi matematike, geometrije ili logike. Naravno, naše iskustvo se ni u okviru takvog skeptičkog scenarija ne bi kvalitativno i sadržinski promenilo, pa ni po čemu ne bi nedvosmisleno otkrivalo svoje poreklo, odnosno to da li je nastalo na uobičajen način ili intervenisanjem svemoćnog Boga. Svemoćni Bog, ili Zli demon (kako ga kasnije Dekart preimenuje uveren da božanska svemoć i apsolutna dobrota isključuju obmanjivačke namere), mogao se pobrinuti za to da imamo sadržaje svesti istovetne onima koje bismo imali kao rezultat uobičajenog uzročnog delovanja spoljašnjih stvari, intuitivnog uvida i samostalnog procesa zaključivanja.⁴⁹ Međutim, pretpostavljeni način nastanka poništio bi njihovu stvarnu vezu sa činjenicama koje ih čine istinitim i oduzeo bi im epistemički status koji im obično pripisujemo smatrajući ih znanjem.

Pošto se poziva na pretpostavku da nas Zli demon *obmanjuje*, Dekartov hipotetički scenario ovde ponovo kombinuje *I-* i *O-*alternativu. Za krajnji skeptikov cilj je to i u ovom slučaju nepotrebno. Do željenog modalno jačeg i uopštenog zaključka skeptik može doći oslanjajući se samo na mogućnost da Zli demon u nama *stvara* sve one sadržaje svesti na kojima počiva naše pretpostavljeno znanje kontingentnih i nužnih iskaza, ne ulazeći u to da li su ovi iskazi istiniti ili ne. Ovakva mogućnost bi onda imala karakter samo *O-*alternative saglasne sa istinitošću ali ne i sa opravdanošću naših verovanja. Konkretno, ako bismo do verovanja o spoljašnjem svetu došli ne zato što je ovaj u nama izazvao odgovarajuće čulne osete, nego voljom Zlog demona, i ako bismo do verovanja u nužne istine došli ne zato što su neke od njih samoočigledno istinite a druge deduktivno izvedene, nego opet voljom Zlog demona, onda ne samo da ne bi bilo odgovarajuće veze između naših verovanja i činjenica koje ih čine istinitim, nego bi ta veza bila sasvim pokidana utoliko što bismo, po pretpostavci, imali ista verovanja bez obzira na to da li su ona istinita ili ne. Ako bi naša verovanja u takvim okolnostima i bila istinita, njihova istinitost bi bila rezultat pukog sticaja okolnosti, usled čega ona ne bi mogla da pretenduju na status znanja. Tako se i

⁴⁹ Kao što smo ranije primetili, argumenti kartezijanskog skeptika u ovoj pretpostavci – da je moguće imati kvalitativno i sadržinski istovetno iskustvo i u okolnostima koje bi bile potpuno izmenjene – zavise od prihvatljivosti *internalističkog* tumačenja sadržaja naših mentalnih stanja. Ako se pokaže da je *eksternalističko* tumačenje prihvatljivije, odnosno, da je sadržaj bar nekih naših verovanja o spoljašnjem svetu (obično se kao reprezentativan primer uzimaju upravo opažajna verovanja, budući da su u najdirektnijoj uzročnoj vezi sa spoljašnjim objektima) određen i spoljašnjim faktorima, čini se da kartezijanski argumenti gube ključni oslonac. Eksternalisti bi ih optužili za *nekoherentnost*: u sasvim izmenjenim okolnostima kao što su one koje opisuju skeptikovi hipotetički scenariji, naša verovanja ne bi mogla biti istovetna onima koja, po pretpostavci, imamo u stvarnom svetu (na primer, u zamišljenom svetu Zlog demona verovanja koja bismo imali ne bi mogla biti verovanja o uobičajenim stvarima kao što su sobe, ognjišta, stolice, ruke i dr., jer sa ovim stvarima ne bi stajala u odgovarajućoj uzročnoj vezi). Vid. Putnam, H., *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), posebno gl. 1. pod naslovom "Brains in a vat"

mogućnost da nas Zli demon vara, konstruisana kao *O*-alternativa, pokazuje kao mogućnost čije isključenje je nužan uslov našeg znanja, ovog puta ne samo o spolja- šnjem svetu nego i znanja nužnih istina. Međutim, ni za nju se ne vidi kako bismo je uopšte mogli isključiti: šta god da preduzmemo, na koje god dodatno svedočan- stvo da se pozovemo, pa čak i kojim god deduktivnim dokazom da se poslužimo, sve naše pokušaje skeptik će s lakoćom uneti u svoj pretpostavljeni scenario.

Kao što vidimo, za hipotetičke scenarije kartezijanskog skeptika nebitan je doda- tak u vidu *I*-alternativa. Oni su stanju da naše znanje ugroze služeći se isključivo *O*-alternativama. *O*-alternative kao što su mogućnost sna ili obmane od strane Zlog demona daju skeptiku osnov za zaključak koji će biti i modalno dovoljno jak i do- voljno uopšten, pre svega zahvaljujući tome što otkrivaju fatalni nedostatak ne samo određenog svedočanstva na kojem zasnivamo neko konkretno verovanje, nego *tipa* svedočanstva na kojem zasnivamo sva svoja opažajna verovanja ili sva svoja verova- nja u nužne istine. S jedne strane, pokazuje se da te alternative ne možemo nikako isključiti, budući da nam sŰmo iskustvo ništa pouzdano ne govori o svom uzročnom poreklu, a svaki naš pokušaj da to poreklo utvrdimo može se lako prikazati kao deo pretpostavljenog scenarija. S druge strane, one ugrožavaju epistemički status ne sa- mo nekog određenog verovanja, nego čitave *klase* verovanja, pošto su ona klasifiko- vana upravo po načinu na koji do njih dolazimo i na koji ih opravdavamo.

Ipak, zar skeptik ne može da do sličnog rezultata dođe i drugim putem, koristeći samo *I*-alternative? Utisak je da ne može. Ako se ograničimo na empirijska verova- nja, svako opažajno verovanje ima poseban sadržaj po kojem se razlikuje od drugih, to jest, odnosi se na sasvim određen iskaz u kojem se, na osnovu trenutnog opažanja, tvrdi nešto o nekom spoljašnjem objektu. Tako imamo niz različitih opažajnih vero- vanja: u istinitost p_1 , u istinitost p_2 , ..., u istinitost p_n . Za svako takvo verovanje lako možemo konstruisati *I*-alternativu: q_1 (koja implicira $\Box p_1$), q_2 (koja implicira $\Box p_2$), ..., q_n (koja implicira $\Box p_n$). Ali, pošto su iskazi p_1, p_2, \dots, p_n logički nezavisni, nijedna od tih alternativa ne omogućuje uopštavanje sumnje sa nekog konkretnog iskaza p_i na čitavu *klasu* iskaza. Budući da bi, kao što je primetio Dekart, bio za- ludan i beskrajan posao ići od iskaza do iskaza i konstruisanjem alternative za svaki od njih dovoditi u sumnju odgovarajuća verovanja, skeptik bi morao naći bar jednu *I*-alternativu koja bi mu omogućila željeno uopštavanje zaključka. Jedina šansa da takvu alternativu pronađe krije se u eventualnoj zajedničkoj logičkoj posledici svih iskaza p_1, p_2, \dots, p_n . Ako bi postojao neki iskaz r koji je impliciran svakim iskazom p , skeptik bi mogao da pokuša da konstruiše hipotetički scenario koji bi, ako bi bio aktualizovan, činio r lažnim i preko PEZI ugrozio istinitost svih iskaza p_1, p_2, \dots, p_n . Takav scenario sadržavao bi *I*-alternativu q koja bi bila podesna za ostvarenje skeptikove želje: da bismo znali bilo koji iskaz p_i , morali bismo da znamo $\Box q$, pa ako ne bismo znali $\Box q$, sledilo bi da ne znamo ni p_i , odnosno *nijedan* od iskaza iz date klase. Skeptik zaista može naći bar jednu takvu

zajedničku logičku posledicu iskaza koji izražavaju sadržaj opazajnih verovanja: svi oni, ma kako se inače uzajamno razlikovali, u krajnjoj liniji nešto tvrde o spoljašnjem svetu i impliciraju njegovo postojanje. Iskaz r kao ta zajednička logička posledica glasio bi: “Postoji spoljašnji svet”. Prema PEZI, imali bismo sledeću situaciju:

$$\begin{array}{l} S \text{ zna } p_1 \quad S \text{ zna } p_2 \quad \dots, \quad S \text{ zna } p_n \\ S \text{ zna } (p_1 _ r) \quad S \text{ zna } (p_2 _ r) \quad \dots \quad S \text{ zna } (p_n _ r) \\ \therefore S \text{ zna } r \quad \therefore S \text{ zna } r \quad \therefore S \text{ zna } r. \end{array}$$

Da bi ugrozio naše znanje svih iskaza p_1, p_2, \dots, p_n , skeptik bi, dakle, morao da kon- struiše hipotetički scenario u kojem bi se pozvao na mogućnost da spoljašnji svet *ne* postoji. Ova alternativa bi svakako imala karakter *I*-alternative, jer bi njena aktuali- zacija učinila neistinitim sva naša verovanja o spoljašnjem svetu. Ako je nikada ne bismo mogli isključiti, sledilo bi da nikada ništa ne znamo o spoljašnjem svetu.

Zašto se kartezijanski skeptik ipak ne poziva samo na ovakvu *I*-alternativu? Pre svega, očito je da je ona u jednom smislu trivijalna, jer su svi iskazi p_1, p_2, \dots, p_n kontingentni, što znači da je bez protivrečnosti zamislivo da su svi oni neistiniti. Naravno da iz njihove neistinitosti ne bi neposredno sledilo nepostojanje spoljašnjeg sveta, ali bi ono tim pre bilo zamislivo. Ako bi skeptik svoj izazov pokušao da formuliše u obliku primedbe “*Moguće* je da spoljašnji svet uopšte ne postoji”, bez ikakvog dodatnog obrazloženja, čini se da bi naša prirodna reakcija bila daleko smirenija od one “začuđenosti” o kojoj je Dekart govorio: da, takvu *logičku* mogućnost niko ne osporava, jer od svedočanstva koje imamo za verovanje da on postoji ni ne očekujemo da ima deduktivan karakter. Snaga našeg saznavnog položaja u odnosu na ovako formulisan skeptički prigovor je u tome što mi ipak *raspoložemo izvesnim*, i to naizgled veoma *uverljivim* svedočanstvom koje učvršćuje našu sigurnost u postojanje spoljašnjeg sveta, dok se skeptik poziva samo na *puku mogućnost* ne potkrepljujući je nikakvim dodatnim obrazloženjem. Kao i u nekim ranijim situacijama, i ovde se pred njim računaju dva puta: prvi, kojim on svakako ne bi želeo da ide, jeste da na sebe preuzme epistemičku obavezu i potruđi se da *dokaže* svoju pretpostavku o nepostojanju spoljašnjeg sveta; i drugi, kojim će se uputiti, jeste da pokuša da otkrije neku neotklonjivu slabost našeg svedočanstva i *neutrališe* ga. Da bi u ovom nastojanju imao izgleda na uspeh, svoj hipotetički scenario on će pre ili kasnije *morati* da dopuni *O*-alternativom. A kada krene tim putem, ubrzo se pokazuje da mu eksplicitno pozivanje na *I*-alternativu uopšte nije neophodno: iz same činjenice da je tip svedočanstva na kojem zasnivamo svoja verovanja o spoljašnjem svetu u nekom bitnom aspektu manjkav i nemoćan da pruži adekvatno opravdanje slediće da je (ne samo logički, nego i realno) moguće da svet, uprkos našem snažnom uve- renju da postoji, uopšte ne postoji.

Lišavajući se nepotrebnih implikacija koje imaju i ontološku prizvuk, kartezijanski skeptik učvršćuje svoj epistemološki položaj. Da bi ugrozio naše

Živan Lazović

znanje o spoljašnjem svetu, on ne mora da eksplicitno pretpostavi mogućnost njegovog nepostojanja i time dovede u pitanje naše polazno realističko uverenje. Istelejeni cilj može postići i sa manjim ontološkim balastom, pozivajući se jedino na *O*-alternative da (možda) sanjamo ili da nas (možda) vara Zli demon, pošto one otkrivaju onu za Dekarta i sve nas toliko iznenađujuću posledicu: da o spoljašnjem svetu ništa ne možemo znati *čak* ni pod pretpostavkom da on postoji i da su sva naša verovanja o njemu istinita.

Živan Lazović
Filozofski fakultet, Beograd
Novembar 1996.

Živan Lazović

Cartesian Scepticism

(Summary)

In this article, Cartesian scepticism is interpreted on the background of “justified true belief” conception of knowledge and realistic assumption about the independent existence of the external world. Contrary to nowadays widespread view which holds that Cartesian scepticism stems from the principle of epistemic closure, the author defends the thesis that the source of Cartesian scepticism is to be found in Descartes’ epistemological internalism, i.e., in his requirement that a person *S*, in order to know any statement *p*, has to know that *all* conditions necessary for her knowledge that *p* are satisfied. Sceptical alternatives incompatible with *S*’ knowledge are divided into *T*-alternatives, which are incompatible with the truth of *p* and directly related to the closure principle, and *J*-alternatives, which are incompatible only with the justifiedness of *S*’ belief that *p*. The author argues that the real strength of Cartesian scepticism lies in its sticking to *J*-alternatives rather than to *T*-alternatives.

KEY WORDS: knowledge, belief, truth, justification, T-alternatives, J-alternatives