

# TEETET: U POTRAZI ZA DEFINICIJOM ZNANJA

Živan Lazović

Na pojmovnu analizu smo obično podstaknuti željom da raz-rešimo supstantivna pitanja. Bar je među filozofima uvreženo uverenje da ćemo analizom osnovnih pojmova i tvrdjenja na koje nailazimo u kontekstu izvesnog supstantivnog spora (kao što je etički spor oko moralne ispravnosti abortusa, ili epistemološki spor oko toga da li znamo da stvari koje opažamo i za koje verujemo da postoje nezavisno od nas zaista jesu takve) utvrditi opšti karakter tih pojmova ili vrstu svedočanstva kojim se mogu potkrepljivati ili opovrgavati ta tvrdjenja, zahvaljujući čemu bismo onda dobili i načelni okvir za rešavanje supstantivnih pitanja.

Možda najbolji primer takvog filozofskog uverenja nalazimo kod Sokrata. Gotovo svaki Platonov dijalog svedoči o značaju koji je Sokrat pridavao pojmovnoj analizi. Ostavljajući po strani pitanje nije li joj Sokrat pridavao i određeni (ili pre svega) intrinzičan značaj, pomenuću u kontekstu analogije između etike i epistemologije sledeće primere karakteristične za sokratovsko istraživanje: ne možemo u nekom konkretnom slučaju sa sigurnošću da utvrdimo da li je neki postupak pravičan ili ne ukoliko ne utvrdimo šta je pravičnost (šta se podrazumeva pod pojmom pravičnosti); takođe, ne možemo u nekom konkretnom slučaju sa sigurnošću reći da li nešto znamo ili ne dok ne utvrdimo šta je znanje (šta se podrazumeva pod pojmom znanja). Opšti karakter sokratovskog istraživanja svakako ne bi bio dovoljan razlog da se u kontekstu analize epistemičkog opravdanja vraćamo u tako daleku prošlost. Ono što privlači pažnju jeste primer koji može da posluži za uvodenje u predstojeće ne samo pojmovne nego i supstantivne probleme u vezi sa epistemičkim opravdanjem. Reč je o traganju za definicijom znanja, u kojem je Sokratu sagovornik i pratilac Teetet.

Kako izgleda, Platon je prvi filozof koji se ozbiljnije i sistematičnije bavio pitanjem analize pojma znanja, i to najviše u dijalogu *Teetet*.<sup>1</sup> Nekoliko njegovih uvida biće nam od koristi u razmatranju tradicionalnih koncepcija epistemičkog opravdanja, zbog čega ću u ovom poglavlju posvetiti pažnju Sokratovom i Teetetovom nastojanju da dođu do prihvatljive definicije znanja. Ali, moram odmah da naglasim da nemam nameru da se upuštam u striktnu egzegezu Platonovih epistemoloških učenja, bilo u samom dijalogu *Teetet*, bilo u celo-kupnom Platonovom opusu. Ovde me ne zanima celokupna Platonova epistemologija. Budući da je Platon svoja dela pisao u velikom vremenskom rasponu, u dijaloškoj formi koja dopušta nešto veću slobodu pri izlaganju raznih, najčešće suprotstavljenih gledišta, ne čudi što je teško razgraničiti Platonove vlastite ideje od ideja njegovog velikog učitelja, ili što njegova filozofska shvatanja, uključujući i epistemološka, ne mogu biti rekonstruisana u jednoj konzistentnoj i sistematičnoj formi. Zato ću uglavnom ostaviti po strani sporove tipa: Da li pod znanjem Platon u *Državi* podrazumeva isto što i u *Teetetu* ili *Menonu*? Da li je Platon zastupao teoriju o bazičnim verovanjima, koherentizam ili neko drugo stanovište?, i slične.

Dobro nam je poznat Sokratov dijaloški metod. U raznim Platonovim dijalozima svedoci smo Sokratovih strpljivih pokušaja da kroz razgovor sa sagovornicima utvrdi da li oni nešto odredeno znaju: da li, na primer, znaju šta je pravičnost, ili šta je vrlina, ili šta je dobro, itd. U skladu sa našom polaznom distinkcijom između supstantivnih i pojmovnih pitanja,

---

<sup>1</sup> Teorijska razmatranja o pojmu znanja u manjoj meri nalazimo i u drugim Platonovim dijalozima, pre svih u *Menonu* i *Državi*.

gledano iz epistemološkog ugla sva su ova pitanja supstantivna, jer Sokrat raspravlja o tome da li se njegovim sagovornicima može *pripisati* odgovarajuće znanje. Međutim, u *Teetetu* je pitanje opštije: šta je znanje? Odgovor na ovo pitanje trebalo bi da nam pruži kriterijume, standarde ili uslove koji moraju da budu zadovoljeni da bismo u nekom konkretnom slučaju odredenoj osobi pripisali određeno znanje; odgovor na pitanje da li neko u konkretnom slučaju nešto zna pretpostavlja utvrđivanje da li su u datom slučaju zadovoljeni pomenuti kriterijumi, standardi ili uslovi.<sup>2</sup>

U *Teetetu* Sokrat i Teetet se bave samo pojmovnim pitanjem šta je znanje. Konkretni slučajevi ili primeri više imaju negativan značaj; oni Sokratu služe za opovrgavanje određene, u datom trenutku razgovora predložene definicije znanja.

Prvi važniji Teetetov pokušaj da se znanje definiše kao percepcija<sup>3</sup> Sokrat podvrgava uverljivoj kritici. On odmah primećuje da su vrste kvaliteta koje opažamo vezane za odgovarajuća čula, tako da one kvalitete koje opažamo jednim čulom ne možemo opaziti drugim čulima. Zatim, postoje osobine koje su zajedničke objektima raznih čula, kao istost, različitost, postojanje. Te osobine ne mogu biti predmet opažanja. Njih saznajemo samo pomoću mišljenja, pa pošto su one mogući predmet znanja, znanje je, zaključuje Sokrat, nesvodljivo na opažanje. Osnovna pretpostavka u ovoj Sokratovoj argumentaciji je, dakle, da znanje uključuje uviđanje izvesnih osobina koje su opšte, ili zajedničke objektima različitih čula, usled čega je nesvodljivo na opažanje. Kasnije će Sokrat ovaj argument protiv teze da je znanje opažanje dopuniti još jednim: znanje ne može biti opažanje zato što nam prosto opažanje ne otkriva ono što čini distinktivnu prirodu jednog predmeta, ono po čemu taj predmet jeste upravo to što jeste, odnosno, po čemu se on razlikuje od drugih predmeta.<sup>4</sup> Distinktivno svojstvo ili prirodu jedne stvari Sokrat naziva "ousia" i za nju smatra da je dostupna samo misaonom uvidu - znanje o jednom predmetu moralo bi da dopre do njegove ousia.

Platon se u *Teetetu* bavi empirijskim znanjem, i to znanjem o konkretnim individualnim stvarima. Kao što vidimo iz navedenog Sokratovog argumenta protiv izjednačavanja znanja sa opažanjem, on ne spori da svako takvo znanje mora da uključuje i opažanje. Sporno je samo to da li je takvo znanje svodljivo na opažanje. Sokrat tvrdi da nije. Prema njegovom mišljenju, znanje o pojedinačnim stvarima kao što su Teetet, kola, Sunce, mora da uključuje i nešto više, nešto što bi se uopšteno moglo odrediti kao objašnjenje distinktivne prirode svake od tih stvari. Za znanje o jednoj pojedinačnoj stvari nužno je otkriti šta čini njenu ousia, i makar distinktivno obeležje jedne stvari bilo opažljivo (kao, na primer, osobina koju Sokrat navodi kao distinktivnu za Sunce: da je ono najsjajnije nebesko telo, ili kod kola skup i raspored njihovih sastavnih delova), ključna razlika između znanja i opažanja je u tome što je shvatanje ousia nešto što se postiže samo misaonim putem. Opažanje nam otkriva svojstvo predmeta, ali nam ga ne otkriva kao *distinktivno* svojstvo datog predmeta, kao ono što čini određenu prirodu tog predmeta. Uviđanje distinktivnosti jednog svojstva podrazumeva nešto za šta je Sokrat već ranije utvrdio da nije dostupno opažanju, a što ubraja u svojstva opažljivih objekata: to je svojstvo različitosti (naspram istovetnosti).

---

<sup>2</sup>1 Ovakav red stvari prepoznatljiv je, recimo, kod Dekarta: jedan od uslova koje on povezuje sa znanjem jeste apsolutna izvesnost, izuzetost od svake moguće sumnje. Mođda je taj uslov isuviše jak da bi u bilo kom netrivijalnom i zanimljivom slučaju mogao biti zadovoljen, ali kada je jednom postavljen, onda bi u svakom konkretnom slučaju verovanje koje pretenduje na to da ima status znanja takav uslov moralo da zadovoljava.

<sup>3</sup>2 Platon, *Teetet*, 151e. Osnovna Sokratova argumentacija protiv teze da je znanje opažanje izložena je u odelcima od 184e8 do 185a7.

<sup>4</sup>1 *Ibid.*, 186e.

Naravno, ova interpretacija računa na jedno značenje termina *ousia*, značenje u kojem se pod “ousia” podrazumeva odrevena priroda jednog objekta.<sup>5</sup> O njoj Sokrat govori kod najrazličitijih vrsta objekata - poseduju je i čulni kvaliteti,<sup>6</sup> i moralni kvaliteti,<sup>7</sup> i relacije<sup>8</sup> - imajući na umu da bi njihovu *ousia* vredelo istražiti i saznati. Ono što ne bi imalo *ousia* u takvom smislu reči (na primer heraklitovski shvaćeni objekti ili moralni fenomeni kako ih shva-taju sofisti) ne bi ni moglo biti predmet saznanja.<sup>9</sup>

Jedan predmet, dakle, mogu opažati a da još uvek nemam odgovarajuće znanje o njemu. Teetet zato predlaže poboljšanje definicije znanja: možda možemo reći da je znanje pravo shvatanje, ili istinito verovanje (*Ἀληθὲν δόξα*).<sup>10</sup> Nakon preispitivanja Sokrat će i ovu definiciju odbaciti, ali opet valja zapaziti da kao što iz toga što (empirijsko) znanje o konkretnim pojedinačnim stvarima nije opaža- nje ne sledi da ono ne uključuje opažanje, tako ni iz toga što znanje nije isto što i istinito verovanje ne sledi da istinito verovanje nije nužan uslov znanja. U *Teetetu* Sokrat odbacuje samo tezu da je istinito verovanje *dovoljan* uslov za znanje, i nigde ne tvrdi da ono *nije nužan* uslov znanja. Naprotiv, u daljnjem toku dijaloga on polazi od pretpostavke da je to nužan uslov samim tim što pitanje o definiciji znanja formuliše u sledećem obliku: šta je još potrebno (osim istinitog verovanja) da bismo imali znanje?

I pre i posle već pominjanog Getijeovog teksta, tvrđenje da je istinito verovanje nedovoljno za znanje predstavlja u analizama pojma znanja jedno opšte mesto. Naravno, podrazumeva se da nije sporno da znanje zahteva istinitost i da obuhvata izvesno psihološko stanje subjekta kojem se znanje pripisuje. Istinitost znanju obezbevuje objektivni karakter, dok je predmet znanja subjektivno predstavljen u odgovarajućem psihološkom stanju, bilo da ovo stanje nazovemo mišljenjem, mnenjem ili verovanjem. Da bismo избегli eventualne nesporazume oko izbora jednog od tih izraza, a budući da Platon upotrebljava termin *dōlja*, ovde ćemo najčešće o tom stanju govoriti kao o *doksatičkom* stanju. Ono do čega nam je u saznanju stalo, gledano iz našeg, subjektivnog ugla, jeste da otkrijemo istinu, da utvrdimo šta objektivno jeste slučaj. Za znanje je zato potrebno da naša subjektivna predstava o nekom stanju stvari odgovara samom stanju stvari; drugim rečima, zahteva se tačnost naših mnenja ili verovanja. Ipak, to što neko ima istinito verovanje o nečemu još uvek ne znači da on ima i znanje - upravo je na to prvi ukazao Platon.

Svim analizama koje su imala za cilj da pokažu kako istinito verovanje nije dovoljno za znanje zajedničko je to što se oslanjaju na jedan reklo bi se opšte prihvaćen stav da, kada je znanje u pitanju, nije svejedno na koji način je subjekt došao do istinitog verovanja. Naime, može se dogoditi da neko zaista ima odreveno verovanje o nečemu, i da je njegovo verovanje istinito, ali da je istinitost tog verovanja nešto što je, gledano iz ugla njegove predstave ili koncepcije o svetu, sasvim slučajno, da on uopšte nije imao odgovarajuće svedočanstvo ili razlog na osnovu kojeg bi mogao da pretpostavi da je njegovo verovanje istinito. Na primer, iz meni sasvim nepoznatih razloga, ili možda pod uticajem neke uverljive naučno-fantastične priče, mogao bih da poverujem da u sazvežwu Alfa Kentauri ima života. {taviše, možda je moje verovanje istinito. Ipak, čak i ako bi ono bilo istinito, ne bismo rekli da ja *znam* da u sazvežwu Alfa Kentauri ima života, jer za to verovanje ne posedujem odgovarajuće svedočanstvo, odnosno, nemam nikakve razloge na osnovu kojih bih mogao da sudim da je

<sup>5</sup> Ovo napominjem zato što je teško utvrditi šta Platon zaista podrazumeva pod *ousia* jednog objekta. Za korisna razmatranja vid. Modrak, “Perception and Judgement in the *Theaetetus*”.

<sup>6</sup> Platon, *Teetet*, 186b6, 186c.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 186a10.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 186b7.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 182-183.

<sup>10</sup> Videti terminološku napomenu B. Bošnjaka u predgovoru *Teeteta*, fus. 2, str. xiv-xv.

istina da u sazvežvu Alfa Kentauri ima života. Ono bi, gledano iz moje kognitivne perspektive, bilo sasvim *slučajno* istinito.

Ovaj uslov (da istinitost verovanja koje je kandidat za znanje ne bi trebalo da bude slučajna) u savremenim analizama pojmova znanja i opravdanja dobija poseban značaj. Neke krupne razlike u koncepcijama znanja i opravdanja proistekle su iz različitog tumačenja okolnosti pod kojima ćemo govoriti o *slučajnoj* istinitosti verovanja. Tradicionalno shvatanje je da se radi o *epistemičkoj* modalnosti, da je u pitanju slučajnost gledano iz perspektive subjektivog shvatanja ili koncepcije sveta, iz ugla njegovih očekivanja u pogledu toga šta se u stvarnosti zaista dogodilo, dogawa se ili će se dogoditi. S druge strane, mnogi savremeni epistemolozi govore o toj slučajnosti u smislu *metafizičke* modalnosti, u smislu koji podrazumeva da se radi o nekakvoj objektivnoj slučajnosti naspram onome što je prirodno nužno; kada se u ovom smislu tvrdi da verovanje, da bi pretendovalo na znanje, ne sme biti slučajno istinito, onda se podrazumeva to da istinitost verovanja u datim okolnostima mora da bude osigurana nekakvom uzročnom ili nomološkom vezom izmewu verovanja i njegovog objekta, a ne svedočanstvom kojim subjekt raspolaže.<sup>11</sup> Očigledno je da se tu radi o dva nezavisna smisla. Nešto što nije slučajno u prvom, epistemičkom smislu, može biti slučajno u drugom, metafizičkom, i obrnuto. Za ilustraciju poslužiću se primerom iz praktičkog konteksta. Kada kažem da nisam slučajno prosuo kafu, onda bi to moglo imati smisao u kojem tvrdim da je taj moj postupak bio uzrokovan (i u tom smislu prirodno nužan) nekim prethodnim događajima ili uslovima. Mewutim, u isto vreme postoji i smisao u kojem se za njega može reći da je slučajan. To je smisao koji pojam slučajnosti dovodi u vezu sa mojim željama, namerama i pogledima na situaciju: “slučajno sam prosuo kafu” u tom smislu znači da nisam želeo ili da nisam imao nameru da to učinim. U toj situaciji svoj postupak mogu, dakle, da opišem i kao ne-slučajan i kao slučajan, samo zato što o slučajnosti govorim u dva različita smisla. Slično tome, istinitost nekog mog verovanja može biti objektivno nužna u datim okolnostima, recimo usled postojanja uzročne veze izmewu stanja stvari u čije postojanje verujem i mog verovanja o njemu koja istovremeno to verovanje čini istinitim, a da ja toga uopšte nisam svestan i da, gledano iz svog ugla, nemam nikakve razloge ili evidenciju da to verovanje smatram istinitim: istinitost tog verovanja tada u jednom smislu zaista nije slučajna, dok u drugom jeste slučajna. Od toga u kom smislu ćemo govoriti o slučajnoj ili ne-slučajnoj istinitosti jednog verovanja zavisiće, kao što ćemo kasnije videti, i naša koncepcija znanja i epistemičkog opravdanja.

Vratimo se sada dijalogu izmewu Sokrata i Teeteta. Sokrat na sledeći način kritikuje Teetetov predlog da se znanje definiše kao istinito verovanje.<sup>12</sup> Ne bez aluzije na sofistički stil filozofiranja, on podseća Teeteta da dobri govornici i advokati, zahvaljujući svojim retoričkim i ubewivačkim sposobnostima, često uspeavaju da druge navedu da poveruju u nešto što sami nisu prethodno prove-rili. Sokrat zatim navodi primer advokata koji uverljivom pričom o tome kako se neki zločin odigrao mogu da navedu sudiju da poveruje u njihovu priču. I pored toga što verovanje koje je sudija stekao pod utiskom sugestivne priče advokata može da se pokaže istinitim, Sokrat poriče da u datoj situaciji sudija *zna* kako se zločin odigrao i ko ga je počinio. Sokrat naravno s pravom pretpostavlja da ni sami advokati nisu bili svedoci zločina i da “ne mogu pouzdano dokazati istinu onoga što se zbilo”. Primer je još uverljiviji ako se naglasi ono što Sokrat takowe prećutno podrazumeva, da ni sami

---

<sup>11</sup> O ovim različitim tumačenjima izraza “slučajno istinito verovanje” biće više reči u sledećem poglavju. Konkretnije, nastojaću da pokažem kako je za analizu epistemičkog opravdanja relevantniji pojam slučajnosti koji je povezan sa subjektivom kognitivnom perspektivom i razlozima koje on ima u prilog istinitosti svog verovanja, nego pojam slučajnosti koji se temexi na prirodnim zakonima i uzročnim vezama. O razlici izmewu epistemičkih i metafizičkih modalnosti, videti: Kripke, S., *Naming and Necessity*, pp. 34-40.

<sup>12</sup> Platon, *Teetet*, 201b-c.

advokati ne veruju u priču koju izlažu, jer je priča izmišljena u interesu njihovog klijenta i sa ciljem da se sudija navede da poveruje u ono u šta bi oni želeli da on poveruje. Sticajem okolnosti, nepoznatih i advokatima i sudiji u opisanoj situaciji, izmišljena priča se u svojim osnovnim elementima pokazuje kao tačna. Sudija tako stiče istinito verovanje, ali ono, napominje Sokrat, još uvek ne predstavlja znanje o tome kako se odigrao zločin. Nedovoljnost istinitog verovanja za znanje u ovom slučaju pokazuje se u tome što ni sudija, kao ni advokati, nije u stanju da dokaže tačnost priče u koju je poverovao. Njegovo verovanje je istinito, ali pukim sticajem okolnosti; ono nije potkrepljeno odgovarajućim svedočanstvom ili razlozima koji bi dokazivali da je istinito, već je pre rezultat delovanja psiholoških faktora na koje su advokati računali izlažući svoju verziju događaja.

Naravno, posebno je pitanje šta Sokrat smatra odgovarajućim svedočanstvom ili razlozima koji bi, kada bi sudiji bili dostupni, otklonili slučajnost istinitosti verovanja. On ipak upućuje na jedan način na koji bi sudija stekao znanje - da je bio svedok zločina, on bi bio u odgovarajućem epistemičkom položaju koji bi mu omogućio da zna ko je počinio zločin, jer bi imao neposredno čulno svedočanstvo o tome. Svakako da bi bilo preterano očekivati od sudijá da uvek budu u takvom epistemičkom položaju, odnosno, bilo bi prestrogo reći da oni ne mogu znati ko je počinio zločin ukoliko sami nisu bili svedoci zločina.<sup>13</sup> Ali to pitanje i nije od neposrednog značaja. U ovom trenutku je mnogo važniji zaključak na koji Sokratov primer navodi: da za znanje nije dovoljno imati samo istinito verovanje.

Prvi od dva nesporna uslova za znanje, uslov istinitosti, nazvaću *aletičkim*, a drugi, uslov mnenja ili verovanja, nazvaću *doksatičkim uslovom*. Sokrat i Teetet dalje raspravljaju o tome mogu li se ova dva uslova dopuniti dodatnim uslovom (ili uslovima) neophodnim za znanje, tako da se na kraju ipak dobije potpuna definicija znanja. Teetet kao dodatni uslov predlaže *objašnjenje* (lògos) a nova definicija glasi da je znanje istinito verovanje potkrepljeno objašnjenjem. Ovakvu definiciju ne susrećemo po prvi put u *Teetetu*. NJu Platon ima u vidu i u jednom od svojih ranih dijaloga (*Teetet* spada u kasne), u *Menonu*. U *Menonu*, gde se izlaže shvatanje učenja (sticanja saznanja) kao oblika sećanja na ono što je ljudska duša imala prilike da sazna pre nego što je stupila u telesni svet, takowe je povučena razlika izmewu istinitog verovanja i znanja.<sup>14</sup> Pritom Platon, doduše, ne daje ekspl-citno odrewene standarde koji bi znanje razlikovali od istinitog verovanja, već se služi metaforama - poredi istinita verovanja sa statuama Dedala koje šetaju uokolo dok se ne pričvrste za tle, i tvrdi da su ona bezvredna sve dok se ne sputaju promišljanjem, sve dok ne postanu znanje.<sup>15</sup> Mewutim, promišljanje sputava istinito verovanje i pretvara ga u znanje tako što dolazi do definicije onoga što je predmet znanja, ili do, kako Sokrat kaže, aítias logismü. Sokratov pokušaj da u *Menonu* kroz dijalog sa robom ovoga dovede do "otkrića" (prisećanja) jednog primera geometrijskog znanja upućuje na zaključak da istinito verovanje postaje znanje onda kada je potkrepljeno odgovarajućim objašnjenjem, izlaganjem ili tumačenjem razloga.<sup>16</sup>

<sup>13</sup>1 Moglo bi se, naravno, reći da sudija ne može imati znanje ukoliko se oslanja na izjave očevidaca ili izveštaje veštaka, zato što bi ovi mogli biti nepouzdana. Ali, iz sličnih razloga ne bismo onda smeli da tvrdimo ni da sudija ima znanje onda kada je očevidac, zato što njegov vid može da nije bilo pouzdan u datim okolnostima. Ovde dileme, kao i inače u problematičnim skeptičkim situacijama, počivaju na tome da li za znanje zahtevamo apsolutnu izvesnost: ako je zahtevamo, onda sudiji i u prvom i u drugom slučaju moramo da poreknemo znanje; ako je ne zahtevamo, onda nema uverljivijih razloga zbog kojih bismo sudiji pripisali znanje samo u drugom slučaju, kada je bio svedok zločina.

<sup>14</sup>2 *Menon*, 85c7. Platon tu razliku pravi i u *Dravi*: "Sokrat: A zar nisi primetio da su sva mnenja koja se ne temexe na znanju bez vrednosti, i najboxa od njih su slepa. Zar misliš da se onaj ko pravilno nagawa istinu, ali to čini bez uma, razlikuje u nečem od slepca koji svojim putem ide dobro?" (506c).

<sup>15</sup>1 *Menon*, 97-98a.

<sup>16</sup>2 Upor. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 158.

Mnogi autori smatraju da Platon, uvodeći ovaj treći uslov za znanje i u *Menonu* i u *Teetetu*, ima u vidu *standardnu definiciju znanja*, u kojoj je znanje određeno kao istinito opravdano verovanje.<sup>17</sup> U razvijenom obliku, ova definicija tvrdi da bismo za neku osobu *S* mogli reći da *zna* da je iskaz *p* istinit jedino ukoliko su ispunjeni sledeći uslovi:

- (1) iskaz *p* jeste istinit;
- (2) *S* veruje da je iskaz *p* istinit;
- (3) *S* opravdano veruje da je iskaz *p* istinit.

Gledano ponaosob, ovi uslovi su nužni, dok bi zajedno trebalo da predstavljaju dovoljan uslov znanja. Platon je besumnije imao u vidu prva dva uslova - aletički i doksatički. Zaista, uslov (1) teško da bi bilo ko osporavao, i za njega bi se moglo reći da je, kada je reč o znanju, stipulativan.<sup>18</sup> Na drugoj strani, doksatički uslov takove izgleda kao minimalan - kada tvrdim da znam da je iskaz *p* istinit, onda podrazumevam bar to da *ja verujem* da je taj iskaz istinit, makar se pokazalo da on nije istinit i da sam ja ustvari pogrešno tvrdio da znam da je on istinit.<sup>19</sup>

Aletički i doksatički uslov izražavaju dva aspekta do kojih nam je posebno stalo kada govorimo o znanju: objektivni i subjektivni. Prvi aspekt se tiče činjenica ili stanja stvari, a drugi naših verovanja o stvarnosti. Za znanje se očito zahteva izvesna podudarnost ta dva aspekta, ali primer sudije u *Teetetu* pokazuje da znanje moramo nekako da razgraničimo od njihove *slučajne* podudarnosti. Znanje nije isto što i istinito verovanje, jer istinito verovanje može imati i onaj ko prosto nagawa pa pukim sticajem okolnosti u tom nagawanju ima uspeha. Zbog toga je u standardnoj definiciji uveden treći uslov, uslov *opravdanosti* verovanja, kojim se zahteva da je podudarnost uspostavljena saznavnom aktivnošću subjekta,

---

<sup>17</sup>3 Taj uvid pripisuju mu, na primer, Getije u navedenom članku, Armstrong (Armstrong, D., *Belief, Truth and Knowledge*, p. 137) i Jizolm (Chisholm, R., *Theory of Knowledge*, pp. 5-7).

<sup>18</sup>4 Posebno je pitanje koji pojam istine se tu podrazumeva. Ja ću slediti uobičajenu praksu u ovom kontekstu, odnosno prihvaćati realistički pojam istine. Anti-realizam istinu ne određuje kao pojam koji opisuje spoxašnju relaciju izmewu iskaza i stanja stvari, nego kao epistemički uslovxen pojam: istinitost jednog iskaza uvek je zavisna od evidencije, od uslova pod kojima se iskaz može tvrditi ili verifikovati. Realistički pojam istine nije prisutan samo u tradicionalnoj korespondentnoj teoriji istine koja istinu tumači kao ne-epistemičku relaciju (korespondencija odrevene vrste) izmewu naših verovanja (iskaza) i stanja stvari u svetu. I tzv. diskvotaciona teorija, koja pomoću tarskijevske sheme “‘s’ je istinito u *L* akko *p*” fiksira *ekstenziju* predikata istine za dati jezik, može se tumačiti kao realistička u minimalnom smislu. Prema realističkoj pretpostavci, istina zavisi od toga kakav je svet, a ne od toga šta mi o njemu mislimo, kako ga predstavxamo ili kakvu evidenciju imamo. Doduše, diskvotaciona teorija istine i nije *teorija* istine u pravom smislu reči, jer poriče da je to pojam koji označava neko svojstvo ili relaciju, čiju bi prirodu onda trebalo utvrditi.

Uobičajeni prigovor realističkoj koncepciji je da istina ne-epistemički shvaćena postaje nedostupna, i da to za posledicu ima skepticizam. Kada bi ovaj prigovor bio vaxan pogawao bi i korespondentnu i diskvotacionu teoriju. Ali, sporna je njegova vaxanost. Zašto bi realistička koncepcija vodila nužno skepticizmu? Skepticizam je epistemološka pozicija i za izvowenje zakxučka da je znanje nemoguće potrebno je realističkoj koncepciji istine, koja je neutralna u pogledu pitanja mogućnosti znanja, dodati neku epistemološku premisu; sam prigovor podrazumeva kartezijsku premisu da znanje zahteva apsolutnu izvesnost. (Cf., M. Williams, “Do We Epistemologists Need a Theory of Truth?”)

Jedino što prigovor pokazuje je da svako verovanje, ma koliko bilo opravdano, može da bude pogrešno. Dakle, sledi samo pogrešivost, ne i nemogućnost znanja. Za nas je baš taj momenat od značaja: uslov istinitosti i uslov opravdanosti su nezavisni tek ukoliko prihvatimo (bar minimalnu) realističku poziciju. Nezavisnost istine i opravdanja u saglasnosti je sa uobičajenom saznavnom praksom: često se dešava da imamo dobre razloge da nešto smatramo istinitim a da se poka\e da smo pogrešili.

<sup>19</sup>1 Bilo je pokušaja da se doksatički uslov formuliše u jačem obliku, da se umesto prostog verovanja ili mnenja zahteva *izvesnost*: subjekt bi morao da bude *potpuno siguran* da je iskaz *p* istinit. Sam po sebi, ovakav uslov ništa posebno ne menja, jer u ovom obliku on još uvek govori o subjektivnom, psihološkom stanju, tako da se ne iskxučuje mogućnost da je neko potpuno siguran u ono što tvrdi a da je to što tvrdi ipak pogrešno. Subjektivna izvesnost nije dovoxnna da bi se otklonilo ono što epistemologe obično podstiče na uvowenje ovakvog uslova, strah od skepticizma; taj nedostatak se onda pokušavao otkloniti zahtevom za nepogrešivošću bar u slučaju neke posebne klase verovanja. Ali, o tome će biti više reči u trećem poglavxu.

time što je subjekt stekao dobre razloge, ili svedočanstvo na osnovu kojeg veruje da je dati iskaz istinit. Ova racionalna aktivnost bi subjekta dovela u odgovarajući epistemički položaj iz kojeg bi s pravom mogao da tvrdi kako *zna* da je taj iskaz istinit. Sokratovo zapažanje da sudija u opisanom primeru ima samo istinito verovanje, ne i znanje, svodi se na to da sudija nije bio u odgovarajućem epistemičkom položaju koji bi mu omogućio da stekne znanje (kako Sokrat ističe, sudija nije bio očevidac zločina).

Ovde nemam nameru da se upuštam u nepreglednu diskusiju - podstaknutu Getijeovim napadom na standardnu definiciju znanja - o tome može li se standardna definicija poboljšati ili dopuniti tako da odoleva takozvanim getijeovskim protiv-primerima.<sup>20</sup> Sam Getije nije ni dovodio u pitanje nužnost navedenih uslova, nego samo to da li su oni dovoljni za znanje. NJegovi primeri se mogu tako shvatiti kao da ukazuju na potrebu za preciziranjem pre svega uslova (3), uslova opravdanosti verovanja. Moj cilj je da dowedem do jedne potpuniye analize epistemičkog opravdanja, ali eventualne rezultate te analize ne bi trebalo shvatiti kao dopunu standardne definicije znanja, zato što ne bih hteo unapred da isključim postojanje primera ili oblika znanja koji nisu obuhvaćeni ovom definicijom, tačnije, koji uopšte ne zahtevaju važenje uslova opravdanosti verovanja.<sup>21</sup>

Sam *uslov opravdanosti* je, za razliku od prva dva uslova, u standardnu definiciju uveden kao specifično *epistemički* uslov. Pomoću njega se u definiciju eksplicitno uvodi jedan epistemički termin kojim se kvalifikuje ili epistemički subjekt ili neko subjektivno doksatičko stanje. U raznim verzijama definicije taj se uslov raz-ličito formuliše, ali bez nema bitnih odstupanja od onoga što mu i daje epistemički karakter: verovanje kao subjektivno psihološko stanje stiče odgovarajući epistemički status i pretenduje na znanje tek onda kada je subjekt u stanju da navede svedočanstvo ili razloge zbog kojih je uveren u istinitost iskaza u koji veruje. O opravdanju svakako govorimo u raznim kontekstima, ali se epistemičko opravdanje od drugih vrsta opravdanja, kao što su praktičko ili moralno, razlikuje upravo po svojoj suštinskoj povezanosti sa *istinom* kao kao ciljem do kojeg nam je u saznavnom kontekstu stalo. Naš saznavni cilj je da dowedemo do istinitih verovanja i otklonimo pogrešna. Zbog toga i epistemički status verovanja mora da zavisi od njihovih izgleda na istinitost. Ako u saznavnom kontekstu verujem da je neki iskaz *p* istinit, onda se od mene očekuje da svoje verovanje opravdam ne pozivanjem na neke moralne principe ili neku praktičnu korist koja se od tog verovanja može imati, nego izlaganjem razloga ili pozivanjem na svedočanstvo koje ukazuje na istinitost iskaza *p*.

Kao primere različitih formulacija uslova opravdanosti mogu se navesti one koje je i Getije imao u vidu kada je kritikovao standardnu definiciju znanja. To su Čizolmova i Ejerova definicija. Pošto je za doksatički stav u uslovu (2) izabrao stav prihvatanja (za šta je, videćemo kasnije, imao razloga), Čizolm uslov opravdanosti navodi u obliku:

(3) *S* ima adekvatnu evidenciju za *p*;

<sup>20</sup>1 Da se podsetimo, Getije je konstruisao dva protivprimera sa cixem da poka\je da tri uslova iz standardne definicije, ako su i nu\na, ipak nisu dovozna za znanje. NJegove protivprimere neću prepričavati, samo bih ukaza na njihovu strukturu: *S* ima dobre razloge za verovanje *V'* na osnovu kojeg (deduktivnim putem) dolazi do verovanja *V''*; situacija je takva da se *V'* pokazuje la\nim a *V''* istinitim, pa iako *S* opravdano veruje *V''* i *V''* je istinito, ne bismo rekli da *S* ima znanje jer je, s obzirom na to da je *V''* temexio na pogrešnom *V'*, istinitost njegovog verovanja slučajna. Getije očitó pretpostavxa dva principa: (a) da je moguće imati opravdano a la\no verovanje, i (b) da se opravdanost prenosi deduktivnim zakxućivanjem (da podle\je takozvanom *principu zatvorenosti* implikacije ili dedukcije).

<sup>21</sup>2 Primeri takvog znanja najčešće se uzimaju iz \ivotinjskog sveta: pas “zna” da je njegov gospodar pred vratima, mačka “zna” da je u rupi miš. Ako se i slo\imo da \ivotinjama (bar nekim višim vrstama) mo\emo pripisati rudimentarna doksatička stanja, one prosto nisu u mogućnosti da ta svoja doksatička stanja opravdavaju. Ali, i za xude često govorimo da znaju i onda kada nisu u stanju da opravdaju svoja verovanja: u polo\aju smo da nepogrešivo idenfitikujemo neko poznato nam lice a da najčešće nismo u stanju da navedemo na osnovu čega i kako (neurofiziolozi nam ka\u da u mozgu postoji poseban centar zadu\en za prepozavanje xudskih lica).

i zatim ga definiše na sledeći način: za *S* bi bilo nerazložno da prihvati  $\neg p$ . Prikriven normativni karakter termina “adekvatno” i “ne-razložno” ispoljen je daljnjim razjašnjenjem uslova (3): iskaz *p* je takav da u datim okolnostima *više zaslužuje* da *S* veruje u njegovu istinitost nego u istinitost iskaza  $\neg p$  (u tom pogledu je *p* vredniji od  $\neg p$ ). *S* obzirom na evidenciju, prihvatanje iskaza *p* ili verovanje u njegovu istinitost zadobija odgovarajuću epistemičku vrednost.<sup>22</sup>

Čizolmova definicija se razlikuje od ranije navedene po tome što sadrži modalnost unetu izrazom “bi bilo”. U njoj zadovoljenost uslova opravdanosti ne implicira da je zadovoljen i doksatički uslov, pošto iz toga što bi za *S* bilo razložnije da prihvata *p* ne sledi da *S* zaista prihvata *p*. Nasuprot tome, u navedenom obliku standardne definicije uslov (3) implicira uslov (2): iz toga što *S* opravdano veruje da *p* sledi da *S* veruje da *p*.

Modalni momenat prisutan u Čizolmovo verziji definicije znanja uklapa se u opštiju Čizolmovu sklonost da epistemičke termine analizira po uzoru na etičke termine. Uslov (3) izražava vrednosnu procenu (odobranje ili neodobranje) nekog subjektovog doksatičkog stava, u ovom slučaju stava prihvatanja. Epistemičku procenu Čizolm neposredno poredi sa moralnom procenom (ispravnosti ili neispravnosti) postupaka. U tome se i krije razlog zbog kojeg je predmet procene doksatički stav prihvatanja a ne verovanje, jer je za verovanja, kao psihološka stanja koja su po svom poreklu i prirodi srodnija emocijama nego postupcima, sporno da su u subjektovoj moći; prihvatanje je, pak, u subjektovoj moći, zahvaljujući čemu može biti predmet procene u svetlu pitanja “Da li je *S* trebalo da prihvati *p*?” ili “Da li je za *S* bilo razložno da prihvati *p*?”. Ono što kod Čizolma ostaje nejasno jeste - opet po uzoru na moralni kontekst u kojem pravimo razliku izmewu vrednovanja moralnosti postupka i vrednovanja moralnosti osobe - da li on ima u vidu vrednosnu procenu jedino subjektovog doksatičkog stava ili i samog subjekta kao epistemički odgovorne osobe.

U većini verzija standardne definicije znanja predmet procene jeste subjektov doksatički stav, odnosno to da li je taj stav opravdan ili ne. Ukoliko Čizolm ima u vidu i vrednovanje osobe koja poseduje dati doksatički stav (za šta ima indicija, kada govori o intelektualnoj obavezi subjekta da *p* prihvati ako i samo ako je istinito), onda je njegova verzija definicije u tom pogledu slična Ejerovoj, u kojoj je uslov opravdanosti tako formulisan da je očigledno reč o vrednovanju osobe:

(3) *S* ima pravo da bude siguran da je iskaz *p* istinit.<sup>23</sup>

Ejerova formulacija je pod uticajem Ostinovih razmatranja o pojmu znanja i tome kako izraz “znam” upotrebljavamo u uobičajenim okolnostima. U skladu sa uslovom (3), mi vrednujemo subjektov epistemički položaj u datoj situaciji, procenjujemo da li bismo mu dali za pravo da tvrdi ono što tvrdi. Epistemički status (opravdanost) njegovog doksatičkog stava proističe iz izvesnih odlika njegove situacije i onoga što je on sproveo ili preduzeo u datim okolnostima da bi utvrdio istinitost svog tvrwenja, a što drugi od njega kao epistemički odgovorne osobe očekuju s obzirom na neke usvojene epistemičke standarde, procedure i zahteve. Zato je primarni predmet naše procene sam subjekt; njegov doksatički stav je sekundarni predmet procene. Ova razlika se može lepo ilustrovati na Platonovom pri-meru sudije: ako bismo procenjivali opravdanost sudijinog verovanja o tome ko je počinio zločin, kada je to verovanje rezultat ubedljive priče advokata, rekli bismo da, bez obzira što se priča pokazala tačnom, sudija *nema pravo* da bude siguran u to ko je počinio zločin, zato što nije preduzeo sve ono što bismo standardno smatrali potrebnim za utvrwivanje tačnosti advokatove priče; mewutim, priznali bismo mu to pravo dà je svoj sud zasnovao na iskazima pouzdanih svedoka, izveštajima veštaka, ili na svedočanstvu koje je neposredno stekao, jer su to neke - kako bi Ostin i Ejer rekli - usvojene i priznate procedure za utvrwivanje istine u takvim okolnostima. Neposredan predmet naše procene bi, u tim slučajevima, bio sudija kao

<sup>22</sup>1 Chisholm, R., *Perceiving: A Philosophical Study*, p. 16.

<sup>23</sup>1 Ayer, A. J., *The Problem of Knowledge*, p.33.

epistemički odgovoran subjekt koji bi morao da na izvesne standardno priznate načine utvrđuje istinu, a epistemički status njegovog doksatičkog stava bio bi izveden iz prve procene.

Izgleda da je prednost Ejerove definicije u tome što je uslov opravdanosti dovoljno široko shvaćen da nije neophodno imati jedinstvenu listu nužnih i dovoljnih uslova pod kojima neko ima pravo da u nešto bude siguran, listu koju bismo onda generalizovali za sve slučajeve u kojima procenjujemo da li je zadovoljen uslov opravdanosti. Do prava da budemo u nešto sigurni možemo u različitim okolnostima da dođemo na različite načine, važno je samo da smo sprovedli neke za dati tip okolnosti priznate i ustanovljene procedure dolaženja do istine i znanja. Time se sugerise da su u saznoj praksi manje-više ustanovljene izvesne procedure kojih se onda, u krugu onih koji u toj saznoj praksi učestvuju, moramo pridržavati kako bismo imali pravo da nešto tvrdimo. Sa variranjem konteksta složenost tih procedura, a sa njom i strogost zahteva koji se postavljaju, takove može da varira; na primer, u laičkom kontekstu procedure za utvrđivanje toga da li je neka tečnost voda različite su od onih procedura ustanovljenih u naučnom kontekstu, recimo u laboratorijskim uslovima.

Vratimo se sada pitanju da li je Platon imao u vidu standardnu definiciju znanja, odnosno da li u *Teetetu* (i ranije u *Menonu*) zahtev za objašnjenjem predstavlja treći standardni uslov, uslov opravdanosti verovanja. Na primeru porote je očito kakva je veza potrebna izmewu uslova opravdanosti i ostala dva uslova, aletičkog i doksatičkog. Opravdanje koje imamo za neko verovanje moralo bi da bude takvo da upućuje na istinitost tog verovanja; da li su razlozi na kojima temeljimo svoje verovanje bolji ili lošiji zavisiće od stepena u kojem oni upućuju na istinitost tog verovanja. Verovanje u istinitost jednog iskaza zasnovano je na dobrim razlozima, tj. opravdano je, onda kada je u svetlu tih razloga otklonjena slučajnost njegove istinitosti. Da je sudija zaista kojim slučajem bio očevidac zločina, on bi svoje verovanje o tome kako se zločin odigrao i ko ga je počinio temeljio na svedočanstvu svojih čula a ne na izmišljenoj priči advokata. Pošto su svedočanstva naših čula u normalnim okolnostima možda najbolji razlog na osnovu kojeg o toj vrsti stvari možemo nešto verovati (sa čim se i Sokrat slaže), za sudijino verovanje o tome ko je počinio zločin bi se tada moglo reći da je opravdano; ako je ono još i istinito, sudiji ćemo pripisati znanje. Prema standardnoj definiciji, to znanje bismo mu mogli pripisati zato što su zadovoljena sva tri uslova: on ima potreban doksatički stav prema datom iskazu, ima opravdanje za taj stav, i iskaz u koji veruje jeste istinit. Opravdanje je premostilo jaz izmewu subjektivnog i objektivnog momenta, izmewu doksatičkog stava i stvarnih činjenica, usled čega istinitost sudijinog verovanja, gledano iz njegove kognitivne perspektive, nije slučajna, tj. on do istine nije došao pukim (srećnim) nagavanjem.

Koji bi se razlozi mogli navesti protiv tvrđenja da je Platon imao u vidu standardnu definiciju znanja? Oni koji osporavaju takvu interpretaciju poslednje predložene definicije znanja u *Teetetu* najčešće ukazuju na to da Sokrat o znanju govori u smislu *znanja stvari* (*poznavanja osoba*), a ne u smislu *znanja iskaza* (*činjenica*). Mewutim, ovde bi valjalo biti oprezniji: Sokratovi primeri su zaista takvi da uključuju znanje u smislu znanja stvari (osoba), ali jednu grupu čine primeri u kojima je reč o znanju u smislu *poznavanje* (to je smisao u kojem Sokrat upotrebljava formulaciju “Znam Teeteta”<sup>24</sup>), dok drugu čine oni, za samog Sokrata možda zanimljiviji primeri u kojima je reč o znanju *šta neka stvar jeste* (takav je primer sa Hesiodovim kolima ili Suncem). Na drugoj strani, u standardnoj definiciji se radi o

<sup>24</sup> Za pojam znanja u ovom smislu koristan je Goldmanov tekst “Discrimination and Perceptual Belief” i osnovna ideja po kojoj *S* zna nekoga ako ima pouzdano vizuelno (ili neko drugo opažajno) sredstvo diskriminacije (znanje u smislu razaznavanja). Mehanistička teorija pamćenja koju Sokrat u jednom trenutku predlaže (kada govori o znacima sačuvanim u memoriji koji se upoređuju sa aktualnom percepcijom) mogla bi se, iako naivna, podvesti pod ovaj model (*Teetet*, 193c). Pogodan primer za ovaj tip znanja je upravo prepoznavanje lica.

pojmu *propozicionalnog znanja*, znanja čiji sadržaj se može izraziti odgovarajućim iskazom kojim se tvrdi izvesna činjenica (da nešto jeste ili nije slučaj): znam da je predamnom knjiga, ili: znam da sam diplomirao filozofiju 1982. godine.<sup>25</sup> U anvedenoj primedbi se tvrdi da su Platona zanimala pitanja tipa “{ta *H* jeste?” (šta je dobro, pravednost, i sl.), i da je on pod znanjem u pravom smislu reči podrazumevao znanje šta *H* jeste, što bi trebalo da potvrdi da je on davao nesumnjivi primat *definiciji* kao osnovnom sredstvu koje nam objašnjava ili izlaže šta neka stvar jeste. Prema tom tumačenju,<sup>26</sup> treći uslov koji Platon dodaje istinitom verovanju (objašnjenje) svodi se na to da neka osoba *S*, da bi imala znanje o predmetu *H*, mora da raspolaže *objašnjenjem* zašto je predmet *H* takav kakav je; tu se nigde ne spominje *opravdavanje* verovanja da je predmet *H* takav.

Ipak, čini se da ova primedba nije presudna za poricanje da Platon ima u vidu jednu moguću verziju standardne definicije znanja. Ponuveno tumačenje delimično previwa razliku izmewu materijalnog i formalnog načina govora, izmewu govora o stvarima i govora o iskazima kojima se o stvarima nešto tvrdi. Onome što je na materijalnom planu objašnjenje ili definicija stvari, na formalnom planu odgovaraju iskazi iz kojih se sastoji objašnjenje ili definicija. Kada kažem da znam da je neka stvar to-i-to, tome odgovara iskaz “Ta stvar je to-i-to” u čiju istinitost verujem. Zbog toga je znanje stvari u smislu znanja definicije na kraju krajeva samo jedan oblik propozicionalnog znanja.<sup>27</sup> Gledano iz epistemološkog ugla, nije ni čudno što se standardna definicija bavi prvenstveno propozicionalnim znanjem. Pošto aletički uslov sa znanjem povezuje istinitost, a istinitost je svojstvo iskaza koji odgovaraju ili ne odgovaraju činjenicama (za stvar ili osobu koju poznajem besmisleno je reći da je istinita ili lažna), sadržaji znanja predstavljenog standardnom definicijom moraju biti iskazi. Znanje u smislu poznavanja stvari (osoba) očito nije obuhvaćeno standardnom definicijom. Ali, za znanje u smislu znanja šta jedna stvar jeste (znanje definicije) to nije tako očigledno. Definicija pokazuje šta neka stvar jeste, i na materijalnom planu ona tvrdi nešto o predmetu znanja (objektu). Mewutim, to što je naizgled znanje stvari jednostavno se može prevesti u formalni oblik govora, što za rezultat ima znanje iskaza: znam (verujem) da je istinit iskaz “*H* je takvo-i- takvo”. U tom slučaju, s obzirom na primat koji Platon daje definiciji kao metodu, opravdano verovanje o *H* imamo onda kada smo u stanju da objasnimo prirodu *H*-a, da izložimo ono što Platon naziva *ousia H*-a. Dodavanjem takvog objašnjenja mi opravdavamo svoje verovanje o *H*. Ako je pridodato objašnjenje tačno i ako je naše verovanje istinito onda možemo reći da znamo *H*. Sokratov primer je da neko može reći da zna da je nebesko telo koje sada posmatra Sunce onda kada može da navede adekvatno objašnjenje otkriva distinktivno svojstvo Sunca (da je ono najsjajnije nebesko telo). U takvim okolnostima, ta bi osoba mogla da kaže: “Znam *šta je* Sunce, ono je najsjajnije nebesko telo, i ovo nebesko telo koje sada vidim ima to svojstvo; dakle, znam da je ono Sunce”.

Kao što nam je poznato, Platon će u *Teetetu* na kraju odbaciti i ovu definiciju znanja. Ali, on će je odbaciti ne zato što bi objašnjenje bilo nešto što se ne bi moglo smatrati davanjem opravdanja (razloga) za odreweno verovanje (da *H* jeste takvo-i-takvo), nego iz formalnih razloga. Naime, Sokrat prigovara da je poslednja ponuwena definicija i u svom najdorawenijem obliku neprihvatljiva zato što je cirkularna - znanje predmeta se definiše pozivanjem na znanje odgovarajućeg objašnjenja. Ipak, pre nego što se time pozabavim,

<sup>25</sup> Osim u ovim značenjima, pojam znanja se ponekad koristi i u smislu u kojem podrazumevamo izvesnu *veštinu*: iako one nisu ispravne, često susrećemo formulacije “On zna da svira klavir”.

<sup>26</sup> Zastupa ga Burnyeat, “Aristotle on Understanding Knowledge”.

<sup>27</sup> Posebno je pitanje da li su i druge vrste znanja svodxive na propozicionalno znanje. “Znam da je ovo Teetet” svakako predstavxa propozicionalno znanje, ali za “Znam Teeteta” to nije tako očigledno. Ipak, mo\da “Znam Teeteta” ima smisao “Znam (umem) da raspoznajem Teeteta”, dakle potpada pod znanje kao oblik veštine ili umeća.

podsetiću na još jedno moguće obrazloženje stava da Platon nije imao u vidu standardnu definiciju znanja.<sup>28</sup>

U njemu se ističe da Platon, kada govori o istinitom verovanju potkrepljenom objašnjenjem (na primer u *Menonu*), uopšte ne pruža *definiciju* znanja, zato što su izloženi uslovi samo dovoljni, ne i nužni za znanje. Ovo tumačenje deluje sasvim uverljivo kada se uzme u obzir Platonova epistemologija u celini, posebno njegovi epistemološki stavovi u *Državi*. Izgleda da Platon u *Menonu*, saglasno tezi da je znanje sećanje, u istinitom verovanju kojem bi trebalo pridodati objašnjenje nalazi prosto jedan od vidova ispoljavanja znanja. Dijalog koji Sokrat vodi sa robom upravo ima tu funkciju, da roba - kao preko nekakvih sazajnih lestvica na kojima se prolazi kroz razne sazajne stadijume - dovede do kognitivnog stanje koje Platon opisuje kao znanje. Samim tim što je istinito verovanje praćeno objašnjenjem samo jedan oblik manifestacije znanja, Platon je ostavio mogućnost da se znanje sastoji i u nećem drugom, da se stiće na neki drugi naćin. Ako bi ovo tumaćenje bilo ispravno, sledilo bi da je istinito verovanje praćeno objašnjenjem - za razliku od istinitog opravdanog verovanja u standardnoj definiciji - kod Platona samo dovoljan, ne i nužan uslov za znanje.

Neosporno je da ovo tumaćenje ima jaku podršku u nekim drugim Platonovim dijalozima, pre svega u *Državi*. Kada u *Državi* (knj. V-VII) ukazuje na znaćaj koji *forme* igraju u znanju - posebno kada u V knjizi pravi razliku izmewu verovanja (dòlja) i znanja (êpistámh) - Platon onda posebno naglašava da svako znanje bar delimićno mora da ukljućuje znanje formi. Ni državni poglavari u tome nisu izuzetak - da bi vladar države znao šta je dobro, on mora da zna formu Dobra. Znanje formi Platon opisuje kao *kontemplaciju*, kao oblik saznanja koji nije niti ćulan niti ima argumentativnu strukturu. Takvo znanje oćigledno ne zahteva istinito verovanje potkrepljeno objašnjenjem; verovanja se, rekao bi u tom kontekstu Platon, tiću samo ćulnog sveta.

Nzjćešće se ovi Platonovi stavovi dovode u vezu sa ućenjem o *dva sveta*, ćulnom i noumenalnom. Ona su epistemološki potpuno odvojena: o prvom bismo mogli da imamo samo verovanja, ne i znanje, dok bismo o drugom mogli da imamo samo znanje, ne i verovanja. Ipak, izgleda da je tako radikalno odvajanje ova dva sveta u neskladu sa onim što Platon govori o znanju u *Menonu*, a posebno sa ćinjenicom da u *Teetetu* Sokrat ne poriće da imamo izvesna znanja o stvarima koje pripadaju ćulnom svetu (na primer, za sebe samog tvrdi da zna Teeteta, dok za sudiju tvrdi da bi znao ko je poćinio zloćin da je bio oćevidac). Moćda ipak postoji naćin da se ti Platonovi stavovi o znanju pomire. Platon tvrdi (u *Državi*) da svako znanje mora da ukljući znanje formi, ali ne poriće da je znanje koje kontemplativnim putem moćemo steći o formama primenljivo i na svet ćulnih stvari u kojima, konaćno, forme participiraju. Platonov zahtev je razumljiv - svako znanje zahteva objašnjenje, a objašnjenje u smislu navowenja razloga mora na kraju da se pozove na izvesne forme.<sup>29</sup> Odredba (empirijskog) znanja kao istinitog verovanja praćenog objašnjenjem mogla bi se tako dovesti u vezu sa zahtevom da znanje ukljućuje znanje formi: zadovoljavajuće objašnjenje mora u krajnjoj liniji da se poziva na forme. Ono što preostaje jeste razlika izmewu empirijskog znanja i znanja o formama, izmewu naćina na koji sazajemo istine o ćulnom svetu i naćina na koji sazajemo forme. Za Platona su to dve različite vrste znanja, pri ćemu druga ima prioritet. U *Menonu*, gde govori o karakteru koji naće znanje ima unutar ćulnog sveta, on opisuje samo ono znanje koje je manifestovano u vidu istinitog verovanja praćenog objašnjenjem. Ali, pošto je svako znanje u ovom ćulnom svetu sećanje, postavlja se pitanje statusa onog znanja koje smo stekli pre nego što smo dospeli u ćulni svet, a koje je sadržaj naćeg sadašnjeg sećanja. Tu iskrsava opasnost od beskonaćnog regresa koju Platon izbegava na jednostavan naćin: izvorno stećeno znanje jeste po svom karakteru

<sup>28</sup> Vid., Shope, R., *The Analysis of Knowing*, pp. 12-3.

<sup>29</sup> U *Fedonu*, 96ff, Platon tvrdi da se svi aítias odnose na forme.

kontemplativno, pri čemu je kontemplacija formi oblik neposrednog znanja, neposredan uvid koji obezbewuje istinito znanje formi.<sup>30</sup>

Ostavimo sada po strani detalje Platonovog shvatanja znanja u *Menonu* i *Državi* i vratimo se pitanju da li je u *Teetet*u, pri kraju dijaloga, reč o standardnoj definiciji znanja. Teetetov predlog je da se kao treći uslov za znanje - uz aletički i doksatički - doda još i zahtev za adekvatnim objašnjenjem (lògos). Utisak je da se Teetetov predlog zaista može shvatiti kao predlog definicije znanja koja je veoma nalik standardnoj, tačnije, koja bi se mogla podvesti pod ovu ukoliko davanje zadovoljavajućeg objašnjenja interpretiramo kao jedan od načina na koji se može zadovoljiti uslov opravdanosti verovanja. Naravno, ostaje pitanje opštosti ove definicije, odnosno da li ona važi za sve vrste znanja koje je Platon inače imao u vidu (reklo bi se da ne važi za znanje formi, onakvo kakvim ga je zamišljao Platon). Ali, ona bi svakako trebalo da bude primenljiva na *empirijsko* znanje koje ima oblik znanja o tome šta neka stvar jeste.

*Teetet* spada u one Platonove dijaloge koji se završavaju negativnim zaključkom, *aporijom*. Većina Platonovih dijaloga završava se na taj način, s obzirom da je Sokratov metodološki cilj bio da sagovornicima na kraju pokaže kako oni ne znaju ono za šta su na početku verovali da znaju. Sa kakvom aporijom Sokrat suočava Teeteta u njihovom traganju za zadovoljavajućom definicijom znanja?

Sokrat prvo postavlja pitanje šta se podrazumeva pod objašnjenje-njem, dajući zatim tri moguća odgovora:

- (1) objašnjenje predstavlja verbalno izražavanje suda (verovanja);<sup>31</sup>
- (2) objašnjenje predstavlja analizu i nabranjanje sastavnih delova predmeta;<sup>32</sup>
- (3) objašnjenje se sastoji u navowenju nekog distinktivnog obeležja predmeta.<sup>33</sup>

Odgovor (1) biva odmah odbačen pošto svako ko raspolaže govornom sposobnošću može bilo koje svoje istinito verovanje da verbalno izrazi; ovako shvaćeno objašnjenje ne bi moglo da uspostavi razliku izmewu slučajno tačnog verovanja i znanja. Sokrat nije zadovoljan ni odgovorom (2). Objašnjenje koje bi se sastojalo u opisu i nabranjanju elemenata jednog predmeta takowe ne može da uspostavi razliku izmewu slučajno tačnog verovanja i znanja, jer, na primer, za dete koje je, naučivši slova ali ne i da čita reči, u stanju da nabroji elemente imena "Teetet" ipak ne bismo rekli da zna ime "Teetet" - u nekoj prilici ono bi moglo tačno da napiše ime, a da nema znanje koje bi mu omogućilo da to postigne u većini slučajeva. (Slična ideja se javlja u *Menonu*: ukoliko dokaz nije razumeo tako što je uvideo da zaključak nužno sledi iz premisa, rob koji je u stanju da prosto ponovi dokaz ima samo istinito verovanje.<sup>34</sup>)

Najviše pažnje poklonjeno je trećem tumačenju objašnjenja, po kojem objasniti neku stvar znači "navesti neki znak po kojem se upitano od svega razlikuje".<sup>35</sup> Sokrat navodi već pominjan primer (budimo blagonakloni prema njegovom geocentrizmu): neko ima znanje o Suncu ukoliko potvrwuje da je ono najsjajnije od nebeskih tela koja kruže oko Zemlje. Drugi primer koji u istom kontekstu koristi počiva na znanju u smislu poznavanja: kada mogu reći da znam Teeteta? Da bih izbegao nedoumice oko toga da li je, uopšteno govoreći, znanje u smislu poznavanja stvari svodljivo na propozicionalno znanje, interpretiraću ovaj primer tako

<sup>30</sup>1 Ovo Platonovo izbegavanje regresa ima sličnosti sa jednom od najzastupjenijih koncepcija epistemičkog opravdanja kojom ćemo se baviti u četvrtom poglavju, sa *teorijom o bazičnim verovanjima*. Platona obično i svrstavaju mewu braniocce ovakve teorije. Ipak, ima interpretacija po kojima je Platon u celini gledano zastupao suprotnu, koherentističku epistemologiju. Vid., Fine, G., "Knowledge and Belief in *Republic* V-VII", pp. 110-11.

<sup>31</sup>2 Platon, *Teetet*, 206d.

<sup>32</sup>1 *Ibid.*, 207a.

<sup>33</sup>2 *Ibid.*, 208c.

<sup>34</sup>3 Cf., Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge*, pp. 157-8.

<sup>35</sup>4 Platon, *Teetet.*, 208c.

da predstavlja slučaj propozicionalnog znanja. Kada neko tvrdi “Znam da je ovo Teetet”, šta se tačno zahteva uslovom da svoje istinito verovanje o Teetetu potkrepi objašnjenjem u vidu navođenja Teetetovog distinktivnog obeležja? Zahtev bi se, kako primećuje Sokrat, mogao protumačiti u blažem i jačem obliku: ili bi se moglo reći da ta osoba mora da ima istinito verovanje o Teetetovom distinktivnom obeležju, ili bi se moglo zahtevati znanje tog distinktivnog obeležja. Prvo tumačenje ne donosi nikakav napredak, pošto samo istinito verovanje o Teetetu uključuje i istinito verovanje o onome po čemu se Teetet razlikuje od drugih ljudi (“tuponos, izbuljenih očiju i sl.”). Ako već istinito verovanje o Teetetu sadrži i pomišljanje onoga što Teeteta razlikuje od drugih ljudi, zahtev da se tom istinitom verovanju doda objašnjenje u smislu istinitog pomišljanja te razlike postaje besmislen.<sup>36</sup> Drugo tumačenje donosi jači zahtev: “dodati objašnjenje znači spoznati, a ne samo misliti razliku”.<sup>37</sup> Prema ovom zahtevu, da bi neko znao da je pred njim Teetet potrebno je da, osim što tačno veruje da je pred njim Teetet, *zna* koje je distinktivno obeležje Teeteta. Aporija je u tome što je, kako zaključuje Sokrat, ova poslednja od predloženih definicija znanja *cirkularna*, pošto proizilazi da je znanje “pravo shvaćanje spojeno sa znanjem razlike”.<sup>38</sup> I poslednji Teetetov pokušaj da pronave adekvatnu definiciju znanja završava se tako, prema Sokratovom mišljenju, neuspelom.

Može li se nekako izaći na kraj sa ovom aporijom? Sa ovako formulisanom aporijom to je moguće, ali ne bez - kao što će se pokazati - nekih novih aporija.

Jedan način da se izbegne neposredna cirkularnost na koju ukazuje Sokrat bio bi da se - u eksplikaciji objašnjenja kao trećeg uslova - u definiensu umesto termina “znanje” upotrebi neki drugi epistemički termin. Najprihvatljiviji bi svakako bio onaj koji se susreće u standardnoj definiciji znanja: “opravdanje”. U tom smislu, dodavanje objašnjenja istinitom verovanju da je pred nama Teetet predstavljalo bi pružanje opravdanja za to verovanje, razloga zbog kojeg smatramo da je pred nama Teetet. Mogli bismo, na primer, reći da verujemo da je pred nama Teetet zato što znamo one osobine koje su karakteristične za Teeteta i po kojima ga možemo prepoznati, i da nam to znanje pruža dobar razlog da verujemo da je sada pred nama upravo Teetet; ukoliko je uz to naše verovanje i istinito, onda znamo da je pred nama Teetet.

Ali - neko bi mogao u sokratovskom maniru da primeti - nismo li time samo prikrili cirkularnost koju je Sokrat uočio u Teetetovom poslednjem predlogu? Nismo li time što smo umesto znanja u trećem uslovu upotrebili pojam opravdanja samo odložili neminovno suočavanje sa cirkularnim određenjem znanja, budući da smo u eksplikaciji opravdanja za naše verovanje da je pred nama Teetet ponovo morali da upotrebimo pojam znanja, pozivajući se na znanje onih osobina koje su distinktivne za Teetete i koje nam omogućuju da prepoznamo Teeteta?

I pored utiska da nismo izbegli zamku cirkularnosti, uvowenje pojma opravdanja ima izvesne prednosti. Pre svega, nije unapred si-gurno da svako verovanje svoju opravdanost *uvek* mora da stiče iz nekog drugog znanja, odnosno, da se opravdanje nikako ne može definisati bez pozivanja na pojam znanja. Možda je moguće izdvojiti klasu verovanja koja su (u odgovarajućim okolnostima) intrinzično opravdana ili su opravdana zahvaljujući nekim nedoksatičkim stanjima; ako takvih verovanja ima, onda bi ona, kada su istinita, predstavljala slučajeve znanja. Ili se možda pojam opravdanja može definisati isključivo pomoću ne-epistemičkih termina (verovanja, uzročnosti, pouzdanih kognitivnih procesa i sl.), kao što smatraju mnogi savremeni epistemolozi. U svakom slučaju, uvowenjem pojma opravdanja otvoreno je nekoliko mogućnosti da se izbegne cirkularnost na koju ukazuje Sokrat.

<sup>36</sup>1 “O čemu već imamo pravo shvaćanje čime se razlikuje od ostaloga, traži da mi o tome dodamo pravo shvaćanje čime se nešto razlikuje od ostalih stvari” (*Ibid.*, 209d).

<sup>37</sup>2 *Ibid.*, 209e.

<sup>38</sup>3 *Ibid.*, 210e.

Prva prednost izmenjene definicije je, dakle, u tome što nas ne obavezuje unapred na odredeni ili jedinstveno važeći model epistemičkog opravdanja, pa tako ni na specifikaciju trećeg uslova koja bi definiciju činila neizbežno cirkularnom. I druga, možda još značajnija prednost, jeste u tome što pojam opravdanja, pogotovu u svom glagolskom obliku “opravdavati” ukazuje na jedan dijahronički i dinamički aspekt koji izmiče Teetetovoj poslednjoj, sinhronički i statički interpretiranoj definiciji. Sokrat se bavi apstraktnim pitanjem “{ta je znanje?” i pokušaj da se pronave jedinstvena lista nužnih i dovoljnih uslova za znanje zanemaruje izvesne važne aspekte stvarnih okolnosti u kojima stičemo verovanja za koja mislimo da predstavljaju znanje. U takvim okolnostima uvek je reč o jednoj manje-više složenoj aktivnosti u kojoj smo, da bismo tvrdili da nešto znamo, prethodno preduzeli izvesne korake kako bismo dospeli u položaj da se uverimo u istinitost našeg verovanja. Ovi koraci obuhvataju odredene postupke, primenu određenih procedura ili sprovođenje određenih tehnika, koje su nam dostupne u datim okolnostima i za koje se smatra da su u znatnoj meri pouzdane. Takve procedure i tehnike su raznovrsne i koju ćemo od njih primeniti zavisice od kontekstualnih faktora i od sadržaja našeg verovanja: kada je reč o tome znamo li da je osoba koja je pred nama Teetet, uložićemo napor da se prisetimo njegovog karakterističnog lika, pažljivo ćemo ga osmotriti, ili ćemo na osnovu njegovog izgleda, govora i sl., zaključiti (primenom induktivne procedure) da je to Teetet. U svakom slučaju, kada tvrdimo da nešto znamo od nas se očekuje da budemo spremni i da potkrepimo naše tvrdnje, da opravdamo našu pretenziju na znanje, ali nije izvesno da to uvek i u svim kontekstima moramo da činimo na jedinstven način, primenom jednog jedinog modela. Ja ću se u ovom radu zalagati za jednu fleksibilniju koncepciju, imajući u vidu činjenicu da to koju bi proceduru ili tehniku valjalo primeniti zavisi pre svega od okolnosti u kojima se nalazimo, od našeg epistemičkog položaja i od toga šta možemo da preduzmemo kako bismo utvrdili da li je naše verovanje istinito. S obzirom na tu činjenicu, pokazaće se da se procedure i tehnike koje koristimo za opravdavanje naših verovanja ne mogu svesti na jedan jedinstven model, i da je jedna od najčešćih grešaka epistemologa bila u tome što su podrazumevali da je takvo svowenje moguće sprovesti.<sup>39</sup>

Izlaganje opravdanja za neko verovanje predstavlja, mogli bismo reći, racionalnu rekonstrukciju aktivnosti sticanja znanja (kada opisujemo razloge koji *opravdavaju* verovanje do kojeg smo došli), ili opis puta kojim smo stvarno došli do znanja (kada tvrdimo i to da smo do tog verovanja došli upravo *na osnovu* navedenih razloga).<sup>40</sup> U oba slučaja dinamički

<sup>39</sup>1 Obično je davan primat takozvanom *inferencijalnom* modelu, prema kojem razlozi opravdavaju verovanje onda kada se njihov sadržaj može izraziti premisama iz kojih se sadržaj verovanja može induktivno ili deduktivno izvesti. Ali, kao što u jednom svom primeru kaže Ostin (Austin, J. L., *Sense and Sensibilia*, pp. 114-5), kada pri dnevnom svetlu i širom otvorenih očiju na nekoliko koraka ispred sebe vidim svinju, teško da postoji prihvativi smisao u kojem ću za svoje verovanje da je to svinja navesti razloge u vidu premisa iz kojih izvodim zaključak da je to svinja; svoje verovanje da je to svinja opravdavaću time što *vidim* da je to svinja, pri čemu je vidjenje rezultat jedne moje opasne aktivnosti sprovedene u epistemološki povoljnim uslovima. Ali, to ne znači da do istog verovanja ne mogu doći i u drugačijim okolnostima u kojima bih za njega mogao da ponudim samo neko inferencijalno opravdanje - to bi bio slučaj da je predamnom obor iz kojeg čujem zvuke, iz kojeg dopiru mirisi karakteristični za tu životinju, i na kojem čak piše “obor za svinje”, na osnovu čega bih mogao da zaključim da je unutra svinja.

<sup>40</sup>2 Koristim izraz “racionalna rekonstrukcija” zato što se stvarni put kojim smo došli do određenog verovanja ne mora poklapati sa sticanjem verovanja na osnovu razloga. Mogao sam iz daleka da opazim osobu koja se približava i da prosto poverujem (nagawajuću) da je to Teetet. Moje verovanje se može pokazati tačnim, ali ne bih rekao da sam znao da je to Teetet osim u smislu u kojem elim da kažem da sada, kada je Teetet sasvim blizu, vidim da postoje razlozi pomoću kojih mogu da opravdam svoje verovanje da je to Teetet. U prvom slučaju stvarni nastanak verovanja ne odgovara onom putu kojim bismo do njega došli kao epistemički racionalni subjekti, procenjujući evidenciju ili razloge i izvodeći zaključak koji se na toj evidenciji ili tim razlozima zasniva. U drugom slučaju, stvarni nastanak verovanja poklapa se sa epistemički racionalnim obrazovanjem verovanja. Neki autori uvode terminološku distinkciju za opisivanje ova dva načina dolaska do opravdanog verovanja: u slučaju kada za verovanje postoji evidencija, ali smo do njega

momenat i dijahronička dimenzija ogledaju se u tome što svoje *sadašnje* istinito verovanje da je pred nama Teetet opravdavamo pozivajući se na sve ono što smo preduzeli kako bismo se uverili da je to Teetet a ne neko drugi, pa je razumljivo što ćemo se pozvati i na *prethodno* (prethodno *stečeno*) znanje o Teetetovim distinktivnim osobinama. Uobičajena epistemološka praksa je da se pri sticanju novih znanja oslanjamo na prethodno stečena znanja; kada ne bi bilo tako, teško da bismo u saznanju daleko odmakli. Na pitanje “Kako znate da je to Teetet?” odgovorićemo (i u tom odgovoru biće sadržano opravdanje koje iznosimo za svoje verovanje da je to Teetet) da znamo da Teetet ima karakterističan zatupast nos, izbuljene oči i dr., pa pošto vidimo da osoba koja je pred nama ima ta karakteristična obeležja, verujemo da je to Teetet. Naravno, može se dogoditi da ipak grešimo, da je pred nama Teetetov brat blizanac za kojeg nismo ni znali da ga Teetet ima, ili da je pred nama robot verno prerušen tako da izgleda gotovo isto kao i Teetet, itd. Sve je to moguće, ali dokle god nije stvarno, moguće je *samo moguće*. Upravo se zato uslov opravdanosti verovanja standardno predstavlja kao nezavisan od aletičkog uslova: iz toga što imamo opravdanje da nešto verujemo ne sledi da je naše verovanje istinito. Za znanje je, osim opravdanosti verovanja, neophodna još i njegova istinitost. Epistemička uloga opravdanja jeste samo da upućuje na istinitost verovanja, da u datim okolnostima značajno uveća njegovu verovatnoću i da u našim očima otkloni slučajnost njegove istinitosti; ono ne mora da ga *nužno* čini istinitim.<sup>41</sup>

Ako imamo u vidu da opravdanje predstavlja jednu vrstu aktivnosti, pa povučemo razliku izmewu prethodno stečenog znanja i znanja za čiji status se sada pitamo, moći ćemo da otklonimo cirkularnost iz de-finicije znanja kao istinitog verovanja praćenog znanjem distinktivnog obeležja, pošto se na levoj i desnoj strani definicije *ne nalaze isti slučajevi* znanja. Propozicionalni sadržaj znanja na koje primenjujemo definiciju uvek bi se razlikovao od propozicionalnog sadržaja znanja na koje smo se pozvali u definiensu. Ipak, sa nestankom cirkularnosti nisu iščezli svi problemi. Najteži tek predstoje. To su *regres u opravdavanju* i *internalistički regres*. Konceptija znanja koju nalazimo u završnim odeljcima Teeteta, i uz poboljšanja koja sam pokušao da unesem, dovodi nas do ta dva *supstantivna* problema u vezi sa prirodom epistemičkog opravdanja; njima ću se uglavnom baviti u narednim poglavljima.

Mislim da je iz dosadašnjeg izlaganja Platonovog pokušaja da dowe do prihvatljive definicije znanja očigledno da Platon, govoreći o znanju, podrazumeva da je osoba koja tvrdi da nešto zna *u stanju* da za svoje tvrwenja da zna izloži potrebno opravdanje (u vidu objašnjenja ili navowenja distinktivne prirode predmeta znanja). Predstavljeno u formi standardne definicije znanja kao istinitog opravdanog verovanja, od subjekta se zahteva da izloži opravdanje za svoje verovanje kojem pridaje status znanja. Izlaganje opravdanja pritom najčešće ima oblik navowenja razloga koji u datim okolnostima potkrepljuju verovanje tako što uvećavaju njegove izgleda na istinitost. Ali, ono na čemu se posebno insistira jeste zahtev da subjekt *zna* razloge koji opravdavaju njegovo verovanje i da *zna* da ti razlozi zaista opravdavaju to verovanje. To se očigledno vidi iz Sokratovih formulacija pri kraju njegovog razgovora sa Teetetom, gde se pretpostavlja da je za znanje odrewenog predmeta neophodno da subjekt *zna* adekvatno objašnjenje (distinktivno obeležje) tog predmeta. Nije dovoljno da subjekt ima samo istinito verovanje o tom objašnjenju, ili da je u stanju samo da ga verbalno izloži, nego on mora znati da to objašnjenje konstituše opravdanje za njegovo verovanje. Slična ideja se ponovo može naći u *Menonu* - to što rob ima tačno verovanje o jednom geomet-rijskom pitanju i što je u stanju da reprodukuje dokaz na koji ga Sokrat navodi još

---

došli nezavisno od te evidencije, govori se o *propozicionalnom opravdanju*, dok se u situaciji u kojoj smo do verovanja došli na osnovu te evidencije govori o *doksatičkom opravdanju*. (Cf., Firth, R., “Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts?”, pp. 217-8.)

<sup>41</sup> Mnogi epistemolozi su uvereni da postoje verovanja kojima njihova opravdanost garantuje istinitost. Vekovni san epistemologa, najizraeniji kod Dekarta, bio je nalaenje nepogrešivih ili apsolutno izvesnih verovanja. To je ipak ostao samo san; apsolutno izvesnih i nepogrešivih verovanja nema.

uvek nije dovoljno da se tvrdi kako rob ima znanje, već je neophodno i to da on zna premise i uviđa njihovu logičku vezu sa zaključkom koji prihvata.

Na osnovu ovih primera možemo rekonstruisati opšti model opravdanja koji Platon ima u vidu i koji zahteva za znanje. Pretpostavka da verovanje mora biti potkrepljeno adekvatnim objašnjenjem svodi se na sledeće: u opravdanju svog verovanja subjekt se mora pozvati na neka druga prethodno stečena znanja. Ova pretpostavka se može predstaviti u opštoj formi: opravdavanje verovanja se sastoji u navođenju razloga na osnovu kojih smatramo da je to verovanje istinito. Ali, kao što smo videli, Sokrat zahteva još dve stvari: *prvo*, da moramo znati razloge kojima opravdavamo svoje verovanje, i *drugo*, moramo znati da ti razlozi zaista opravdavaju naše verovanje.<sup>42</sup> Svaki od ovih dodatnih zahteva preti da nas uvuče u regres.

U prvom slučaju, regres se pojavljuje sa analizom onog znanja na koje se pozivamo u opravdanju svog verovanja. Ako imam verovanje  $V$  i opravdam ga pozivanjem na skup razloga  $R_{1-n}$  koje moram da znam, moje znanje razloga  $R_{1-n}$  takove mora da podrazumeva, u skladu sa standardnom definicijom, da o njima imam istinita opravdana verovanja  $V_{1-n}$ . Opravdanost ovih verovanja opet zahteva, prema predloženom modelu opravdanja, pozivanje na neka druga prethodna znanja, odnosno na neke druge razloga koje moram da znam. Time se ponovo otvara pitanje ovog znanja, novih opravdanih verovanja i novih razloga koje moram znati, i tako, naizgled, *ad infinitum*. Kombinovan sa standardnom definicijom znanja, jednom pretpostavljeni model opravdanja u kojem data verovanja moramo da potkrepljujemo prethodno stečenim znanjima kako bismo mogli da pretendujemo na nova znanja uvlači nas, dakle, u beskonačni regres. Teškoća sa ovim regresom - nazvaću ga *regresom u opravdanju* - leži u tome što izgleda kao da opravdavanje nikada ne možemo dovršiti, jer se ne nazire kraj nizu razloga i potrebi za njihovim znanjem.

Drugačija, mada ništa manje neugodna vrsta regresa se javlja i sa drugim zahtevom, da subjekt mora da zna da razlozi  $R$  koje navodi u prilog svom verovanju  $V$  zaista opravdavaju  $V$ . Znanje da  $R$  opravdavaju  $V$  podrazumeva, u skladu sa standardnom definicijom, da  $S$  ima istinito opravdano verovanje,  $V'$ , da  $R$  opravdavaju  $V$ . Opravdanost ovog novog verovanja,  $V'$ , iziskuje nove razloge,  $R'$ , kojima je ono potkrepljeno, ali, prema navedenom zahtevu, i to da  $S$  zna da su razlozi  $R'$  adekvatni, da oni zaista opravdavaju  $V'$ . Na ovom nivou ponovo se traži da  $S$  ima istinito opravdano verovanje, sada  $V''$ , da  $R'$  opravdavaju  $V'$ , i ponovo je potrebno da  $S$  ima razloge, sada  $R''$ , kojima opravdava  $V''$ . Naravno, ponovna primena navedenog zahteva ne dozvoljava nam predah, pa je pred nama novi regres. I dok je, slikovito rečeno, prvi regres imao linearan karakter vraćajući nas unazad bez izgleda da ćemo negde moći da se zaustavimo,<sup>43</sup> ovaj drugi regres je nalik uspinjanju stepenicama koje nas takove vode u nedogled. Zbog toga što proističe iz zahteva da subjekt zna ne samo razloge, nego i to da li su oni valjani, odnosno da oba ključna momenta zahvaljujući kojima razlozi

<sup>42</sup> Kao što se vidi u završnim odexcima dijaloga *Teetet*, pretpostavka se da je za znanje određenog predmeta neophodno je da subjekt zna adekvatno objašnjenje (distinktivno obeleži) tog predmeta; nije dovoljno da on ima samo istinito verovanje o tom objašnjenju, ili da je u stanju samo da ga verbalno izloži, već mora znati da to objašnjenje konstituše opravdanje za njegovo verovanje. Slično je u *Menonu* sa robom kod kojeg Sokrat postavlja da se navodno priseti jednog primera geometrijskog znanja; to što ima tačno verovanje o jednom geometrijskom pitanju i što je u stanju da reprodukuje dokaz koji Sokrat navodi još uvek nije dovoljno da kaemo da rob ima znanje, nego je neophodno i to da on zna premise i uvidi njihovu logičku vezu sa zaključkom u koji veruje.

Ova dva zahteva ulaze u tradicionalnu pretpostavku da je dopuštena takozvana iteracija epistemičkog operatora za znanje: ako  $S$  zna  $p$ , onda  $S$  zna da zna  $p$ , itd. Mnogi ovu pretpostavku - a sa njom i navedena dva zahteva - smatraju prejakom i okrivuju je za to da neposredno vodi skepticizmu.

<sup>43</sup> Linearni karakter regresa u opravdanju ne iznenađuje, zato što je i pretpostavljeni model opravdanja koji do tog regresa dovodi takove linearan. Regres je linearan zbog toga što su verovanja koja u njemu učestvuju na istom nivou, dok u drugom slučaju verovanja bivaju na sve višem i višem novu - na svakom novom nivou uvodi se verovanje o epistemičkom statusu verovanja na prethodnom nivou.

opravdavaju verovanje (sadržaj razloga i njihova adekvatnost) budu sadržana *unutar* subjektive kognitivne perspektive, ovaj regres ću nazvati *internalističkim*.

Ni jedan ni drugi regres se naizgled ne mogu otkloniti jednostavnim ublažavanjem zahteva. Neko bi možda tvrdio da je pretpostavka da subjekt mora da zna razloge i to da su oni adekvatni prejaka, i da je, umesto toga, dovoljno da ima *opravdano verovanje* o razlozima i njihovoj adekvatnosti. Nijedan od opisanih regresa se time ne zaustavlja, pošto se u prvom slučaju opet zahteva da jedno verovanje opravdavamo drugim verovanjima koja i sama iziskuju opravdanje, i tako u nedogled; a u drugom slučaju smo ponovo prinuveni da uvodimo verovanja višeg reda od kojih zavisi epistemički status (opravdanost) verovanja na nižim nivoima, i tako opet u nedogled. Ako zahteve još više ublažimo, pa umesto opravdanog verovanja u razloge i njihovu adekvatnost od subjekta tražimo samo to da *veruje* u te razloge i u to da su oni adekvatni, regres doduše biva zaustavljen ali ne baš na prihvatljiv način. Naime, kao da se time krši prećutno prihvaćen i naizgled nespornan princip da neopravdana verovanja ne mogu da posluže za opravdavanje drugih verovanja.<sup>44</sup> Ne bismo bili skloni da kažemo da je subjekt uspešno opravdao neko svoje verovanje time što je njemu u prilog naveo razloge za koje prosto veruje da su adekvatni; čak i kada je istinito, puko verovanje ne može da posluži za opravdavanje nekog drugog verovanja zato što se ne vidi kako bi jedno slučajno istinito verovanje moglo da opravda neko drugo verovanje a da i ovo, ako je istinito, ne bude slučajno istinito.

Platon je možda imao rešenje za prvi problem, problem regresa u opravdavanju, ali se time ovde neću baviti.<sup>45</sup> Pošto se radi o jednom od najkrupnijih supstantivnih problema u epistemologiji, o problemu kojem će i u ovom radu biti posvećen značajan prostor, ukazaću na neke alternativne pokušaje da se on reši. U tim pokušajima izražene su ne samo različite koncepcije epistemičkog opravdanja, već i različite predstave o opštem izgledu i strukturi našeg celokupnog empirijskog znanja. Alternative su sledeće:

- (1) regres je beskonačan;
- (2) regres se zaustavlja kod verovanja kojima nije potrebno nikakvo opravdanje;
- (3) regres se zaustavlja kod verovanja koja su opravdana, ali čije opravdanje je takvo da ne uključuje pozivanje na neka daljnja verovanja;
- (4) regresa nema zato što opravdanje ide u krug;
- (5) regresa nema zato što opravdanje nema linearan nego holistički karakter.

Od svih ovih rešenja epistemolozi su ozbiljno zastupali jedino (2), (3) i (5). Zaista, priznati beskonačni regres u opravdavanju znači pomiriti se sa tvrđenjem da nema ni znanja ni opravdanog verovanja. Takove, prihvatiti alternativu (4) znači izbeći regres ali po cenu da opravdanje postane cirkularno; znanje i opravdanje tada mogu imati početak (u bilo kojoj tački kruga), ali je krajnja posledica neprihvatljiva, jer bi se - pošto je svaka tačka na krugu ujedno i početak i kraj kruga - znanje i opravdanje završavali tamo gde su i počeli. Alternative (2), (3) i (5) se zato nameću kao jedine prave alternative u rešavanju problema regresa u opravdavanju. Odgovor (2) daju autori koji - nadovezujući se na neke ideje američkog pragmatizma, zatim Vitgenštajna i Ostina, i relativizma u filozofiji nauke - zastupaju takozvani *kontekstualizam* i tvrde da znanje i opravdanje moraju imati svoj početak, ali da je taj početak dat u izvesnim kontekstualno pretpostavljenim iskazima koji ne izražavaju ni znanje ni opravdano verovanje, već su prihvaćeni od strane epistemičke zajednice kao neosporni i konstitutivni za svako daljnje opravdavanje i saznanje. Odgovor (3) je verovatno najrasprostranjeniji i najuticajniji u epistemologiji, i zastupljen je u teorijama

<sup>44</sup> Ovaj princip nije baš opšteprihvaćen; videćemo da u nekim ne-klasičnim verzijama teorije bazičnosti on biva napušten.

<sup>45</sup> Takove, internalistički regres je nagovešten u čuvenom "problemu kriterijuma" koji je formulisan u helenističkom periodu grčke filozofije i korišćen kao moćno oruđe u rukama skeptika (koristio ga je i Hegel u osporavanju mogućnosti epistemologije; vid., Hegel, G. F. V., *Fenomenologija duha*, "Uvod").

koje sam nazvao *teorijama o bazičnim verovanjima*; za njih je karakteristično da naše empirijsko znanje zamišljaju kao grawevinu koja u svom manje ili više čvrstom temelju ima verovanja koja su intrinzično opravdana (bazična verovanja). Mewutim, odgovori (2) i (3) se ipak slažu u jednoj važnoj tački, da proces opravdavanja mora imati svoj početak u nekoj klasi verovanja čiji je položaj, bilo iz ne-epistemičkih ili iz epistemičkih razloga, poseban u odnosu na ostala verovanja. Zbog toga ću i kontekstualistički odgovor smatrati jednom verzijom teorije bazičnosti, verzijom koju ću, za razliku od onih pod (3) koje su klasične, nazvati ne-klasičnom. Za ovu terminološku varijantu imam i jedan dublji razlog; koncepcija epistemičkog opravdanja koju ću pokušati da izložim u ovom radu ima izvesna kontekstualistička obeležja, ali se u pomenutoj najvažnijoj tački razlikuje od navedenih verzija koje se obično nazivaju kontekstualističkim. Za razliku od njih, ja neću tvrditi da postoje verovanja kojima bilo usled njihovog sadržaja, bilo zbog toga što im mi pridajemo takav status, nije potrebno nikakvo opravdanje. Po mom mišljenju, nema verovanja koja bi bila izuzeta od epistemičke procene, pošto su za svako verovanje zamislive okolnosti u kojima se može postaviti pitanje njihovog epistemičkog statusa. Kontekstualni okvir u kojem se odvija naša aktivnost opravdavanja verovanja fiksiran je prvenstveno odredjenim procedurama, tehnikama ili standardima, a ne klasom verovanja koja bi iz epistemoloških ili nekih drugih razloga imala povlašćen status u odnosu na ostala naša verovanja.

Odgovor (5) nalazimo u teorijama koje epistemičko opravdanje verovanja analiziraju pomoću pojma koherencije sistema verovanja. Ove *koherentističke teorije* ne predstavljaju direktan odgovor na problem regresa; one taj problem rešavaju na indirektan način tako što uklanjaju pretpostavku koja do njega dovodi. Radi se ranije pomenutoj pretpostavci da opravdanje ima linearan karakter, da u opravdavanju jednog verovanja navodimo skup razloga koji onda u odnosu na to verovanje stoje u asimetričnoj relaciji potkrepljivanja. Odnos izmewu razloga koji opravdavaju jedno verovanje i samog tog verovanja najčešće se predstavlja kao (induktivni ili deduktivni) odnos izmewu premisa i zaključka, što nas suočava sa regresom čim se postavi pitanje opravdanosti premisa. Koherentizam potpuno odbacuje takav model opravdanja i umesto njega uvodi *holistički* model. Prema tom modelu, pitanje opravdanosti jednog verovanja postavlja se samo u sklopu čitavog sistema verovanja, gde onda opravdanost verovanja zavisi od njegove koherencije sa ostalim verovanjima unutar sistema.

Još samo nekoliko reči o drugom supstantivnom problemu, o *internalističkom regresu*. Čitavom tradicionalnom epistemolo-gijom dominira internalistička koncepcija epistemičkog opravdanja i znanja. Kada je reč o opravdanju, od subjekta se zahtevalo da poznaje razloge na osnovu kojih veruje u nešto i da je u stanju da pokaže valjanost tih razloga; tek ukoliko ispunjava te uslove, on zaslužuje atribut "epistemički racionalan". A kada je reč o znanju, od epistemički racionalnog subjekta se zahtevalo da zna da zna, da je potpuno siguran u istinitost svog verovanja i da je otklonio svaki mogući izvor sumnje.<sup>46</sup> Takowe, ovaj regres pogawa i neke koncepcije koje uspeavaju da otklone opasnost od prvog regresa, ali su po svom karakteru internalističke. Primer su i koherentizam i klasične verzije teorije bazičnosti. Osnovna teza koherentizma je da je za subjekta *S* neko verovanje *V* opravdano ukoliko doprinosi koherentnosti skupa *S*-ovih verovanja *K*; mewutim, internalizam zahteva da *S* zna da je to slučaj, ili bar da to opravdano veruje, čime se u *K* uvodi jedno verovanje višeg reda, *V'*. Čim postavimo pitanje opravdanosti *V'*, započinje regres. Za klasične teorije bazičnosti je ovaj regres posebno neprijatan, pošto ugrožava njihovu centralnu ideju da uopšte postoje verovanja čija opravdanost ne zavisi od nekih drugih verovanja. Jer, ako prihvatimo internalističko polazište, i ako pretpostavimo da je neko verovanje *V* bazično ukoliko ima svojstvo *F*, onda *S*, da bi *V* za njega bilo opravdano, mora da zna, ili bar da opravdano veruje,

<sup>46</sup>1 Oba ova momenta najočiglednije su izražena u Dekartovoj epistemologije, zbog čega se internalizam često poistovećuje sa kartezijanskim pristupom u epistemologiji.

da  $V$  ima svojstvo  $F$ . Kao i u prethodnom slučaju, ovo zahteva da  $S$  ima novo verovanje višeg reda,  $V'$  pa nas pitanje epistemičkog statusa  $V'$  uvlači u regres.

Mnogi savremeni epistemolozi smatraju da se problem internalističkog regresa može rešiti jedino odbacivanjem interna-lističkog zahteva, odnosno poricanjem tvrđenja da sama činjenica da nešto zna ili opravdano veruje mora biti kognitivno dostupna subjektu. Drugim rečima, danas mnogi smatraju da neko može nešto znati iako ne zna da zna, ili uopšte nije svestan toga da zna; ili da može u nešto opravdano verovati a da uopšte nije svestan razloga koji njegovo verovanje čine opravdanim. Znanje i epistemičko opravdanje se, prema ovom tumačenju, pokazuju kao činjenice koje mogu ležati izvan subjektovog kognitivnog vidokruga. Zbog toga se ovo gledište naziva *eksternalističkim*. U vezi sa eksternalističkim rešenjem problema internalističkog regresa, postavlja se sledeće pitanje (njime ću se baviti već u narednom poglavlju): da li je radi zaustavljanja tog regresa neophodno u potpunosti odbaciti internalistički zahtev, ili se možda on može ublažiti u meri u kojoj izgleda neproblematičan, a u kojoj je opet više u skladu sa našom uobičajenom predstavom o našem znanju nego što je to slučaj sa suprotnim, eksternalističkim gledištem.

U stvari, nastavićemo sada onde gde su Sokrat i Teetet stali u svojoj potrazi za prihvatljivom definicijom znanja. Jedino ćemo cilj delimično promeniti i svesti ga na prihvatljivu koncepciju epistemičkog opravdanja.