

DA LI JE OPRAVDANJE U GLAVI?

Živan Lazović

U poslednjih nekoliko decenija postale su veoma popularne uzročne teorije. Nastojeći da reše probleme u oblastima kojima su se bavili, filozofi su se rado pozivali na pojmove uzročnosti i uzročne veze: tako smo dobili uzročne teorije značenja, delanja, opažanja, sećanja, zaključivanja, i dr. Između ostalih, na scenu su stupile i razne verzije uzročne teorije znanja i opravdanja. Uzročni pristup se izborio za mesto koje mu i pripada, samim tim što u pobrojanim oblastima zaista igra značajnu ulogu. Ali, nevolje obično nastaju kada se taj značaj preneglašava i tvrdi kako uzročna analiza iscrpljuje sve suštinske aspekte analiziranih pojava. Možda najveću prepreku za ovakvo tvrđenje predstavlja preovlađujuće intencionalni karakter većine navedenih pojava, a čini se da do danas nije pružena iscrpna i zadovoljavajuća uzročna teorija intencionalnosti. Naravno, to je jedan sasvim opšti utisak. U ovom poglavlju taj će se utisak potvrditi na primeru pokušaja da se pruži kauzalna teorija epistemičkog opravdanja.¹

Zaključak jedne od rasprava nedavno vođene u filozofiji jezika, tačnije u teoriji značenja, bio je da *značenja nisu u glavi!* Tim rečima ga je formulisao Patnam (Putnam),² suprotstavljajući se tradicionalnom gledištu da je značenje jezičkih izraza određeno skupom deskripcija (Mil "Mill") ili smislom (Frege "Frege") koji govorna lica sa tim izrazima povezuju. Tradicionalno gledište o značenju se još opisuje i kao *internalističko*.³ mada su značenja reči *javna*, razumevanje značenja je individualni psihološki čin koji se odvija *u glavi* govornog lica i sastoji se u uviđanju načina ili kriterijuma identifikacije objekata na koje se izrazom referira. Ovo shvatanje značenja su osporili Patnam i Kripke (Kripke),⁴ zalažući se za gledište po kojem ključnu ulogu u uspostavljanju referencije igra uzročna veza između označenih objekata i jezičkih izraza. Prema njihovom mišljenju, značenje većine reči (pre svega vlastitih imena i imena za supstance i prirodne vrste) određeno je *spoljašnjim* činjenicama koje se tiču uzročne istorije reči, od trenutka kada su one prvi put uvedene radi imenovanja određenog objekta (ili vrste objekata), preko kasnijih upotreba u komunikaciji, do trenutka u kojem ih neko govorno lice upotrebljava. Pošto su uzročni događaji na koje se u ovoj analizi ukazuje nešto što se odigrava *izvan glavá* govornih lica, Kripke-Patnamov pristup se opisuje kao *eksternalistički*: značenje (pomenutih) reči određeno je spoljašnjim faktorima koji ne moraju biti kognitivno dostupni govornom licu koje te reči koristi. Tako kada govorno lice *A* kaže "Aristotel je rođen 384 godine pre n.e.", značenje imena Aristotel nije određeno predstavama koje *A* sa tim imenom asocira, a za koje misli da se odnose na Aristotela (na primer, da je bio Platonov učenik i pisac *Metafizike*), nego uzročnom vezom koja je uspostavljena prilikom akta krštenja Aristotela imenom "Aristotel" i prenetu tokom istorije kroz lanac komunikacionih upotreba tog imena. I ako govorno lice *B*, kada kaže "Aristotel je moj omiljen filozof", pod imenom Aristotel misli na osobu koja je rođena u Stagiri i bila učitelj Aleksandra Velikog, onda *A* i *B* govore o istoj osobi ukoliko upotrebljavaju imena čije uzročne istorije vode do iste ime-novane osobe; pritom je nevažno da li *A* poznaje opise koje *B* koristi (podrazumeva), ili da li *B* poznaje opise koje *A* koristi (podrazumeva) da bi identifikovao ličnost o kojoj govore.

¹ Ovaj utisak imao sam prilike da proverim i, po mom mišljenju, potvrdim na primeru kauzalne teorije delanja (*Razlozi, uzroci i motivi*, Beograd: FDS, 1988).

² "Kako god da se uzme, 'značenja' naprosto nisu u glavi!" (Putnam, H., "The Meaning of 'Meaning'", p. 227).

³ Upor., McGinn, C., "The Structure of the Content", in: Woodfield, A., ed., *Thought and Object*, Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 219.

⁴ Kripke, S., *Naming and Necessity*.

Pošavši od Kripke-Patnamovog semantičkog eksternalizma, neki filozofi su izveli još dalekosežnije zaključke. Oni su eksternalističku tezu proširili i na kontekst utvrđivanja *sadržaja* nečijih intencionalnih mentalnih stanja (misli). Jer, ako *A* i *B* govore o istoj osobi uprkos tome što o njoj imaju različite predstave, i ako rečenicom "Aristotel je rođen 384 godine pre n.e." izražavaju svoje misli, onda oni, bez obzira što nisu svesni da govore o istoj osobi, imaju istu misao (po sadržaju, ne numerički) - misao je ista zahvaljujući činjenici da je značenje njihovih rečenica isto. Ukoliko za neke reči kao što su vlastita imena važi to da je njihovo značenje određeno činjenicama koje su *izvan glavá* govornih lica, onda - ma kako to paradoksalno izgledalo - i za sadržaj misli koje su izražene rečenicama čiji je gramatički subjekt vlastito ime proizilazi da je određen činjenicama *izvan glavá* tih osoba; njihov sadržaj određen je njihovim odnosom prema predmetu, prema onom *o* čemu te misli jesu. Kao i u slučaju značenja, ovo shvatanje je potpuno suprotno tradicionalnom, internalističkom, koje je smatralo da nam je sadržaj naših misli kognitivno sasvim proziran, štaviše, da nam je privatan i da je svako od nas u povlašćenom položaju i jedino merodavan da kaže *šta* ili *o čemu* misli.⁵

Sličan obrt dogodio se i u epistemologiji. U pomenutim raspravama o značenju jezičkih izraza i sadržaju misli bila su postavljena pitanja: Moraju li svi faktori konstitutivni za značenje jedne reči da budu kognitivno dostupni govornom licu koje tu reč koristi?, odnosno: Moraju li svi faktori konstitutivni za sadržaj jedne misli da budu kognitivno dostupni osobi koja tu misao ima? U oba slučaja odgovor je bio odrečan. I za (bar neke) reči i za (bar neke) misli karakteristično je da njihovo značenje i njihov sadržaj *nisu u glavama* onih koji ih koriste i imaju. Slično pitanje postavljeno je nedavno i u epistemologiji: Moraju li svi faktori koji konstituišu opravdanost jednog verovanja da budu kognitivno dostupni subjektu o čijem verovanju se radi? Odgovor je za mnoge epistemologe takođe bio odrečan. Prema njihovom mišljenju, za (neka, a možda i sva) verovanja bilo koje osobe karakteristično je da, kada su opravdana, njihovo opravdanje *nije u glavi* te osobe.⁶

U prethodnom poglavlju smo videli da je jedan od osnovnih motiva za uvođenje uslova opravdanosti u standardnu definiciju znanja to što je izgledalo da preostala dva uslova, aletički i doksatički, nisu dovoljna za znanje. Primer sudije pokazao je da istinito verovanje ne sačinjava znanje onda kada je istinitost rezultat slučajnog sticaja okolnosti; složili smo se sa Sokratom da sudija nije znao nego je slučajno pogodio ko je počinio zločin. Epistemičkom opravdanju je u standardnoj definiciji bila namenjena uloga da otkloni slučajnost istinitosti verovanja i time omogući znanje. Ali, šta se tačno podrazumeva pod time da neko verovanje *jeste* ili *nije slučajno* istinito?

Tradicionalno su ove modalnosti shvatane kao *epistemičke*: verovanje je slučajno ili neslučajno istinito zavisno od svedočanstva koje ga potkrepljuje. Samim tim je i uslov opravdanosti bio interpretiran u epistemičkom smislu, a razlozi koji potkrepljuju verovanje po pravilu su predstavljani u vidu premisa iz kojih se odgovarajućom procedurom zaključivanja (indukcijom ili dedukcijom) može izvesti iskaz koji izražava sadržaj subjektovog verovanja. Uz to je bio postavljen i *internalistički* zahtev da subjekt ima odgovarajući kognitivni uvid (da zna ili bar opravdano veruje) u razloge i u to da oni zaista

⁵O internalizmu i eksternalizmu kao teorijama o sadržaju mentalnih stanja, vid: Woodfield, A., ed., *Thought and Object*.

⁶Evo kako jedan od najpoznatijih savremenih zastupnika epistemičkog eksternalizma, Goldman, formuliše eksternalističku pretpostavku: "esto se pretpostavxa da kad god jedna osoba ima neko opravdano verovanje, onda ona zna da opravdano veruje i zna u čemu se sastoji to opravdanje. Pretpostavxa se i to da je ona u stanju da to opravdanje izloži ili objasni u čemu se ono sastoji. (...) Ja ne pretpostavxam ništa od tih stvari. Ostavxam otvorenim to da li osoba, kada nešto *opravdano* veruje, *zna* da opravdano veruje. Takowe ostavxam otvorenim da li je ona, kada opravdano veruje, kadra da *formuliše* ili *izloži* svoje opravdanje. Ne pretpostavxam čak ni to da kada je jedno verovanje opravdano postoji nešto što subjekt 'poseduje' a što se može nazvati 'opravdanjem'. Ono što ja pretpostavxam je da jedno opravdano verovanje taj svoj status stiče od nekih procesa ili svojstava koji ga čine opravdanim." (Goldman, A. I., "What Is Justified Belief?", p. 2)

opravdavaju njegovo verovanje. Time su ove epistemičke modalnosti dovedene u suštinsku vezu sa subjektivnom kognitivnom perspektivom, sa evidencijom kojom subjekt raspolaže: ako *on* (u trenutku *t*) ima valjane razloge da veruje u iskaz *p*, i ako je iskaz *p* istinit, onda se može reći da istinitost njegovog verovanja u datim okolnostima *nije bila slučajna*; ako *on* pak nema valjane ili nema nikakve razloge da veruje u iskaz *p*, eventualna istinitost tog iskaza *biće slučajna*. Ovo je samo opšta skica ovog tradicionalnog gledišta, jer se različite verzije razlikuju po tome koji stepen potkrepljenosti svedočanstvom zahtevaju da bismo za istinitost verovanja rekli da nije slučajna, zatim kojom količinom svedočanstva subjekt mora da raspolaže i koji stepen kognitivne dostupnosti razloga je neophodan.⁷

Internalistički zahtev smo uočili u nekim Platonovim epistemološkim razmatranjima. U najjačem obliku on je prisutan u De-kartovim *Meditacijama*. Dekart je sebi postavio za cilj da pronađe iskaze u čiju istinitost bi mogao biti potpuno siguran, koji bi odolevali svakoj mogućoj sumnji. U tišini svoje radne sobe, zavaljen u udobnu stolicu pokraj toplog kamina i predan dubokom razmišljanju, on za takvim iskazima traga tako što vodi zamišljenu raspravu sa skeptikom. Sve one iskaze za koje izgleda da se na osnovu uverljivih razloga mogu prihvatiti kao istiniti on izlaže skeptikovu uglavnom uspešnom nastojanju da ospori valjanost tih razloga a time i svaku našu pretenziju na znanje tih iskaza. U svom traganju Dekart je bio dovoljno uporan, došavši na kraju do čuvenog stava “Cogito ergo sum” kao sasvim nesumnjive istine. Ali, nezavisno od dekartovskog optimizma u pogledu nalaženja nesumnjivo istinitih iskaza na temelju čije istinitosti bi se moglo rekonstruisati sve ostalo naše znanje, ovako zamišljen saznavni projekat očigledno uključuje internalističko shvatanje opravdanja: da bi bilo ko uopšte mogao pretendovati na to da opravdano veruje u neki iskaz *p*, on mora pronaći valjane razloge pomoću kojih će zaista opravdati svoje verovanje. {taviše, kada je reč o znanju, zahtev je još strožiji, pošto nas budno oko skeptika obavezuje da pronađemo razloge u svetlu kojih će svaka mogućnost pogreške biti isključena, odnosno u svetlu kojih će naše verovanje nužno biti istinito. Preduslov znanja je da razlozi koje subjekt ima čine istinitost verovanja (epistemički) *nužnom* i da sam subjekt, štaviše, zna da je to slučaj.⁸ Jedino što bi trebalo da uliva neku nadu u ovakvom epistemološkom programu jeste Dekartovo uverenje da svaki čovek, kada postane dovoljno vičan filozofskom promišljanju i upusti se u meditiranje nalik njegovom, unutar sopstvene kognitivne perspektive može doći do osnovnih i nesumnjivih istina tipa “Cogito, ergo sum”, i do osnovnih epistemoloških principa kao što je princip jasnosti i razgovetnosti. Eksternalizam je ovde sveden na zanemarljivu meru, samo na spoljne okolnosti u kojima se meditira: onaj ko ima tu sreću da meditira bar u približno istoj udobnosti kao Dekart po svoj prilici će lakše doći do onih verovanja čija istinitost nikako ne može biti slučajna. Kada se to ima u vidu, dekartovsko internalističko shvatanje epistemičkog opravdanja zaslužuje da bude nazvana nazovemo *kaminskim pristupom*.

Jedna od nevolja sa kojom se kaminski pristup suočava jeste pomenuti internalistički regres. Kartezijanski zahtev za apsolutnom izvesnošću ili nepogrešivošću nailazi i na druge teškoće. Pre svega, Dekartova pobjeda protiv skeptika se pokazuje kao Pirova. Jer, karte-

⁷ U pogledu stepena potkrepljenosti, najjači zahtev je da svedočanstvo mora biti konkluzivno; slabiji zahtevi traže odgovarajući stepen verovatnoće. U pogledu količine svedočanstva, najjači zahtev je da se uzme u obzir sve dostupno svedočanstvo, a najslabiji da se subjekt osloni na svedočanstvo kojim trenutno raspolaže. I u pogledu stepena kognitivne dostupnosti, najjači zahtev je da subjekt mora biti svestan razloga, dok je najslabiji da bi on morao moći da nakon pažljivog promišljanja utvrdi i formuliše razloge koji opravdavaju njegovo verovanje.

⁸ Ni eksternalistima ovako strog zahtev nije bio stran. Dreteske ga je izrazio idejom o konkluzivnim razlozima: “Kada neko ima konkluzivne razloge da veruje u iskaz *p*, onda on ima epistemičko svedočanstvo koje je takvo da eliminiše mogućnost pogreške”. Za razliku od Dekarta, on modalnost prisutnu u ovoj formulaciji tumači eksternalistički, kao metafizičku modalnost. (Cf., Dreteske, F., “Conclusive Reasons”, p. 41)

zijanski zahtev teško da može biti zadovoljen u slučaju bilo kojeg netrivialnog empirijskog verovanja. Teško da je bilo ko bilo kada i u ma kako povoljnim epistemološkim okolnostima u stanju da otkloni *svaku moguću* sumnju koja se može javiti u odnosu na neko njegovo verovanje: kad god tvrdim da nešto znam o spoljašnjem svetu, ma kako bio pažljiv u posmatranju i obazriv u rasuđivanju, i ma kako okolnosti bile povoljne, uvek su mogući razni scenariji tipa sna ili Zlog demona u kojima bi se pokazalo da i pored naizgled najboljeg svedočanstva grešim. Ali, čak i kada se oslabi kartezijanski zahtev, kada se dopusti pogrešivost i umesto apsolutne izvesnosti uvede izvestan stepen verovatnoće, problem regresa ostaje: ako da bih nešto znao moram da znam da to znam, onda to rađa novi zahtev, da znam da znam da znam, i tako *ad infinitum*; ili, ako da bih nešto opravdano verovao moram bar opravdano verovati da opravdano verujem, onda to takođe rađa novi zahtev, da opravdano verujem da opravdano verujem da opravdano verujem, i tako ponovo *ad infinitum*.

U novije vreme, mnogi epistemolozi su spas potražili u poricanju pretpostavke da je za opravdanost nečijeg verovanja *V* neophodno da ta osoba zna ili opravdano veruje da je *V* opravdano. Drugim rečima, oni su porekli internalistički zahtev da subjekt mora imati kognitivni uvid u sve faktore koji neko njegovo verovanje čine opravdanim; *S* može da zna *p* a da ne zna da zna *p*, ili može opravdano da veruje u *p*, a da čak uopšte nije svestan razloga koji njegovo verovanje čine opravdanim. Izneseni predlog mogao bi se izraziti parafrazom zaključka do kojeg je Patnam došao u vezi sa značenjem: "Kako god da se uzme, znanje i epistemičko opravdanje *nisu u glavi!*". Radi se očito o *eksternalističkom* tvrđenju koje dopušta da je epistemički status verovanja zavisano od izvesnih okolnosti koje su potpuno izvan subjektivnog kognitivnog vidokruga. Ne samo da nas takvo shvatanje opravdanja - ukoliko je prihvatljivo - spašava od internalističkog regresa, nego nas izgleda rasterećuje i brige oko odgovora na skeptičke prigovore. Prepuštajući u celini sudbinu naših saznavnih nastojanja spoljašnjim činjenicama, on nas lišava i obaveze da zamišljenom ili stvarnom skeptiku dokazujemo da ne sanjamo ili da nas ne vara Zli demon.⁹

Naravno, eksternalisti takođe moraju da vode računa o tome da se očuva odgovarajuća veza između opravdanja i istine. Oni u tome naizgled i uspevaju dajući sasvim jasan sadržaj polaznoj intuiciji da je znanje ono verovanje koje *nije slučajno* istinito. Međutim, za razliku od internalista koji tu vezu između opravdanja i istine tumače kao epistemičku, oni je tumače kao *metafizičku*, pošto u osnovi tvrde da je neko istinito verovanja znanje onda kada je u nekoj posebnoj vezi sa činjenicom koja ga čini istinitim, ili sa činjenicama iz kojih njegova istinitost sledi. Umesto o razlozima u obliku premisa koje onda, posredstvom odgovarajuće epistemičke relacije (probabilističke ili logičke), uvećavaju izgleda datog verovanja na istinitost, ili umesto o koherenciji tog verovanja sa ostalim prethodno usvojenim verovanjima, eksternalisti govore o objektima ili događajima koji stoje u odgovarajućoj uzročnoj relaciji prema verovanju obezbeđujući mu istinitost tako što je čine uzročno nužnom. Kao i u prikzau internalističke teze, i ovo je samo najopštije formulisana eksternalistička teza. Osnovna razlika između njenih raznih verzija je u tome što neki autori,

⁹ Tradicionalni skepticizam se često shvata kao posledica metafizičkog razdvajanja nezavisno postojeće stvarnosti i subjektive svesti; subjekt bi onda trebalo da putem svojih kognitivnih moći nekako dosegne tu spoxašnju stvarnost, ali nikada ne može da pribavi garancije da je u tome uspeo. Eksternalizam preokreće ovu sliku. Umesto da na svet posmatra iz perspektive subjektive svesti, on na svest i njene sadržaje gleda iz perspektive spoxašnjeg sveta pa tvrdi da odgovarajuća vrsta uzročne veza izmewu spoxašnjih stvari i naših svesnih stanja obezbeđuje svesti dostupnost spoxašnjih objekata. Ideja je da uzročnim delovanjem objekata na svest (preko senzornih, opašajnih i doksatičkih mehanizama), svest dobija informacije o spoxašnjem svetu. Ako su ti uzročni procesi pouzdani, ako obezbeđuju istinite informacije, onda su nam fizički predmeti *de facto* kognitivno dostupni, znali mi to ili ne. Goldman tako ističe da "smer epistemičkog pristupa vodi ne od svesti ka predmetima, nego od predmeta ka svesti", a "znanje je moguće dokle god objekti mogu da stoje u odgovarajućoj uzročnoj relaciji prema svesti". (Goldman, A. I., *Epistemology and Cognition*, p. 36.)

ne odustajući od standardne definicije znanja, postojanje pomenute metafizičke veze interpretiraju kao uslov opravdanosti verovanja; dok drugi zadržavaju internalističko shvatanje opravdanja ali odbacuju standardnu definiciju poričući da je uslov opravdanosti nužan za znanje. Prvi autori tako brane eksternalizam i u pogledu znanja i u pogledu opravdanja, dok drugi zastupaju eksternalizam jedino u pogledu znanja.¹⁰

Na prvi pogled, internalističke i eksternalističke intuicije o znanju i epistemičkom opravdanju izgledaju sasvim isključive i nepomirljive. Zaista, ako prihvatimo internalistički zahtev, izgleda da to da li znam ili opravdano verujem u iskaz *p* nikako ne može u potpunosti biti prepušteno spoljašnjem toku stvari i uzročnoj nužnosti, već ja sam moram imati kognitivni uvid u uslove koji mom verovanju u iskaz *p* obezbeđuju takav epistemički status; da bi bilo šta (pa i bilo koja spoljašnja činjenica) mogla da predstavlja razlog koji opravdava moje verovanje u *p*, ono mi mora biti kognitivno dostupno, mora sačinjavati deo mog kognitivnog vidokruga. Gledano iz ovog ugla, eksternalistička pretpostavka deluje sasvim neprihvatljiva; neprihvatljivo je tvrditi da na epistemički status mojih verovanja o svetu mogu uticati meni sasvim spoljašnje i u načelu možda nedostupne činjenice kao što su uzročna veza između verovanja i stanja stvari koja ona reprezentuju, ili karakter kognitivnih procesa putem kojih su verovanja nastala. Ako uopšte nije važno da li *ja* imam razloge da verujem da takva veza između mojih verovanja i spoljašnjeg sveta postoji, i ako je sasvim beznačajno da li sam *ja* sposoban da preispitujem svoja verovanja i načine na koje sam do njih došao, zar se onda ne svodim na puki kognitivni instrument koji prosto registruje promene u spoljnoj okolini; zaista, milošću prirode ja bih i dalje imao istinita verovanja o stvarnosti, ali bi njihova istinitost za mene ipak bila neobjašnjiva i sasvim slučajna, jer ne bih imao ni najmanji razlog da ih smatram istinitim. Stvari ne izgledaju nimalo povoljnije ni po internalizam ako se postavimo na eksternalističko stanovište. Pošto internalisti tvrde da je epistemički relevantno samo ono što je subjekt uspeo da unese u svoju kognitivnu perspektivu i na čemu je onda, dajući mu oblik razloga, zasnovao svoja verovanja, za njih su potpuno nevažni stvarna uzročna istorija i vrsta veze između naših verovanja i stvari na koje se ona odnose. Ali kada subjekt pokuša da pronade razloge kojima bi osigurao istinitost svojih verovanja, suočava se sa internalističkim regresom i nemogućnošću da u svoju kognitivnu perspektivu uključi sve razloge potrebne za potpuno opravdanje verovanja. Ukoliko pak zastane na pola puta, tu ga očekuje skeptik ukazujući mu na to da nije isključio mogućnost pogreške i da su samim tim njegova verovanja, ako su istinita, slučajno takva.

Internalizam i eksternalizam su nepomirljivi samo kada se formulišu u ovom najradikalnijem obliku. Međutim, svako od ovih stanovišta je u tom radikalnom obliku podjednako neodrživo. Jednako je neprihvatljivo tvrditi da su epistemički važni samo spoljašnji faktori koji se tiču relacija naših verovanja prema svetu ili načina nastanka verovanja, kao i da je epistemički važno samo to kako sám subjekt zasniva svoja verovanja na razlozima koji su mu kognitivno dostupni. Prema gledištu koje ću u ovom poglavlju braniti, za obe-zbeđivanje adekvatne saznajne relacije između naših verovanja i spoljašnjeg sveta važne su oba momenta, i eksternalistički i internalistički, jer se jedino pomoću njihove kombinacije može na zadovoljavajući način osigurati da naša verovanja, kada su istinita i pretenduju na status znanja, nisu slučajno istinita. Sa stanovišta znanja, značajno je kako to da korišćenjem svojih saznajnih moći i odgovarajućih saznajnih tehnika i procedura pribavim *razloge* kojima ću opravdavati svoja verovanja o svetu, tako i to da su te moći, procedure i tehnike *de facto* pouzdane. Jedino tako mogu sebe zaista dovesti u odgovarajući epistemički položaj koji će mi omogućiti da nešto opravdano verujem i da, ukoliko se moje verovanje

¹⁰ U prve spadaju, recimo, Goldman i Svejn (Swain), u druge Dretske. Osim u ovoj osnovnoj stvari, razne verzije eksternalizma se razlikuju po svom tumačenju vrste i stepena potrebne nužnosti, dakle vrste veze između verovanja i odgovarajućih činjenica. Sve se one, ipak, slažu u onome što im daje eksternalističko obeležje: faktori koji istinito verovanje čine znanjem ne moraju biti kognitivno dostupno samom subjektu.

pokaže istinitim, znam. Ali, pre nego što ovo gledište potpunije izložim i pre nego što skiciram koncepciju *epistemičkog opravdanja* koja mu je u osnovi, posvetiću izvesnu pažnju nekim najuticajnijim verzijama eksternalističkog učenja.

Eksternalizam se prirodno uklapa u duh savremenih natura-lističkih pristupa epistemologiji. Insistiranje na izvesnim spo-ljašnjim faktorima kao što su uzročna veza između verovanja i či- njenica na koje se ona odnose, ili karakter kognitivnih mehanizama i procesa kojima su verovanja dobijena, u potpunosti je u skladu sa naturalističkim polazištem. Jer, onog trenutku kada se epistemički status verovanja dovede isključivo u vezu sa ovakvim spoljašnjim faktorima, dostupnim posmatranju i empirijskom istraživanju, osnovna epistemološka pitanja kao što su pitanja da li nešto znam ili da li nešto opravdano verujem poprimaju karakter činjeničkih pitanja koja se mogu rešavati uobičajenim postupcima zastupljenim u empirijskim naukama. Pitanja o razlozima na osnovu kojih se nešto veruje, o adekvatnosti svedočanstva, ispravnosti zaključaka, koherenciji i sl., ostaju u drugom planu, pošto (ukoliko je tačna osnovna eksternalistička postavka) epistemički status verovanja zavisi od činjenica koje ne moraju biti kognitivno dostupne subjektu. Ovo naturalističko opredeljenje u velikoj meri objašnjava popularnost i rasprostranjenost raznih eksternalističkih teorija znanja i epistemičkog opravdanja.

Kao što sam već istakao, neki autori eksternalističke uslove koji utiču na epistemički status verovanja interpretiraju jedino kao uslove znanja, odnosno kao dodatne uslove pod kojima istinito verovanje predstavlja znanje. Ovako interpretirani, eksternalistički uslovi predstavljaju alternativu tradicionalnom internalistički shvaće-nom uslovu opravdanosti verovanja, istiskujući ga iz standardne definicije znanja.¹¹ Tako se dobija nova, eksternalistička definicija znanja, po kojoj je, da bi neko nešto znao, povrh toga da je njegovo verovanje istinito potrebno još samo to da ono zadovoljava izvestan eksternalistički shvaćen uslov (recimo, da je u odgovarajućoj uzročnoj vezi sa činjenicom koju predstavlja, ili da je pouzdan indikator stanja stvari koje predstavlja, i sl.). Kada je zadovoljen ovakav uslov, uspostavljena je i očekivana veza između doksatičkog i aletičkog uslova, odnosno, osigurano je da istinitost verovanja nije rezultat nekog slučajnog sticaja okolnosti.

U prilog ovakvog shvatanja znanja mogu se navesti raznovrsni i mnogobrojni primeri: složili bismo se sa time da veoma malo dete (u nekom smisli) zna da je njegova majka prisutna iako nije ovladalo pojmovima opravdanja, razloga, svedočanstva, verovanja ili znanja; za studenta koji je u stanju da nakon učenja dá tačan odgovor na postavljeno pitanje a nije u stanju da ga obrazloži bićemo skloni da kažemo da (u nekom smislu) zna; u sličnom smislu za nekoga ko uspešno otkriva prisustvo vode u zemlji a da nije u stanju ni da objasni kako to postiže ni da navede razloge zbog kojih veruje da se ispod pokazanog tla nalazi voda bili bismo skloni da priznamo (ako je njegovo verovanje istinito) da zna da se tu nalazi voda, i sl. Primeri se ne ograničavaju na ljudsku vrstu. Izgleda da eksternalistička koncepcija znanja jednako dobro objašnjava našu sklonost da o znanju govorimo i u živo-tinjskom svetu, gde god je u pitanju sposobnost jedinke da pouzdano prepoznaje predmete ili promene u okolini: skloni smo da za dresi-ranog delfina kažemo da zna šta njegov dreser u izvesnoj situaciji od njega traži da učini, ili za psa koji radosno grebe po vratima da zna da dolazi njegov gospodar, ili za pticu koja čak i ako je kilometrima daleko lako nalazi put do svog gnezda da zna gde joj je gnezdo, i sl.¹²

¹¹ Cf., Dretske, F.I., *Knowledge and the Flow of Information*, p. 85. Dretske daje sledeću karakterizaciju znanja: “*K* zna da *s* jeste *F* = *K*-ovo verovanje da *s* jeste *F* uzrokovano je (ili uzročno potkrepxeno) informacijom da *s* jeste *F*” (p. 86). Karakterizacija je eksternalistička, jer, kako kasnije dodaje Dretske, “Informacija (pa dakle i znanje) o izvoru informacije počiva na pouzdanom komunikacionom sistemu izmewu izvora i primaoca informacije - ne na tome da li *znamo* da je on pouzdan.” (p. 123)

¹² Od toga da li bismo bili skloni da u ovakvim slučajevima \ivotinjama pripisemo i verovanja zavisilo bi to da li je i verovanje nu\an uslov znanja. Neki autori, kao što je na primer Dejvidson, (vid., Davidson, D., “Rational Animals”) navode dosta uverxive razloge za tvrwenje da \ivotinjama ipak ne mo\emo pripisivati

Ja se ovde neću baviti eksternalističkim shvatanjem znanja, pre svega zato što je moja tema epistemičko opravdanje, a ne znanje, a delimično i zato što mi eksternalizam izgleda daleko prihvatljivijim kada je reč o znanju nego kada je reč o opravdanju. Samim tim što je istina *spoljašnja* relacija između naših verovanja i sveta, znanje uključuje eksternalistički momenat. Kada su u pitanju naša empirijska verovanja, da li ćemo nešto znati nikada ne zavisi jedino od nas samih, nego uvek i od stvarnosti. Utoliko, gledano iz subjektivne ili internalističke perspektive, to da li ću nešto znati zavisi ne samo od razloga ili opravdanja koje imam nego i od spoljašnjih činjenica. Zbog toga je internalistički zahtev u obliku “kada znam *p*, onda moram da znam da znam *p*” prejak. Najviše što, gledano iz subjektivne perspektive, mogu da učinim jeste da pribavim (internalističko) opravdanje za svoje verovanje da je nešto slučaj, ali će istinitost mog verovanja zavisiti isključivo od toga kako stvari u spoljašnjem svetu stoje. U tom pogledu mogu zaista biti epistemički relevantni kako uzročno poreklo mog verovanja, tako i pouzdanost kognitivnog procesa pomoću kojeg sam do njega došao. Sa stanovišta znanja, nadasve je važno da sam uopšte u stanju da otkrijem istinu. Ali, otkrivanje istine je moguće na razne načine, pa nije isključeno da - osim onog koji je svojstven nama i prostiće iz karaktera našeg kognitivnog sklopa - postoje i drugi manje ili više uspešni načini dolazanja do istine. Ti drugi načini mogu uključivati faktore na koje eksternalisti obično ukazuju kada govore o znanju: pouzdana diskriminacija određenog stanja stvari, odgovarajuća uzročna relacija između “verovanja” i stanja stvari, pouzdana indikacija po modelu “dim-vatra”, i sl. To onda objašnjava našu sklonost da o znanju govorimo i u (spomenutim) slučajevima u kojima nema internalistički shvaćenog opravdanja: dovoljno nam je što je osoba ili jedinka u stanju da otkrije istinu. A ona za to može biti sposobna iako joj nisu kognitivno dostupni svi faktori koji njeno verovanje čine istinitim i daju mu status znanja.

Ako je ovo objašnjenje prihvatljivo, onda izgleda da je i eksternalistička koncepcija znanja prihvatljiva. Zar se samim tim ne do- vodi u pitanje standardna definicija znanja kao istinitog opravdanog verovanja? Tačnije, zar se ne dovodi u pitanje njeno opšte važenje? Ona je svakako primenljiva na većinu standardnih slučajeva ljudskog znanja, na situacije u kojima proces saznanja obuhvata promišljenu aktivnost opravdavanja verovanja, ali iz toga ne sledi da ne postoje situacije u kojima bismo i u nedostatku takvog opravdanja bili skloni da nekome pripisemo znanje. Drugim rečima, jedino što slučajevi za koje važi eksternalistička analiza pokazuju jeste da uslov opravdanosti *nije nužan* za sve slučajeve znanja, što ne znači da u standardnim slučajevima taj uslov zajedno sa aletičkim i doksatičkim ne čini *dovoljan* uslov znanja. Kao što ćemo kasnije videti, svoj značaj i svoje mesto u našoj epistemološkoj praksi uslov opravdanja duguje nekim drugim faktorima: psihološkim, normativnim i socijalnim.

Za nas su ovde svakako zanimljivije one verzije eksternalizma koje pretenduju ne samo na analizu znanja, nego i epistemičkog opravdanja. One po pravilu zadržavaju uslov opravdanosti kao nužan uslov znanja, ali ga u svim kontekstima interpretiraju eksternalistički. Međutim, stiće se utisak da su eksternalističke analize epistemičkog opravdanja daleko manje prihvatljive od eksterna-lističke analize znanja. Ako već u svakodnevnoj saznoj praksi možemo naći primere koji potkrepljuju eksternalističko shvatanje znanja, teško da možemo naći uverljive primere koji bi potkrepljivali eksternalističko shvatanje epistemičkog opravdanja. Nakon izlaganja nekih verzija ovog shvatanja, pokušaću da taj opšti utisak potpunije obrazložim. Ipak, već sada mogu nagovestiti da se on zasniva pre svega na činjenici da onaj *poseban* način na koji ljudi kao racionalna bića (za razliku od

niti verovanja niti bilo koja druga intencionalna stanja (misli). Eksternalisti nije neophodno da govori o verovanju ili nekom srodnom psihološkom stanju; dovožno mu je da govori o nekakvom doksatičkom *stavu* koji se može bihejvioralno interpretirati. Ako standardno shvaćeno verovanje može i nije nužan uslov eksternalističkog pojma znanja, neki takav stav bi ipak bio nužan.

instrumenata kao što su termometri, ili živo-tinja kao što su delfini, ptice ili psi) otkrivaju istine o svetu uključuje složenu aktivnost epistemičko opravdanje u njenoj internalističkoj dimenziji. Za razliku od instrumenata i životinja, mi smo u stanju da kritički preispitujemo kako verovanja do kojih dolazimo, tako i primenu svojih saznavnih moći; u stanju smo da ih koristimo ne samo pouzdano i ispravno, nego i pogrešno, nepažljivo, neodgovorno, nepromišljeno.¹³ Upravo zbog toga jedni drugima (i sami sebi) često postavljamo pitanja “Da li zaista znaš?”, “Kako znaš?” i “Da li si siguran da znaš?”. Sva nas ta pitanja uvlače u jednu socijalnu aktivnost u kojoj drugi s pravom od nas očekuju da svoja verovanja opravdamo, što onda podrazumeva da možemo pokazati da smo u položaju da nešto znamo i da imamo razloge na osnovu kojih verujemo da znamo.

Kako izgledaju *eksternalističke* koncepcije epistemičkog opravdanja? Osnovna ideja je, kao što smo istakli, da verovanje svoju opravdanost duguje izvesnom objektivnom svojstvu ili relaciji koji ne mora biti kognitivno dostupni samom subjektu. Od toga koje svojstvo ili koja relacija se uzimaju kao izvor opravdanja zavisiće i verzija eksternalističke koncepcije epistemičkog opravdanja. Kada su u pitanju naša uobičajena verovanja o svetu, prirodno se nameće zahtev za postojanjem *uzročne veze* između verovanja i stanja stvari na koja se ta verovanja odnose, prosto zato što ta stanja stvari pomenuta verovanja čine istinitim.¹⁴ Zbog toga eksternalisti obično prigovaraju internalistima da zanemaruju uzročnu istoriju naših verovanja smatrajući je epistemički irelevantnom.

Naravno, i tradicionalnom epistemologu je bilo stalo do toga da osigura uzročnu vezu između verovanja i spoljašnjeg sveta, znajući da će im jedino tako sačuvati empirijski sadržaj. Problem sa tradicionalnim pokušajima da se dokaže takva uzročna veza bio je skopčan sa činjenicom da su uvek zamislive okolnosti u kojima bi naša verovanja bila istinita a da nisu u uzročnoj vezi sa spoljašnjim svetom, kao što su, s druge strane, zamislive okolnosti u kojima bi bila uzrokovana objektima i događajima iz spoljašnjeg sveta, ali ih ne bi adekvatno predstavljala i ne bi bila istinita. To pokazuje da u samim verovanjima, ma kakvi bili njihov sadržaj i njihova verodostojnost, nema nikakvog posebnog obeležja koje bi nam nesumnjivo posvedočilo da su ona nastala na onaj način na koji obično pretpostavljamo da su nastala - uzročnim delovanjem spoljašnjeg sveta na naša čula, a ne spontano kao u snu, ili intervencijom Zlog demona. Zato su se tradicionalni pokušaji da se iz internalističke perspektive pruži dokaz postojanja spoljašnjeg sveta završavali neuspehom; skeptik je relativno lako trijumfovao.

¹³ Hempšir (Hampshire) primećuje sledeće: “Mašina može pogrešno da pročita broj na brojačniku, ali ne može to da učini nepažljivo; jer ona ne koristi, niti mora da koristi, pažnju u tačnom očitavanju broja. Ali ljudi to čine. Oni nisu instrumenti: ili, ako su instrumenti, onda su instrumenti koji sami sebe koriste, i mogu sebe pogrešno da upotrebe.” (Hampshire, S., “Some Difficulties in Knowing”, p. 26). Ili nešto kasnije: “S pravom mogu sebe, opremljenog senzornim moćima, da smatram jednim instrumentom koji beleži prisustvo objekata u okolini; ali ja sam instrument koji promišljeno koristi sebe kako bih našao odgovore na pitanja koja sam postavio.” (*Ibid.*, p. 46)

¹⁴ Naravno, ovaj zahtev nije bio stran ni tradicionalnoj, internalističkoj epistemologiji. Međutim, ona je nastojala da uzročnu vezu između naših verovanja i spoljašnjeg sveta obezbedi, kao što i atribut “internalistička” sugeriše, iz subjektive kognitivne perspektive. Uzročna veza se ne smatra neposredno epistemički relevantnom, nego je nešto što je, kao i sve ostale činjenice o spoljašnjem svetu, predmet verovanja koje je potrebno opravdati. Drugim rečima, uzročna veza se ne zahteva kao uslov znanja i opravdanosti verovanja u opštem slučaju, nego se tek naknadno - u vezi sa empirijskim verovanjima o svetu - pred epistemološkim subjektom kao cix postavix i to da dokaže kako su ta verovanja u odgovarajućoj uzročnoj vezi sa svetom. Ako bi se tako nešto moglo dokazati, mnoge verzije skepticizma u pogledu postojanja spoljašnjeg sveta kao predmeta našeg saznanja bile bi obesnažene. Zbog toga je tradicionalna epistemologija (setimo se samo imena kao što su Lok, Dekart, Hjum, Kant i dr.) bila gotovo opsednuta pružanjem ili iznalaženjem dokaza (shvaćenog u terminima internalističkog opravdanja) za postojanje spoljašnjeg sveta.

Sa promenom perspektive, i uzročnosti se pridaje značajnija uloga u epistemičkom kontekstu. Postojanje uzročne veze između subjektivih verovanja i stanja stvari u spoljašnjem svetu više nije nešto što bi sam subjekt morao da dokaže da bi pretendovao na opravdana verovanja ili znanja o spoljašnjem svetu. Dovoljno je da ta veza *de facto* postoji. Pretpostavimo, tako, da ja sada verujem da je predamnom knjiga i da je to moje verovanje istinito. Da bi ono pretendovalo na status znanja moram ga, prema standardnoj analizi, potkrepiti odgovarajućim svedočanstvom, i ovoj situaciji jedino svedočanstvo na koje se mogu osloniti jeste svedočanstvo mojih čula, skup vizuelnih i eventualno taktilnih oseta koje u datom trenutku imam. Ali, ovo moje svedočanstvo ne isključuje neke alternativne situacije, na koje se inače poziva skeptik, kao što su san ili to da ovaj skup oseta u meni izaziva neki neuronaučnik putem moćnog kompjutera povezanog sa mojim mozgom; ako je to tačno, onda je opravdanje koje imam manjkavo a verovanje da je predamnom knjiga, iako istinito, ne može da predstavlja znanje. Prema eksternalizmu, potrebno je još da je ta knjiga, koja se nalazi ispred mene, prouzrokovala skup oseta koji imam i, posredstvom njih, moje verovanje. Drugim rečima, potrebno je da je moje verovanje u uzročnoj vezi sa stanjem stvari koje ga čini istinitom. Postojanje te veze mi ne mora biti poznato, dovoljno je da ona *de facto* postoji.

Uzročnu vezu između verovanja i stanja stvari koje ga čini istinitim prvi je u standardnu definiciju znanja uveo Goldman, i to kao nezavisan, četvrti uslov.¹⁵ Od tada ovaj uslov u ovom ili onom obliku figurira u svim eksternalističkim koncepcijama znanja i epistemičkog opravdanja. Međutim, iako je možda nužna za ona verovanja koja imaju empirijski sadržaj, veoma jednostavni primeri pokazuju da aktualna uzročna veza između stanja stvari i odgovarajućeg verovanja sama po sebi nije dovoljna ni sa stanovišta znanja ni sa stanovišta opravdanja. Na prvi pogled, utisak je da prisustvo uzročne veze zadovoljava onaj zahtev koji sam izdvojio kao suštinski za opravdanost verovanja - uzročna veza otklanja slučajnost istinitosti verovanja. U situaciji u kojoj postoji uzročna veza između stanja stvari koje verovanje čini istinitim i samog verovanja, verovanje nije slučajno istinito zato što postoji *uzrok* koji objašnjava njegov nastanak i istovremeno ga čini istinitim.¹⁶ Ali, bez dodatnih odredbi, prosta uzročna veza ne može da obezbedi odgovarajući epistemički status verovanja. Lako se mogu pronaći primeri u kojima je iz (gledano iz perspektive trećeg lica) identifikovan uzrok verovanja koji ujedno to verovanje čini istinitim, a da za subjekta ne bismo rekli niti da ima znanje niti da je njegovo verovanje opravdano. Jedna vrsta takvih primera bila bi ona koja uključuje takozvane devijantne ili nestandardne uzročne veze. Zamislimo da je u maločas pomenutom primeru neuronaučnik koji manipuliše sadržajima mog iskustva odlučio da u meni izazove čulne utiske o prvom objektu koji primeti u našoj neposrednoj okolini, i pogled mu je pao na knjigu. Knjiga je prouzrokovala odgovarajuće osete i verovanje kod neuronaučnika, zatim su to verovanje i naučnikova odluka prouzrokovali moje osete i moje verovanje da je predamnom knjiga; postoji, dakle, uzročna veza između mog verovanja i stanja stvari koje ga čini istinitim, ali teško da ćemo reći da *ja* imam adekvatno opravdanje za svoje verovanje, još manje da *znam* da je predamnom knjiga.¹⁷ Ili, pretpostavimo da sam se zatekao u muzeju voštanih figura, da uopšte ne znam o kakvom muzeju i kakvim eksponatima je reč, i da u uglu, pod slabim osvetljenjem vidim jedan duboko zamišljeni nepomični lik u kojem prepoznajem Gorbačova. Sticajem okolnosti to zais-ta jeste Gorbačov a ne njegova voštana figura, i činjenica koja moje verovanje čini

¹⁵ Goldman, A. I., "A Causal Theory of Knowing" (1967). I njegov prvenstveni cilj, kao i cilj većine autora koji su se tada bavili definicijom znanja, je bio da tako otkloni standardne getijeovske protiv-primere.

¹⁶ To bi bio smisao u kojem bismo za neku pojavu mogli da ka'emo da se nije slučajno dogodila zato što za nju imamo uzročno objašnjenje: na primer, pad aviona nije bio slučajan zato što su mu otkazali motori.

¹⁷ Zbog takvih primera Goldman je morao da uvede uslov da uzročna veza bude *odgovarajućeg* tipa (Goldman, A. I., *op. cit.*, p. 82); time je samo priznao neuspeh svoje uzročne analize, jer je novouvedeni uslov normativan i ne vidi se kako bi se mogao precizirati a da se na kraju ne pozovemo na neki epistemički kriterijum koji određuje da li će veza biti odgovarajućeg tipa.

istinitim ujedno je uzrok tog mog verovanja. Ali, i u ovom slučaju teško da bismo rekli da znam ili čak da opravdano verujem da je predamnom Gorbačov, zbog toga što bi isto verovanje kod mene bilo izazvano i prisustvom verne voštane figure Gorbačova. Kao i u prethodnom slučaju, izgleda da nešto suštinsko nedostaje da bih zaista imao znanje ili opravdano verovanje; prosto uzročna veza taj nedostatak nije u stanju da obezbedi, iako u pomenutom, minimalnom smislu čini verovanje ne-slučajno istinitim. Sama po sebi uzročna veza između objekta i verovanja nije dovoljna za opravdanost verovanja i ne može bez dodatnih uslova da istinitost verovanja učini nužnom na način koji bi bio epistemički relevantan.

Eksternalista će pokušati da upotpuni predloženi eksterna-listički uslov. Zaista, nije uzročna veza kao takva ono što konstituše opravdanost verovanja, ili ono što neko verovanje čini znanjem. Potrebno je da ona ima sasvim *određen epistemički relevantan* karakter, zahvaljujući kojem bi verovanju do kojeg dovodi osigurala odgovarajući epistemički status. Ukoliko bi ovaj dopunjeni eksternalistički uslov bio zadovoljen, istinitost verovanja ne bi bila slučajna u jačem smislu reči - verovanje se pokazuje kao istinito ne prosto zato što je uzrokovano stanjem stvari koje ga ujedno i čini istinitim, nego još i zato što uzročna veza ima određen epistemički relevantan karakter. U čemu bi se tačno sastojao ovaj epistemički relevantan karakter uzročne veze ili uzročne istorije verovanja? Dva najpoznatija eksternalistička odgovora na to pitanje pružaju (1) teorija o opravdanom verovanju kao pouzdanom indikatoru, i (2) teorija o opravdanom verovanju kao rezultatu pouzdanog kognitivnog procesa.

(1) *TEORIJA POUZDANOSTI INDIKACIJE* - Osnove ove teorije postavili su Fred Dretske i Dejvid Armstrong.¹⁸ Doduše, uvodeći eksternalističke faktore oni su pre svega imali u vidu znanje, odnosno karakteristike koje jednom verovanju u odgovarajućim okolnostima daju status znanja. Ipak, pošto su u pitanju karakteristike koje dato verovanje čine *pouzdanim* indikatorom ili pouzdanim pokazateljem stanja stvari na koje se to verovanje odnosi, ideja se može lako preformulisati tako da se dobije odgovarajuća teorija epistemičkog opravdanja. Prema toj teoriji, jedno verovanje bi bilo opravdano onda kada je u odgovarajućim okolnostima pouzdan indikator stanja stvari na koje se odnosi.

Prvobitna zamisao je bila da ono što jedno verovanje čini pouzdanim indikatorom stanja stvari na koje se ono odnosi jeste odgovarajuća uzročna veza između njih koja ima *nomološki* karakter.¹⁹ Ovaj nomološki karakter najbolje se može izraziti takozvanim konjunktivnim kondicionalnim iskazom: *S* ne bi verovao (*V*) u postojanje stanja stvari *M* da *M* nije postojalo. Uzročna veza između *V* i *M* koja zadovoljava ovaj zahtev dovoljno je jaka da kažemo kako to što je *S* verovao u *M* zaista nije slučajno, zato što, preciznije rečeno, upotrebljena formulacija upućuje na to da je javljanje *V* u datim okolnostima *dovoljan* uslov postojanja stanja stvari *M*.

¹⁸ Dretske, F. I., "Conclusive Reasons"; Armstrong, D., *Belief, Truth, and Knowledge* (nagoveštaje ove teorije nalazimo i u njegovoj ranijoj knjizi, *A Materialist Theory of Mind*, New York: Humanities Press, 1968, p. 189ff). Dretske će kasnije, u knjizi *Knowledge and the Flow of Information*, u znatnoj meri modifikovati svoje stanovište - umesto o konkluzivnim razlozima govoriće o prenošenju informacije - ali neće odstupiti od eksternalističke pozicije.

¹⁹ U članku "Conclusive Reasons" Dretske je ovakvu vezu pretpostavio izmewu evidencije koja ima status konkluzivnog razloga i stanja stvari na koje ta evidencija upućuje, kao kada je toplomer pouzdan indikator telesne temperature, ili kada su ospe na telu pouzdan indikator da osoba ima boginje. Armstrong govori o nomološkoj vezi izmewu činjenice koja verovanje čini istinitim i činjenice da subjekt ima to verovanje. Najpogodniji i najuverljiviji primeri za ilustraciju teorije o pouzdanom indikatoru potiču iz domena općih verovanja. Njihova pogodnost je posledica (a) činjenice da su općajna verovanja od svih verovanja o empirijskom svetu u najtešnjoj uzročnoj vezi sa stanjima stvari koja reprezentuju, i (b) utiska da se radi o neizvedenim verovanjima, o verovanjima koja su neposredan rezultat naše uzročne interakcije sa spolnim svetom a ne nekog (bar ne svesnog) procesa zaključivanja koji bi polazio od prethodno stečenih verovanja. Mnogi autori svoju analizu ograničavaju na ova verovanja (Armstrong, Dretske u knjizi *Knowledge and the Flow of Information* i Goldman u članku "Discrimination and Perceptual Belief").

Kako se ovaj predlog može primeniti na malopre navedene pri-mere? U drugom primeru moje verovanje da je predamnom Gorbačov ne zadovoljava predloženi strožiji uslov, jer bih u datim okolnostima stekao isto verovanje i da predamnom nije bilo Gorbačova; to bi se dogodilo da se umesto Gorbačova u dnu prostorije nalazila njegova verna voštana kopija. Prvi primer je, čini se, i dalje problematičan. Izgleda da je u opisanim okolnostima javljanje mog verovanja da je predamnom knjige dovoljan uslov prisustva knjige, pošto je po pretpostavci neuronaučnik odlučio da u meni izazove čulne utiske koji odgovaraju predmetu koji on sam primećuje u našoj neposrednoj okolini - u tako opisanoj situaciji još uvek je istina da ja ne bih verovao da je predamnom knjiga da predamnom zaista nije bilo knjige. Možda zato već primeri poput ovog ukazuju na to da je potrebno uvesti još neka dodatna ograničenja; o njima će nešto kasnije biti više reči.

Prema ovoj verziji eksternalističke analize epistemičkog opravdanja, uzročna veza između stanja stvari M i verovanja V bila bi epistemički relevantna onda kada je takva da čini V pouzdanim indikatorom stanja stvari M . Ali, moguća su razna tumačenja stepena u kojem bi verovanje trebalo da bude pouzdan znak javljanja odgovarajućeg stanja stvari (sa kojim stoji u uzročnoj vezi) kako bi bilo opravdano. Neki naime smatraju (nadovezujući se na Armstrongovu koncepciju opažaj-nog znanja²⁰) da bi uzročna veza morala da ima *nomološki* karakter, tako da pojava verovanja čini *nomološki izvesnim* javljanje odgovarajućeg stanja stvari. Drugi opet ističu da je dovoljna i slabija veza, instancirana u *statističkim* pravilnostima; verovanje bi bilo pouzdan indikator (pa samim tim i opravdano) onda kada njegova pojava u datim okolnostima čini visoko verovatnom i pojavu odgovarajućeg stanja stvari.²¹ Prema prvom tumačenju, pouzdanost indiciranja postojanja reprezentovanog stanja stvari je potpuna, jer je obezbeđena odgovarajućim zakonom prirode; u tom slučaju, veza između doksatičkog i aletičkog uslova, između verovanja i istine, bila bi nomološki osigurana, odnosno nužna u smislu u kojem govorimo o prirodnoj nužnosti. U drugom slučaju, pouzdanost indiciranja bila bi relativna, predstavljena odgovarajućim stepenom verovatnoće, i zasnivala bi se na statistički interpretiranoj pravilnosti; u tom slučaju, istinitost verovanja ne bi bila slučajna, ali u slabijem smislu, u smislu u kojem govorimo o statističkoj nužnosti.

Teorija o opravdanom verovanju kao pouzdanom indikatoru odgovarajućeg stanja stvari predstavlja jednu od verzija naturalističke analize epistemičkog opravdanja. Ona polazi od predstave o subjektu kao složenom sazajnom instrumentu koji zauzima određeno mesto u uzročnom poretku prirode; za ilustraciju se najčešće koristi model instrumenata koji služe za registrovanje određenih događaja ili promena u okolini. Armstrong je, govoreći o opažajnom znanju, položaj subjekta uporedio sa položajem termometra:

Kada jedno istinito verovanje koje nije zasnovano na razlozima stoji prema situaciji za koju se istinito veruje da postoji u istom odnosu kao i nivo živinog stuba u ispravnom termometru prema stvarnoj temperaturi, onda imamo neizvedeno znanje.²²

Funkcionisanje naših opažajnih moći poredi se sa funkcionisanjem termometra u tom pogledu što je naš senzorni aparat, zahvaljujući svom sklopu, osetljiv na odgovarajuće promene u okolini i na njih reaguje na način u kojem se ispoljavaju određene zakonite pravilnosti. Na primer, naglo povišenje temperature na površini naše kože, izazvano neki jakim izvorom toplote, registrovaćemo u vidu oseta toplote. To je jedna složen uzročni proces

²⁰ Armstrong je hteo da pomoću eksternalističkog tumačenja u opažajnim verovanjima prekine regres u opravdanju. Mada svoju analizu ograničava na pojam znanja, ima nagoveštaja da bi bio spreman da je proširi i na pojam epistemičkog opravdanja. Tako on kaže da bi se za verovanje koje zadovoljava eksternalistički kriterijum, iako nije zasnovano na razlozima, "moglo reći da je razložno (opravdano) zato što je znak, *potpuno pouzdan znak*, da situacija za koju se veruje da postoji zaista postoji" (*Belief, Truth, and Knowledge*, p. 183).

²¹ Ovakvo tumačenje, takozvanu probabilističku teoriju pouzdanosti indikacije, zastupa recimo Maršal Svejn (Swain, M., "Justification and Reliable Belief", *Reasons and Knowledge*).

²² Armstrong, D., *Belief, Truth, and Knowledge*, p. 167.

koji uključuje odgovarajuću promenu u našoj okolini, njeno uzročno dejstvo na senzorne nervne završetke na našoj koži, to delovanje izaziva u ovima signale koji se prenose preko vlakana specijalizovanih za osećanje toplote do kičmene moždine, iz ove do odgovarajućih regija u mozgu, gde je krajnji rezultat - osećanje toplote. Od čitave ove složene priče koju nam izlaže neurofiziolog, nas ovde zanima samo najopštiji princip funkcionisanja: činjenica da sada imam osećanje toplote posledica je uzročnog delovanja nagle promene temperature u mojoj neposrednoj okolini na moj senzorni aparat i sa njom je u zakonitoj vezi. Po sličnom principu funkcioniše i termometar: on ima takav sklop da, ukoliko je ispravan, promenom nivoa živinog stuba reaguje na određene promene u okolini, na promene u temperaturi. Tačnije, termometar tako funkcioniše da je činjenica da nivo živinog stuba pokazuje 30° C u odgovarajućoj uzročnoj vezi (bilo da je interpretiramo nomološki, bilo statistički) sa činjenicom da je spoljašnja temperatura zaista 30° C. U takvim okolnostima, i moj osećanje toplote i visinu živinog stuba termometra koji registruje spoljnu temperaturu nazvaćemo *pouzdanim indikatorom* odgovarajućeg stanja stvari - spoljne temperature.

U pogledu načina na koji opažaju promene i osobine predmeta u svojoj okolini, ljudi su, kako sugerše analogija, sasvim nalik termometrima. Evo kako analogiju (koristeći umesto termometra barometar) opisuje jedan od branilaca teorije o pouzdanoj indikaciji, Maršal Svejn:

Ljudi su, kao barometri, tako konstituisani da su uzročno osetljivi na aspekte sveta koji ih okružuje. Barometar registruje promene u atmosferskom pritisku tako što dospeva u korelativna stanja usled (uzročnog) delovanja ovih promena. Ljudi registruju promene u okolini tako što dospevaju u razna opažajna stanja, senzorna stanja, i stanja verovanja usled (uzročnog) delovanja ovih promena. Normalno mi ne bismo rekli za barometar da je njegovo registrovanje datog pritiska opravdano; ipak, zaista kažemo, kao što smo ranije rekli, da je njegovo registrovanje ovog pritiska pouzdano. Takođe možemo za ljude da kažemo da su izvesna stanja u koja dospevaju pouzdana, misleći pod time nešto veoma slično onome što podrazumevamo kada to kažemo za barometar.²³

Pretpostavlja se, kako vidimo, da ljudi okolne promene i osobine predmeta registruju tako što, kada su izloženi njihovom uzročnom delovanju, dospevaju u razna senzorna, opažajna i doksatička stanja koja onda, poput nivoa živinog stuba u termometru ili igle na barometru, pouzdano ukazuju na promene i osobine predmeta u fizičkoj okolini. Tako nastala, naša istinita verovanja o fizičkim događajima i osobinama su sa ovima uzročno povezana na poseban način, vezom koja ima karakter zakonite pravilnosti. Kada je taj uslov zadovoljen, onda se, prema teoriji o pouzdanoj indikaciji, za njih može reći da su opravdana zato što su pouzdan indikator spoljašnjih činjenica. S obzirom na prirodne zakone i okolnosti u kojima se nalazimo, naša opažajna verovanja su (nomološki ili statistički) nužna posledica spoljašnjih činjenica na koje ukazuju, pa njihova istinitost nikako ne može biti slučajna.

Prema teoriji pouzdane indikacije, jedno verovanje *V* je opravdano onda kada je pouzdan indikator stanja stvari koje ga čini istinitim. Uslov koji *V* čini opravdanim - to da *V* ima odgovarajuće relaciono svojstvo koje mu potpuno obezbeđuje istinitost ili je čini visoko verovatnom - ne mora biti kognitivno dostupan samom subjektu. Za opravdanost njegovog verovanja dovoljno je da *de facto* postoji uzročna veza (bilo on toga svestan ili ne) između verovanja i stanja stvari koje ga čini istinitim, veza zahvaljujući čijem karakteru verovanje u datim okolnostima predstavlja pouzdan indikator tog stanja stvari.

Bilo da pouzdanost analiziramo u terminima verovatnoće, bilo u terminima nomološke nužnosti, jedno pitanje se neposredno nameće. Ako Armstrongov eksternalistički kriterijum interpretiramo tako da se tiče epistemičkog opravdanja, onda bi se za opravdano verovanje

²³ Swain, M., "Justification and Reliable Belief", p. 395.

zahtevalo da “postoji neka zakonita veza između stanja stvari *Vap* “stanja stvari u kojem osoba *a* veruje da je iskaz *p* istinit - |.L.” i stanja stvari koje iskaz ‘*p*’ čini istinitim, takva da - kada je dato *Vap* - onda mora biti slučaj da *p*”.²⁴ Ili, prema uprošćeno prikazanoj Svejnovoj probabilističkoj interpretaciji, verovanje *V* je pouzdan indikator stanja stvari *M* onda kada je, s obzirom na to da *S* veruje da je iskaz *p* koji opisuje *M* istinit, u dovoljno visokoj meri verovatno da *p* jeste istinit.²⁵ Ipak, obe ove odredbe pouzdanosti pokazuju se kao nedovoljne. Uzmimo opet termometar. Razume se da neće svaki termometar predstavljati pouzdan instrument za očitavanje temperature, kao što ni jedan isti termometar neće u svim okolnostima biti takav pouzdan instrument. Pouzdanost termometra zavisice kako od nekih svojstava samog instrumenta, od kojih zavisi njegovo ispravno funkcionisanje, tako i od izvesnih spoljašnjih okolnosti koje mogu uticati na funkcionisanje termometra. Zakonita relacija koja nivo žive u termometru povezuje sa spoljnom temperaturom i čini je pouzdanim indikatorom ovog stanja stvari mora da uključi i odgovarajuća svojstva samog instrumenta. Slično tome, nisu ni sva verovanja o spoljašnjem svetu pouzdani indikatori odgovarajućih stanja stvari, niti je jedno isto verovanje pouzdan indikator u svim okolnostima. Generalizacija ili zakon koji povezuje verovanje *V* sa stanjem stvari *M* mora da uključuje i neka svojstva subjekta (ne-relaciona kao i relaciona) uz činjenicu da ovaj ima verovanje *V*: bila bi to svojstva koja se tiču subjektivih mentalnih procesa, čulnog aparata, njegovog položaja u okolini i sl. Grupišimo ta svojstva kao svojstva *G*. S obzirom na njih, potpunija odredba pouzdanosti (opravdanosti) bila bi: verovanje *V* je pouzdano (opravdano) ako i samo ako postoji neko složeno svojstvo *G* subjekta *S* koje je takvo da je nomološki nužno ili visoko verovatno da kad god subjekt ima *G* i ima *V*, onda je *V* istinito.²⁶ Za eksternaliste kao što su Armstrong ili Svejn uopšte nije lako da precizno utvrde koja svojstva ulaze u klasu *G*, odnosno koja su svojstva relevantna za procenu pouzdanosti subjektivih verovanja - zašto su, recimo, relevantna moja ostala doksatička stanja, ili moja nepažnja, a nisu to šta sam doručkovao ili to da li na glavi nosim šešir.²⁷ Kako god da povučemo granicu između onih svojstava koja ulaze i onih koja ne ulaze u klasu *G*, još uvek će biti zamislive okolnosti u kojima će subjektivno verovanje *V*, uprkos tome što subjektivno kognitivni sklop ima svojstvo *G*, biti neistinito.²⁸ Dodatnu teškoću stvaraju i situacije u kojima verovanje uzrokuje stanje stvari koje ga čini istinitim, kao što bi bio slučaj ukoliko bi se neuronaučnik brinuo ne o tome da u meni izazove verodostojna verovanja o spoljašnjem svetu, nego, naprotiv, da svako verovanje koje se u meni spontano javi učini verodostojnim tako što će intervenisati u spoljašnjem svetu - tada bi bile zadovoljene i Armstrongova i Svejnova definicija, ali ne bismo rekli da su moja verovanja opravdana.²⁹ Ali, to su specifični problemi koji se tiču ove

²⁴ Armstrong, *op. cit.*, p. 166.

²⁵ Swain, M., *op. cit.*, p. 397. Svejnov motiv za probabilističko tumačenje pouzdane indikacije je, kao što se može pretpostaviti, u tome što je nerealistično očekivati bilo od instrumenata bilo od xudi da su apsolutno pouzdani: “... ni barometri ni xudi, naravno, nisu potpuno pouzdani indikatori izgleda spoxašnjih stvari” (*Reasons and Knowledge*, p. 16). Još jedna razlika izmewu Svejnove i Armstrongove teorije (tačnije, teorije epistemičkog opravdanja formulisane u duhu Armstrongove teorije opašnjog znanja) je što Svejn svoju proširuje i na izvedena verovanja (verovanja dobijena zaključivanjem).

²⁶ Armstrong, D., *op. cit.*, p. 197; Swain, M., “Justification and Reliable Belief”, p. 395.

²⁷ Svejn u poslednjem delu članka koji sam naveo, kao i u svojoj knjizi (*Reasons and Knowledge*, p. 104ff) pokušava da ustanovi kriterijume relevantnosti, ali se u to nećemo upuštati.

²⁸ Jedan od predloga je da nećemo uzimati u obzir *sve zamislive* okolnosti, nego samo one koje su na neki način relevantne, mođda zato što su objektivno verovatne (vid., Dretske, F., “Pragmatic Dimension of Knowledge”), ili zato što su realizovane u mogućim svetovima dovožno sličnim (bliskim) našem aktualnom svetu (Nozick, R., *Philosophical Explanations*, pp. 172-96). Nozick o verovanju kao pouzdanom indikatoru slikovito govori kao o verovanju koje *prati* istinu kroz moguće svetove, mada je njegov cix takowe analiza znanja, a ne epistemičkog opravdanja.

²⁹ Da bi se predupredili ovakvi primeri, obično se zahteva da je verovanje pouzdan znak da se stanje stvari koje ga čini istinitim *javilo* ili da je *prisutno* u trenutku kada imam verovanje, a ne da ga prati.

verzije eksternalističkog shvatanja epistemičkog opravda-nja. Moj cilj je ipak sasvim opšt. Hteo bih da preispitam generalnu eksternalističku pretpostavku o tome da uslovi koji nečije verovanje čine epistemički opravdanim ne moraju da budu kognitivno dostupni toj osobi. Pre nego što se pozabavim tim opštim pitanjem, izložiću ukratko i drugu uticajnu verziju eksternalističkog shvatanja epistemičkog opravdanja, teoriju pouzdanosti *proces*a.

(2) *TEORIJA POUZDANOSTI PROCESA* - Pribegavanje ovoj teo-riji, u kojoj se akcent sa uzročne relacije između pojedinačnog verovanja i stanja stvari na koje se ono odnosi pomera na *uzročnu istoriju* verovanja, pre svega na karakter kognitivnih procesa kojima je verovanje dobijeno, objašnjava se primerima koji bi trebalo da pokažu kako postojanje nomološke ili probabilističke veze između verovanja i stanja stvari nije dovoljno da u svim situacijama osigura opravdanost verovanja. Goldman tako konstruiše sledeći protivprimer. Zamislimo da je stvarno slučaj da kad god jedan čovek veruje da je njegov mozak u stanju *B* ova činjenica (da on ima to verovanje) nomološki implicira da njegov mozak jeste u stanju *B*. Pošto je nomološki nužno da kad god ta osoba veruje da je u neurofiziološkom stanju *B*, njeno verovanje jeste istinito, ovo istinito verovanje bi, prema teoriji o pouzdanoj indikaciji, bilo opravdano. Ipak, ovo je sporno. Pretpostavimo da ono što tu osobu uzročno navodi da veruje da je u stanju *B* nije adekvatno razumevanje ili obaveštenost o stanjima mozga, tačnije, nije poznavanje navedene nomološke činjenice; ta osoba takođe nema ni autocerebroskop da bi posmatrala stanja svog mozga; ona prosto ima izrazito jak osećaj uverenosti da je njen mozak u stanju *B*. Ali, šta ako neurohirurg slučajno, prilikom operacije mozga te osobe, kod nje izazove javljanje moždanog stanja *B*? Ona će (usled nomološke veze) steći verovanje da je u stanju *B*, ali neće imati ni najmanju predstavu kako je do tog verovanja došla; pojava tog verovanja u njenom mentalnom sklopu izgledaće joj kao pojava nekog iznenadnog i hirovitog osećaja ili želje. Da li bismo onda za nju rekli da zna ili da opravdano veruje da je njen mozak u stanju *B*? I pored toga što je u opisanim okolnostima njeno verovanje pouzdan indikator istine, Goldman smatra da bi naš odgovor bio negativan.³⁰

Prema Goldmanovom mišljenju, teorija pouzdanosti indikacije greši u tome što insistira samo na nomološkoj vezi između verovanja i stanja stvari koje ga čini istinitim, zanemarujući *uzročnu istoriju* verovanja, *proces* kojim je ono dobijeno. Zaista, navedeni primer na prvi pogled pokazuje da uzročna istorija nije beznačajna: osoba koja stiče verovanje da je njen mozak u stanju *B* na veoma neuobičajen način i bez poznavanja relevantnih činjenica (nomološke veze zahvaljujući kojoj je njeno verovanje pouzdan indikator) teško da može *opravdano* verovati da je njen mozak u stanju *B*.³¹ Teorije opravdanja koje zanemaruje uzročnu istoriju verovanja, to kako je, na osnovu čega i zašto osoba stekla određeno verovanje, izložene su standardnim protivprimerima, poznatim još od Dekarta: subjekt do verovanja dolazi na neki čudan ili neprihvatljiv način (delovanjem Zlog demona ili neuronaučnika, i sl.) tako da izgleda da bismo verovanje smatrali neopravdanim čak i ako je njegova istinitost osigurana. Uzročna istorija verovanja bi, zaključuje Goldman, morala biti epistemički relevantna. Drugim rečima, izgleda kao da sa stanovišta epistemičke opravdanosti i znanja ne može biti sasvim svejedno kako je verovanje nastalo, kako smo do

³⁰ Goldman, A. I., *Epistemology and Cognition*, pp. 43-4; "What Is Justified Belief?", pp. 5-6.

³¹ Mo\da bi se teoretičar pouzdanosti indikacije mogao odbraniti. Naime, pomenuta neodređenost skupa relevantnih karakteristika *G* koje bi morale biti obuhvaćene zakonom koji povezuje verovanje sa odgovarajućim stanjem stvari ovde se može pokazati spasonosnom - Armstrong ili Svejn bi prosto mewe relevantne karakteristike mogli da uknuče i one koje se tiču funkcionisanja uobičajenih kognitivnih procesa koji su nam na raspolaganju. U normalnim okolnostima verovanje o mo\danom stanju *B* imalo bi isti status kao i ostala opa\ajna ili introspektivna verovanja. Ne vidim da bi se - u odnosu na uobičajena verovanja o tome da osećamo bol koja bi trebalo da su pouzdani indikatori stvarnog osećaja bola - nešto promenilo kada bi, usled ograničene anestezije, hirurrg kod pacijenta slučajno izazvao osećaj bola (povrewujući mesto koje nije pod dejstvom anestetika) a time i verovanje subjekta da trpi bol; subjekt bi opet imao opravdano verovanje da oseća bol.

njega došli. Goldman zbog toga umesto pojma pouzdanosti indikacije u analizu opravdanog verovanja (i znanja) uvodi pojam *pouzdanog procesa*.³²

U najjednostavnijem obliku, Goldmanova definicija epistemičkog opravdanja glasi: verovanje *V* je opravdano ukoliko je dobijeno pouzdanim saznavnim procesom *P*.³³ U njoj je ipak potrebno razjasniti dve ključne stvari: koji su kriterijumi identifikacije saznavnih procesa čiju pouzdanost ćemo procenjivati, i kada ćemo neki saznavni proces nazvati pouzdanim?

U vezi sa prvim pitanjem, teorija pouzdanosti procesa se suočava sa *problemom opštosti*.³⁴ Pošto pouzdanost shvata kao svojstvo nekog *tipa* procesa, teoretičar pouzdanosti procesa se nalazi u situaciji u kojoj kriterijum identifikacije procesa čiju pouzdanost želi da procenjuje ne sme da formuliše ni preširoko ni preusko. Pretpostavimo da sam sada putem opažanja došao do verovanja da je predamnom knjiga. Ovaj konkretni slučaj se može opisati tako da instancira mnoge različite tipove procesa: to može biti tip procesa koji je samo u ovom slučaju instanciran (“Proces sticanja vizuelnog opažajnog verovanja u mojoj radnoj sobi 16. maja 1992. godine u 9.53”), ali može biti i veoma uopšten tip procesa (“Proces obrazovanja verovanja na osnovu opažanja”). Zavisno od toga koji stepen opštosti ima tip procesa čiju pouzdanost procenjujemo, variraće i njegova pouzdanost, od apsolutne pouzdanosti ili nepouzdanosti samo jednom instanciranog procesa, do problematičnog stepena pouzdanosti preširoko shvaćenog procesa.³⁵ Dalje, nejasno je koji sastavni delovi uzročne istorije jednog verovanja ulaze u proces čiju pouzdanost ćemo procenjivati. Da li će u njega ulaziti i događaji koji se odigravaju izvan subjekta, ili samo oni koji se dešavaju u subjektivom organizmu; i ako se ograničimo na događaje u subjektivom organizmu (kao što čini Goldman³⁶), da li će to biti i neurofiziološki i kognitivni događaji, ili samo kognitivni? Pretpostavimo ipak da teoretičar pouzdanosti procesa nekako uspe da pronađe prihvatljivi kriterijum identifikacije procesa - kakvi su njegovi izgledi da pruži uspešan odgovor na drugo pitanje?

Pouzdanost jednog saznavnog procesa zavisi od toga koliko često on vodi istinitim verovanjima. Kao što većina branilaca teorije pouzdanosti primećuje, nerealistično bi bilo zahtevati apsolutnu pouzdanost. Zato se po pravilu zahteva neka (možda ne strogo određena, ali bar dovoljno velika) prevaga istinitih verovanja u odnosu na pogrešna. Time je sačuvana nezavisnost pojmova istinitog i opravdanog verovanja: i dalje su moguća istinita verovanja koja nisu opravdana, kao i opravdana verovanja koja nisu istinita. Ipak, teoretičar

³² Anticipaciju ovog shvatanja opravdanja nalazimo kod Remzija (Ramsey), koji je znanje definisao kao istinito i izvesno verovanje dobijeno pouzdanim procesom. Vid., Ramsey, F. P., “Knowledge”, 1978, pp. 126-7.

³³ Definiciju prenosim u njenom uprošćenom obliku. Goldman uzima u obzir subjekta, vreme i to da li su verovanja neizvedena ili izvedena. On opravdanost izvedenih verovanja analizira pomoću pojma *kondicionalne pouzdanosti*: izvedeno verovanje *V* je opravdano ukoliko je dobijeno procesom *P* koji je kondicionalno pouzdan; *P* je kondicionalno pouzdan proces ako, *kada polazi od istinitih verovanja*, vodi dovožno velikom broju istinitih verovanja. (Goldman, A. I., “What Is Justified Belief?”, pp. 13-14)

³⁴ To je jedna od standardnih teškoća teorije pouzdanosti procesa; prvu krajnost u karakterizaciji relevantnog tipa procesa Feldman (Feldman) naziva “problemom jedinstvenog slučaja”, a drugu “problemom nepostojanja razlike” (Feldman, R., “Reliability and Justification”, p. 161). Goldman ne daje precizan odgovor na ova pitanja, ali se opredeljuje za klasifikaciju procesa koja je u skladu sa uobičajenom dovožno širokom karakterizacijom: prema takvom uobičajenom gledištu, meću pouzdane procese bi spadali standardni opažajni procesi, sećanje, ispravno zaključivanje i introspekcija, a nepouzdana bi bili konfuzno razmišljanje, opredelivanje na osnovu hirova, osećanja ili **exa, prosto nagavanje, olako uopštavanje. (Goldman, A. I., *op. cit.*, p. 10.)

³⁵ Teško da za bilo koji opažajni proces kao takav možemo reći da je pouzdan ili nepouzdan - jedno je da li stvari posmatram pri dnevnom svetlu i na bliskom odstojanju, a drugo da li ih opažam u sumrak ili na velikoj daljini.

³⁶ Goldman, A. I., *op. cit.*, p. 12-3. Nevoxa je što ipak moramo uzeti u obzir da razni spoxašnji faktori utiču na to da li će i tako izdvojeni tipovi procesa biti pouzdani ili ne.

pouzdanosti se susreće sa nizom novih pitanja. Recimo, da li je pouzdanost zavisna samo od aktualne frekvencije istinitih i lažnih verovanja, ili zavisi i od njihove potencijalne frekvencije? Bilo bi nezgodno vezivati pouzdanost za aktualnu učestalost, jer se može desiti da neki saznavni proces aktualno i u relativno malom broju slučajeva mnogo češće vodi istinitim nego pogrešnim verovanjima, dok bi sa mogućim povećanjem broja slučajeva srazmera između istinitih i lažnih verovanja bila promenjena u korist ovih drugih. Ili, zamislivo je da je neki saznavni proces samo jednom aktualizovan imajući pritom za rezultat istinito verovanje; ako bismo pouzdanost statistički interpretirali vezujući je za aktualnu učestalost, ovaj proces bismo morali da smatramo apsolutno pouzdanim.

Imajući u vidu ovakve mogućnosti, Goldman i drugi branioci teorije pouzdanosti procesa umesto o statističkoj frekvenciji radije govore o *tendenciji* procesa da (u dovoljno velikom broju aktualnih i mogućih slučajeva) češće vodi istinitim nego pogrešnim verovanjima.³⁷ Međutim, teško da će bilo koji kognitivni proces imati tendenciju da u *svim* mogućim okolnostima vodi istinitim verovanjima. Nekako moramo ograničiti domen mogućih okolnosti koje će biti *relevantne* za procenu pouzdanosti jednog saznavnog procesa. Kao i teoretičar pouzdanosti indikacije, i teoretičar pouzdanosti procesa će imati teškoća sa time da utvrdi koje mogućnosti su relevantne i da li je pitanje relevantnosti činjeničko ili zavisi od naših standarda i kontekstualnih faktora.³⁸

Još krupniji problem za Goldmanovu teoriju je što mora da dopusti da na epistemički status jednog verovanja *mogu* da utiču ne samo aktualna uzročna istorija i proces kojim je verovanje dobijeno (bio on pouzdan ili nepouzdan), nego i neki drugi saznavni mehanizmi koje subjekt nije primenio a koji su mu u datom trenutku bili dostupni. Pretpostavimo da *S* posmatra štap dopola zaronjen u vodu i vidi ga kao prelomljen. Prema uobičajenom shvatanju (koje Goldman deli), viđenje stvari pri dnevnom svetlu i na bliskom odstojanju je pouzdan saznavni proces i ovo *S*-ovo verovanje, kao rezultat pouzdanog procesa, trebalo bi da je opravdano. Ali, znamo da je u pitanju obmana i da je *S*-ovo opažajno verovanje pogrešno. To samo po sebi ne predstavlja problem jer su moguća opravdana verovanja koja su lažna. Međutim, mada je ono dobijeno pouzdanim procesom, teško da ćemo u datim okolnostima za *S*-ovo verovanje reći da je opravdano, imajući u vidu da su mu bili dostupni drugi pouzdani procesi i mehanizmi pomoću kojih je mogao da utvrdi da je ono pogrešno (štap je mogao da opipa, ili je mogao da se obavesti o tome kako nastaje takve iluzija, i sl.); to što ih *S* nije primenio pada na teret njegovoj nepažnji, nepromišljenosti ili neobaveštenosti.³⁹ Kada se jednom prizna negativan značaj potencijalno primenljivog pouzdanog procesa po epistemički

³⁷ Mnogi autori sumnjaju da se pojmu tendencije može dati dovoljno precizno značenje. Cf., Pollock, J. L., *Contemporary Theories of Knowledge*, p. 105.

³⁸ Neki autori (na primer Dretske u "The Pragmatic Dimension of Knowledge") smatraju da je pitanje relevantnosti činjeničko (da relevantnost zavisi od toga da li su mogućnosti objektivno zasnovane), drugi (kao i sam Goldman u "Discrimination and Perceptual Belief") ističe da na relevantnost utiču neki objektivni faktori (objektivna verovatnoća), ali i naši standardi i drugi kontekstualni faktori, dok treći smatraju da je pitanje relevantnosti onih mogućnosti koje ćemo uzimati u obzir kada procenjujemo da li je jedan saznavni proces pouzdan potpuno normativno i kontekstualno zavisno i da se, štaviše, ta kontekstualna zavisnost prenosi i na pojam pouzdanosti: "Pouzdanost, bar ukoliko je relevantna za analizu znanja i opravdanja, jeste *epistemološki* pojam, i deli sa drugim takvim pojmovima osobinu kontekstualne zavisnosti. Pouzdanost, kao i znanje, može biti procenjivana samo s obzirom na potrebe i interese xudi u stvarnim životnim situacijama (...) Mehanizmi nisu pouzdani *simpliciter*, nego jedino s obzirom na neki skup interesa i okolnosti." (White, J. L., "Externalist Epistemologies, Reliability, and the Context Relativity of Knowledge", p.463.)

³⁹ Goldman u tome ne vidi neki veliki problem za svoju teoriju, i jednostavno dopunjuje svoju definiciju uslovom da nije postojao neki pouzdan proces, dostupan subjektu, čijom primenom bi subjekt bio naveden da izmeni svoje verovanje (Goldman, A. I., *op. cit.*, p. 20). Međutim, čini se da je problem daleko veći no što on priznaje. Jer, uvowenjem u definiciju potencijalno primenljivih pouzdanih procesa Goldman odstupa od polazne teze da verovanje svoj epistemički status duguje procesu kojim *je nastalo* ili *dobijeno*.

status verovanja, mora se priznati i *pozitivan* značaj ovakvih procesa po epistemički status *već obrazovanih* verovanja - bez obzira kako je subjekt do jednog verovanja stvarno došao, on ga kasnijim preispitivanjem može opravdati ili opovrgnuti. Dakle, nije toliko važna *aktualna uzročna istorija* koliko to da li je subjekt bio dovoljno pažljiv i promišljen da, makar naknadno, uzme u obzir relevantno svedočanstvo. Uzročna istorija verovanja ne mora da se podudara sa opravdavanjem verovanja.⁴⁰

Ipak, ni u slučaju ove verzije eksternalističke analize epistemičkog opravdanja nemam nameru da se detaljnije bavim posebnim prigovorima i predloženim ili mogućim poboljšanjima teorije. Mene će zanimati opštije i načelnije pitanje: da li je prihvatljiva eksternalistička pretpostavka da opravdanje nije “u glavi”, da subjektova verovanja svoj epistemički status duguju činjenicama koje ne samo da ne moraju biti nešto čega je on svestan, nego uopšte ne moraju da mu budu kognitivno dostupne. Zbog toga ću pretpostaviti da su izložene verzije epistemičkog eksternalizma u stanju da izađu na kraj sa do sada pobrojanim teškoćama: da su u stanju da ponude prihvatljivo određenje i kriterijum pouzdanosti i da specifikuju tipove relacija ili procesa kojima verovanja navodno duguju svoj epistemički status. Da li je i pod tim uslovima eksternalizam prihvatljiv kao teorija epistemičkog opravdanja?

Prva načelna primedba koja se može uputiti eksternalističkim teorijama epistemičkog opravdanja jeste da su one empirijski, pre svega psihološki neadekvatne. Eksternalizam ne pruža ni približno tačan opis složene aktivnosti opravdavanja verovanja (ili nekih drugih doksatičkih stanja) u koju se ljudi svakodnevno upuštaju. Ova aktivnost se ne može tumačiti po modelu funkcionisanja instrumenata kao što su termometri, ili čak i savršenijih mehanizama kao što su kompjuteri, zbog toga što se gubi iz vida suštinska dimenzija našeg kognitivnog života - to da smo mi u stanju ne samo da koristimo naše sazajne moći i registrujemo informacije koje preko njih dobijamo o spoljašnjem svetu, nego i da kritički procenjujemo primenu tih moći i rezultate koje dobijamo. Zaista, ovaj meta-nivo prisutan u našem kognitivnom životu posebno dolazi do izražaja u aktivnosti opravdavanja: verovanja do kojih dolazimo, bez obzira kako su ona nastala, prosuđujemo u svetlu razloga koji se tiču njihove verodostojnosti. Instrumenti *funkcionišu*; ispravno ili neispravno, ali pro-sto funkcionišu. Za razliku od njih, ljudi prave pogreške čak i onda kada je sa njihovim sazajnim “instrumentima” sve u najboljem redu - usled nemarnosti, nepažnje, zaboravnosti, previda, ili bez ikakvog uočljivog razloga. Čak i kada smo do jednog verovanja došli na odgovarajući način, neko nam može uputiti pitanje: “Da li ste sasvim sigurni u to u šta verujete?”, što bi od nas zahtevalo da preispitamo razloge koji su nas naveli na to verovanje. Ako bi opravdanost verovanja prosticala isključivo iz njihovog *de facto* statusa, svaka ovakva aktivnost i svaki naš naknadni napor bili bi izlišni: ma šta ja (ili drugi ljudi) mislili o tome da li su ta verovanja opravdana ili ne, to ne bi imalo nikakvog značaja po njihov epistemički status, jer po pretpostavci njihova opravdanost zavisi is-ključivo od činjenica koje nam ne moraju biti kognitivno dostupne.

U ovoj dimenziji dolaze do izražaja *razlozi* u internalističkom smislu, naspram onih spoljašnjih momenata na koje se eksternalisti pozivaju: uzročnost, uzročni proces, rezultat funkcionisanja nekog kognitivnog mehanizma, i sl. Zaista, mi svoja verovanja ne doživljavamo prosto kao ishod odigravanja uzročnih procesa ili funkcionisanja mehanizama. Iz toga ne sledi da ona to nisu, da je to šta ćemo verovati stvar našeg slobodnog izbora - Goldman na jednom mestu tačno primećuje da “ne mogu odlučiti da sada verujem da u svojoj radnoj sobi vidim slona”.⁴¹ Ipak, verovanja figuriraju ne samo u uzročnim relacijama, nego i u logičkim relacijama prema drugim verovanjima, i možda nekim posebnim epistemičkim

⁴⁰ Ovde vaxa podsetiti na ranije pomenutu distinkciju izmewu doksatičkog i propozicionalnog opravdanja (gl. 1, f. 39).

⁴¹ Goldman, A. I., “Epistemics: The Regulative Theory of Cognition”, p. 222.

relacijama prema izvesnim nedoksatičkim stanjima koja mogu imati ulogu *razloga*. Ako kažem da verujem da u svojoj radnoj sobi vidim knjigu, neću reći da to verujem zato što su me spoljašnji uzroci naterali da u to poverujem. Takav opis verovanja uopšte nije prikladan uobičajenim situacijama.⁴² Iskaz o verovanju nije samo izveštaj o psihološkom stanju.⁴³ Usled pretenzije verovanja na istinitost, kada kažem da nešto verujem uvek sam spreman da svoje verovanje potkrepim *razlozima* (makar se oni pokazali nedovoljnim ili rđavim) u kojima nalazim potvrdu za njegovu istinitost. Istovremeno sam spreman, kao po pretpostavci epistemički racionalna osoba, da svoja verovanja *promenim* u svetlu suprotnog svedočanstva, bez obzira na uzroke koji su uticali na njegov nastanak. Ova posledica svakako proizilazi iz prirode verovanja koju sasvim tačno opisuju Vilijams (Đilliams):

(...) verovanja streme istini. (...) kada neko nešto veruje, onda on veruje nešto što može biti procenjeno kao istinito ili lažno, i njegovo verovanje je, s obzirom na sadržaj onoga što on veruje, istinito ili lažno. Ako neko uviđa da je ono što je verovao pogrešno, on će samim tim napustiti verovanje koje je imao.⁴⁴

Jednostavno rečeno, epistemički status verovanja ne može biti u potpunosti objašnjen spoljnim uzrocima ili karakterom procesa kojim su nastala; moraju se uzeti u obzir razlozi koje subjekt ima.

Eksternalizam je empirijski neadekvatan zbog toga što koristi model koji preterano uprošćava našu kognitivnu aktivnost. U saznavnom pogledu, ljudi zaista ne funkcionišu kao termometri. Ipak, eksternalisti bi mogli dodati: tačno je da ljudi nisu termometri i da je njihova kognitivna aktivnost daleko složenija, ali je razlika samo u *stepenu* složenosti, ne i u vrsti. Ljudi su sličniji onim kompjuterima koji su tako konstruisani da mogu procenjivati i vršiti selekciju informacija, ali je još uvek, sa stanovišta epistemičke opravdanosti, važno jedino to da li su verovanja do kojih dolaze pouzdani indikatori o spoljašnjem svetu ili da li su rezultat pouzdanih kognitivnih procesa. Složenost našeg kognitivnog života i činjenica da mi zaista kritički procenjujemo naša verovanja nastojeći da otkrijemo da li su ona verodostojna ili ne jeste jedna *empirijska* (psihološka) činjenica koja govori o nama kao kognitivnim bićima, ali ona nije u sukobu sa *pojmovnom* tezom da se opravdanost verovanja sastoji u nekim svojstvima koja ne moraju biti kognitivno dostupna samom subjektu.

Čak i sa tim dodatnim razjašnjenjima, eksternalizam ima slabe izgleda da bude *normativno* prihvatljiva teorija epistemičkog opravdanja.⁴⁵ Sud o njegovoj normativnoj neadekvatnosti može se potkrepiti nizom primera koji pokazuju kako on krši naše intuicije o epistemičkom opravdanju. Svim tim primerima je zajedničko to da upućuju na *jednu* nesvodljivo internalističku normativnu dimenziju epistemičkog opravdanja. Oni se mogu podeliti u dve grupe. Prvi pokazuju da eksternalistički kriterijum opravdanja *nije dovoljan*, dok drugi pokazuju da on *nije ni nužan*.⁴⁶

Pretpostavimo na sasvim uopšten način da je reč o eksterna-lističkom uslovu *E* i da je, prema eksternalističkoj pretpostavci, neko verovanje *V* opravdano ako i samo ako zadovoljava uslov *E*. Primeri prve vrste trebalo bi da pokazuju sledeće: ma kako bliže odredili uslov *E*, zamislivi su slučajevi u kojima bi osoba *S* imala verovanje *V* koje

⁴² On bi odgovarao nekim neuobičajenim ili nenormalnim situacijama kao što su one u kojima smo bili hipnozom ili nekom drugačijom spoxašnjom prinudom naterani da u nešto poverujemo, pa kasnije, pošto smo to doznali, kaemo da smo to verovali usled tih spoxašnjih uzroka.

⁴³ Hempšir zapa\da da je besmislen eksperiment u kojem ćemo nekome reći "Izlo\ićemo te tim-i-tim spoxnim stimulusima, a ti izvesti kakve promene u verovanjima izazivaju ovi spoxni uzroci" (Hampshire, S., "Some Difficulties in Knowing", p. 37).

⁴⁴ Williams, B., "Deciding to believe", pp. 136-7.

⁴⁵ Naravno, ovde imam u vidu eksternalističke *teorije* epistemičkog opravdanja, dakle, ne one teorije koje imaju eliminacionističke pretenzije, nego redukcionističke (o ovoj distinkciji govorio sam u uvodnom poglavxu).

⁴⁶ Prvi je ovakve primere formulisao Bon\ur (BonJoure, L., *The Structure of Empirical Knowledge*, ch. 3).

zadovoljava E a da S ili nema ni najmanji razlog da veruje da V taj uslov zadovoljava, ili pak ima valjane (internalističke) razloge da veruje da V nije istinito (ne zadovoljava E). Pretpostavimo tako da, kada se nalazim u muzeju voštanih figura, moje opažajno verovanje da pred sobom vidim Gorbačova zadovoljava uslov E , ali da istovremeno imam uverljivo nezavisno svedočanstvo da to ne može biti Gorbačov, zato što znam da se nalazim u muzeju voštanih figura, trenutak pre toga sam video članak u novinama u kojem piše da je Gorbačov u poseti Reganu i da oni, na Reganovoj farmi, ispijaju čaj nostalgичno se prisećajući svoje nekadašnje uloge u svetskoj politici, i sl. U svetlu ovih nezavisnih razloga, za mene je krajnje nerazložno da poverujem u to da se predamnom nalazi Gorbačov, čak i ako su novinske vesti potpuno neverodostojne. Činjenica da moje verovanje stvarno zadovoljava eksternalistički uslov E , a da to meni uopšte nije poznato, ni najmanje ne otklanja iracionalnost koja bi nastala unutar moje kognitivne perspektive ukoliko bih, uprkos jakom suprotnom svedočanstvu, prihvatio to verovanje. Drugim rečima, osnovni problem je što eksternalistički uslov, i kada je zadovoljen, u takvim okolnostima ne može da odstrani ili neutrališe subjektivnu iracionalnost, što je pre-preka da subjektivno verovanje smatramo opravdanim. Utoliko izgleda da zadovoljenje E nije dovoljno za opravdanje.⁴⁷

Ali, čini se da zadovoljenje E nije ni nužno. Pretpostavimo da je Dekartova hipoteza o Zlom demonu istinita; da je naš svet zaista svet Zlog demona. Pretpostavimo takođe da se Zli demon pobrinuo za to da naša verovanja nikada ne zadovoljavaju E - da nikada nisu pouzdan indikator stanja stvari u tom svetu ili da su naše sazajne moći potpuno nepouzdan. Prema eksternalizmu, u takvom svetu naša verovanja nikada ne bi bila opravdana. Neke naše intuicije se protive takvom rezultatu. Po pretpostavci, mi nismo u situaciji da znamo niti opravdano verujemo da je ovo svet Zlog demona koji je naše sazajne moći učinio potpuno nepouzdanim; kada bismo to znali ili imali neke razloge da u to verujemo, svakako da naša verovanja o svetu ne bismo smatrali opravdanim, ili bismo tražili način da ih preispitamo. Primer je tako zamišljen da istinitost hipoteze ništa ne menja u našem iskustvu - ono je isto kao što bi bilo i da naša verovanja zaista zadovoljavaju uslov E . U takvom svetu mi bismo, dakle, imali iste one razloge (dobijene opažanjem u naizgled povoljnim okolnostima, ili ispravnim zaključivanjem) za prihvatanje naših uobičajenih verovanja koje imamo i u aktualnom svetu. Čak bismo mogli da imamo neke razloge da *verujemo* u pouzdanost naših sazajnih moći.⁴⁸

Neprihvatljiva normativna posledica eksternalizma je što bi on morao da poriče da u takvim okolnostima imamo opravdana verovanja. Bili bismo skloni da kažemo kako u situaciji u kojoj imamo (naizgled) sasvim dobre razloge da verujemo da su naša verovanja prihvatljiva, prosta činjenica da - nepoznato nama - te moći nisu pouzdan ne može ništa promeniti u pogledu epistemičkog statusa naših verovanja. Složili bismo se sa time da bi nas ta činjenica sprečavala da imamo znanje, jer bi onemogućila zadovoljenje aletičkog uslova. Međutim, ona nas ne bi sprečavala da imamo opravdana verovanja. Mi bismo i dalje, gledano prema našim standardima opravdavanja, činili sve što u datim okolnostima možemo, i na način koji je u skladu sa tim standardima, da svoja verovanja opravdamo. To što ona ipak nisu istinita, izvan je naše moći.⁴⁹

⁴⁷ }ak i u slučajevima kada S nema suprotnih razloga, opet se čini da zadovoljenje E samo po sebi nije dovožno: ako V zadovoljava uslov E a S nema ni najmanji razlog da to smatra, za njega je V iracionalno (ili se bar ne vidi zašto bi bilo opravdano). Naš pojam epistemičke racionalnosti je takav da zahtevamo od S da ispituje svoje kognitivne moći, kritički prosvetljuje svoja verovanja, odnosno da ne prihvati kao opravdano ono verovanje za koje nema ni najmanji razlog da ga smatra istinitim.

⁴⁸ Dekart se, recimo, trudio da pronave razloge za to verovanje.

⁴⁹ Goldman je predlagao neke odgovore na ovakav tip primera: da se pouzdanost naših moći mora posmatrati u ne-manipulisanoj okolini, ili da se pouzdanost u bilo kom svetu mora procenjivati s obzirom na aktualni svet ("What Is Justified Belief?", p. 17). Ovakvi odgovori su *ad hoc*, i lako se mogu zamisliti primeri koji bi rawali slične nevoxne (zamisliv je svet bez Zlog demona, svet u kojem bismo imali sve razloge da verujemo

Za eksternalistu ne bi bilo dobro da negira da bismo u svetu Zlog demona mogli da imamo opravdana verovanja i zbog toga što bi, kao što primećuje Stjuart Koen (Stedart Cohen),⁵⁰ time uklonio osnov za jednu od centralnih distinkcija u epistemologiji, distinkciju koju pravimo između opravdanih i neopravdanih verovanja. Ako *E* interpretiramo u skladu sa teorijom pouzdanosti procesa, u tom svetu u kojem su naše sazajne moći *de facto* potpuno nepouzdana ne bismo mogli povući ni relevantnu razliku - za Goldmana inače važnu - između pouzdanih (opažanje, zaključivanje) i nepouzdanih (konfuzno razmišljanje ili puko nagađanje) sazajnih moći. Gledano iz ugla tako shvaćene epistemičke opravdanosti verovanja, obe vrste moći bi u tom svetu bile u jednakom položaju: nekome ko u svom razmišljanju potpuno poštuje pravila ispravnog zaključivanja ne bismo mogli da pripišemo opravdana verovanja jednako kao ni nekome ko se u donošenju suda oslanja na puko nagađanje ili konfuzno rasuđivanje. I jedan i drugi bi bili u istom epistemičkom položaju, njihova verovanja bi bila jednako neopravdana budući da su dobijena nepouzdanim sazajnim moćima. To se opet protivi našim intuicijama, jer bismo bili skloni da uprkos svemu za prvu osobu kažemo da rasuđuje ispravno, da svoja verovanja na valjan način zasniva na evidenciji i sl., dok za drugu osobu to nije slučaj. Iz perspektive istinitosti, one bi bili u istom položaju (verovanja bi im bila neistinita), ali iz perspektive opravdanosti njihov položaj (meren našim pojmom i našim standardima opravdanja) nikako ne bi bio isti. Pojam opravdanja se u sazajnom kontekstu ipak koristi kao *normativan* pojam koji je tešnje povezan sa pojmom valjanog rasuđivanja ili ispravnog korišćenja naših sazajnih moći nego sa time da li će dobijena verovanja, sticajem sasvim spoljašnjih okolnosti, zaista biti istinita.⁵¹

Vratimo se za trenutak na početak rasprave između internalizma i eksternalizma. Videli smo da opravdanje nekako mora biti povezano sa istinom kako bismo mogli da povučemo razliku između slučajno istinitog verovanja i znanja, odnosno, da ta veza mora biti takva da ćemo za opravdana verovanja, kada su istinita, reći da nisu slučajno istinita. Eksternalizam iz toga crpe svoju prividnu uverljivost, jer nam jasno određuje smisao u kojem se za jedno opravdano verovanje može kazati da nije slučajno istinito. Nevolja je jedino što je *taj* smisao različito od *onog* koji se tradicionalno ima u vidu kada se postavlja zahtev da opravdano verovanje, da bi bilo znanje, ne sme biti istinito pukim sticajem okolnosti. Tradicionalno se

da su naše sazajne moći pouzdane, a da je opet prirodna činjenica u tom svetu da one nisu pouzdane). Goldman će kasnije predložiti da se pouzdanost procenjuje u odnosu na klasu *normalnih* svetova, pri čemu svet Zlog demona ne bi spadao u tu klasu; normalni svetovi bi bili oni koji ne bi odstupali od naših opštih verovanja o ovom svetu (*Epistemology and Cognition*, pp. 107-9). Ali, tu se rawa novo teško pitanje: kako opravdati ova najopštija verovanja o svetu, jer njihovo opravdanje očigledno ne može biti eksternalističko.

⁵⁰ Cohen, S., "Justification and Truth", p. 282.

⁵¹ Primeri poput ovih pokazuju da pojam epistemičkog opravdanja sadrži neotklonjivi normativni element: procenjujući opravdanost verovanja, oslanjamo se na izvesne standarde (normalno opažanje, indukcija, dedukcija, i sl.), tako da verovanje procenjujemo kao opravdano ukoliko je dobijeno ili zasnovano u skladu sa tim standardima, a ne s obzirom na okolnosti koje bi bile sasvim izvan našeg kognitivnog domašaja. Eksternalista bi mogao biti spreman na izvestan ustupak. Naravno, on bi mogao priznati da ukoliko opravdanje shvatimo na pomenuti način, kao da sadrži neotklonjivu normativnu komponentu, onda ćemo verovanja u tom smislu smatrati opravdanim. Ali, dodao bi on, to bi bio drugačiji pojam opravdanja koji nas uvlači u već poznate teškoće. Zato bi bilo bolje prihvatiti pojam opravdanja u eksternalističkom smislu. Ovakav odgovor bi, u krajnjoj liniji, dozvolio mogućnost dva pojma opravdanja, jednog internalističkog (subjektivnog i normativističkog) i jednog eksternalističkog (objektivnog i činjeničkog). Takav korak u svojim poslednjim radovima preduzeo je Goldman (Goldman, A. I., "Strong and Weak Justification"). Ipak, eksternalistički pojam opravdanja u tom objektivističkom značenju neće biti u stanju da sačuva po\exnu odvojenost istine i opravdanja, tj. vodiće kolapsu opravdanih verovanja u istinita verovanja. Zaista, kada bi neko verovanje bilo objektivno opravdano osim ukoliko je istinito, ukoliko je njegova istinitost potpuno garantovana ili nekakvom nomološkom relacijom, ili apsolutnom pouzdanošću procesa, Klasa opravdanih (pouzdanih) verovanja morala bi biti ista kao klasa istinitih verovanja. Prosto bi bilo besmisleno reći da jedno verovanje može biti *objektivno* opravdano i u okolnostima u kojima je *de facto* neistinito, ali je rezultat nekog (relativno) pouzdanog procesa. Uslov opravdanosti bi tada jednostavno bio suvišan u analizi znanja.

pod pojmom slučajnosti u ovom kontekstu *ne* podrazumeva *prirodna* slučajnost (naspram prirodne nužnosti). Pojam slučajno ili nužno istinitog verovanja u konceptualnoj je vezi sa pojmovima svedočanstva ili razloga koje subjekt ima u prilog tog verovanja, tako da su u epistemičkom kontekstu oni faktori koji otklanjaju slučajnost istinitosti verovanja ustvari faktori koje je subjekt uneo u svoju kognitivnu perspektivu u vidu svedočanstve koje to verovanje čini verovatnim ili čak izvesnim.

Eksternalisti od samog početka drugačije tumače vezu između opravdanja i istine, opisujući je u kategorijama prirodne nužnosti i slučajnosti. Upravo ih to onda izlaže navedenim vrstama protiv-prимерa. Pošto se radi o dva različita pojma slučajnosti, moguće su situacije u kojima je neko verovanje slučajno istinito u eksternalističkom smislu (ne zadovoljava eksternalistički uslov) a da je nužno istinito u internalističkom smislu (subjekt je imao valjane razloge da veruje da je istinito), i obrnuto, da je nužno istinito u eksternalističkom smislu (zadovoljen je eksternalistički uslov) a da je ipak slučajno istinito u internalističkom smislu (nema nikakve ili ima suprotne razloge). Kao što sam već ranije spomenuo,⁵² ovakva situacija nije sasvim nova. Na sličnu nailazimo i u praktičkom kontekstu, kada želimo da za nekoga kažemo da nešto što je učinio nije učinio slučajno. I ovde se opis “*S* nije slučajno učinio *d*” može koristiti u dva smisla, jednom (koji je omiljen deterministima) po kojem je *S*-ov postupak *d* rezultat delovanja izvesnih prirodnih uzroka, po kojem je, dakle, uzročno nužno što je *S* učinio *d*; i drugom (koji bi mogao biti od koristi indeterministima), u kojem uzimamo u obzir prvenstveno *S*-ove namere i njegovo shvatanje situacije, pa njegov postupak *d* sagledavamo kao ono što je on učinio namerno. Ova dva smisla se ne isključuju, ali su ipak nezavisni, jer je moguće da *S* nije slučajno učinio *d* samo u prvom smislu, nemajući nikakvu nameru da učini *d*, kao što je moguće (ukoliko postoji sloboda volje), da *S* nije slučajno učinio *d* samo zato što je imao nameru da učini *d*. Iz ove analogije sa praktičkim kontekstom možemo izvući i nešto više: kao što u uobičajenom govoru o postupcima izraz “*S* nije slučajno učinio *d*” daleko češće koristimo u smislu u kojem postupak dovodimo u vezu sa subjektivim željama, namerama, odlukama i shvatanjem situacije, nego u smislu uzročne nužnosti, tako i u uobičajenim situacijama epistemičke procene nećijih verovanja opis “*S*-ovo verovanje *V* nije slučajno istinito” najčešće upotrebljavamo u smislu u kojem *V* dovodimo u vezu sa svedočanstvom ili razlozima na osnovu kojih je osoba *S* do njega došla.

Neko bi mogao da primeti da je to samo jedno zapažanje o jezičkoj upotrebi iz kojeg ne sledi da eksternalistički pojam nije prihvatljiviji od internalističkog. Razlog koji se tome protivi opet ima uzor u praktičkoj sfere. Naš problem u raspravi o slobodi nije toliko u dilemi između krajnjeg determinizma i krajnjeg indeterminizma. Mi bismo hteli samo da *naši* postupci u odgovarajućem smislu reči *zavise od nas*.⁵³ Isto tako, hteli bismo i to da su naša verovanja o svetu, ako ne kao psihološka stanja, a ono bar u pogledu svog epistemičkog

⁵² U prethodnom poglavju.

⁵³ Stanovište koje slobodu veli da uskladi sa prirodnom nužnošću (takozvani *kompatibilizam*, nasuprot *libertarijanizmu* koji brani tezu o apsolutno slobodnoj volji potpuno izuzetaj iz lanca prirodnih uzroka) mora da vodi računa o ovom zahtevu, inače bi potpuno uklonilo tle za mnoge naše moralne intuicije (o savesti, odgovornosti, kazni i sl.); ono mu udovoxava tako što pravi razliku izmewu unutrašnjih uzroka naših postupaka (naših odluka, namera, \exa) i spoxašnjih uzroka čije se dejstvo ispoxava kao prinuda. Ma kako inače procenjivali uverxivost ovakvog rešenja, ono ostavxa prostor za slobodu koja nije nesaglasna sa prirodnom uzročnošću. Drugo moguće rešenje je da se pojmovi slobode, intencionalnosti i sl., shvate kao pojmovi koji pripadaju sasvim drugačijem nivou govora o postupcima nego pojmovi uzročnosti i nužnosti; opisati jedan postupak kao slobodan znači samo opisati ga u svetlu neke subjektive \exe, odluke ili namere, ali ovi dodatni opisi ne opisuju neki uzrok (logički nezavisan od) postupka, već samo prikazuju ovaj postupak u svetlu nekog sklopa cixeva, ili u svetlu nekog standarda racionalnosti. Kada je opisan na ovaj način i shvaćen kao intencionalan, na tom planu racionalnosti ponašanja reći ćemo da ono što je učinio subjekt nije učinio slučajno (imao je nameru, cix, i sl.), a da to ništa ne implicira u pogledu toga da li je taj postupak bio uzrokovan i u tom smislu prirodno nužan. Ova dva govora prosto pripadaju različitim nivoima.

statusa u našoj moći. Problem sa eksternalizmom nije samo u tome što sugerira jedan nesvakidašnji pojam opravdanja, već još više u tome što on gubi iz vida da bi i u epistemičkom kontekstu, gde govorimo o opravdanju i znanju, nešto trebalo da zavisi od nas samih, od naše aktivnosti. Problem je što nas on kao kognitivna bića svodi na puki instrument sličan termometru ili barometru, a našu saznavnu aktivnost na prosto funkcionisanje i registrovanje pojava u spoljašnjem svetu.

Priroda se mogla unapred pobrinuti da naša verovanja za-dovoljavaju eksternalistički uslov, tako da svaki *naš napor* bude sasvim izlišan. Zamislimo, naspram uobičajenih varijanti priče o Zlom demonu, da ovaj svet u stvari jeste svet Dobre vile koja nas ne želi niučemu obmanjivati unapred se pobrinuvši za to da su sva naša verovanja sasvim pouzdana.⁵⁴ Možda se sa stanovišta znanja ništa ne bi promenilo, štaviše, imali bismo najsavršenije moguće znanje i naše dovijanje oko skeptikovih argumenata predstavljalo bi samo jedan suvišan intelektualni ukras. Ali, sa stanovišta opravdanja stvari bi se radikalno izmenile. Ako samo zahvaljujući milosti nekog natprirodnog bića ili čak same prirode dolazim do istinitih verovanja, onda je *moja* uloga u saznanju marginalna; ona tada zaista nije ništa krupnija od uloge termometra koji je takođe unapred podešen da daje pouzdane informacije o spoljašnjoj temperaturi. Eksternalistički gledano, ovo bi i sa stanovišta opravdanja bio najsavršeniji mogući svet. Ali, gledano iz našeg ugla, čitava aktivnost opravdavanja (koja uključuje traganje za svedočanstvom i razlozima, osporavanje, preispitivanje i sl.) postala bi suvišna: kao što je besmisleno tražiti od nekoga da opravda svoje verovanje ukoliko nije u stanju da pribavi svedočanstvo, uoči logičke i evidencione veze, iznese razloge i sl., tako bi bilo bespredmetno tražiti to i u situaciji u kojoj takve aktivnosti ne bi mogle ništa da promene, u kojoj bi njihova uloga bila sasvim beznačajna. Sa stanovišta opravdanja, bilo bi nam potpuno svejedno da li živimo u svetu Zlog demona ili Dobre vile. Svet u kojem *ništa ne bi od nas zavisilo* bio bi svet u kojem bi *naša aktivnost*, a sa njom i *naš pojam* opravdavanja, *izgubili svaki smisao*. Zaista, kada zahtevamo ne-slučajnu istinitost verovanja nama je stalo do toga da *smo mi sami otklonili izgled slučajnosti*, i to *svojim kognitivnim nastojanjem*. Eksternalizam baš taj ključni momenat zanemaruju - njemu je važno samo da je slučajnost otklonjena, svejedno kako.

Na pozadini ove pretpostavke o našoj aktivnoj ulozi u opravdavanju verovanja razumljivi su i neki *socijalni* zahtevi koji takođe idu u prilog internalističkom gledištu. Opravdavanje verovanja je složena aktivnost koja se odvija unutar zajednice, u socijalnom kontekstu. Opravdanje nije samo finalni rezultat; ono je, kao što smo vi- deli u prethodnom poglavlju, jedan proces, jedna aktivnost u kojoj je veoma važno na koji način smo došli do verovanja, na koji način smo ga zasnovali na svedočanstvu, kako smo ga odbranili od prigovora i sl. Kao i svaka druga socijalna aktivnost, i to je aktivnost u kojoj se moramo rukovoditi određenim pravilima i u kojoj moramo primeniti neke ustanovljene i priznate procedure. Ona se ne iscrpljuje u nekom individualnom naporu sprovedenom u maniru dekartovskog "kamin-skog pristupa", već je deo složenije socijalne saznavne aktivnosti, podrazumeva izlaganje svedočanstva i verovanja sudu drugih, odgovor na primedbe i prigovore koje nam članovi naše epistemičke zajednice upućuju ili bi nam mogli uputiti.⁵⁵ Saznavna aktivnost u ovoj široj, društvenoj dimenziji, unutar zajednice koju nazivam epistemičkom, nameće zahtev za opravdanjem koji bi izgubio svaku svrhu kada bi nam unapred bio uskraćen kognitivan uvid u razloge putem kojih bismo mogli opravdati svoja

⁵⁴ Slični zaključci mogli bi se ilustrovati i na primeru sveta u kojem bi naše saznavne moći, bez naknadne intervencije Dobrog boga, bile krajnje nepouzdana, ali se ovaj revnosno brine da uvek dolazimo do istinitih verovanja.

⁵⁵ O ovom socijalnom aspektu opravdanja videti: Annis, D., "A Contextualist Theory of Epistemic Justification" (prevedeno u časopisu *Theoria*, 3, 1991).

verovanja.⁵⁶ Ako bi pojam opravdanja bio isključivo eksternalistički, svaki takav zahtev bi u socijalnom kontekstu bio besmislen. Opravdanje ima smisla tražiti samo od nekoga kome su razlozi kognitivno dostupni, ko je u stanju da ih uvidi, formuliše, uoči njihovu relevantnost; od termometara ili delfina besmisleno je tražiti da opravdaju svoja “verovanja” o svetu čije aspekte inače dosta pouzdano registruju.

Pošto u sklopu ovakve saznanje aktivnosti sadržaje svojih verovanja izlažemo sudu drugih članova naše zajednice, od nas se s pravom očekuje da učinimo najviše što u datim okolnostima možemo kako bismo pribavili što više (pozitivnih ili negativnih) informacija relevantnih po istinitost naših verovanja. Kao ilustracijom poslu- žiću se sledećim primerom. Nedaleko od mene žive sestre blizna-kinje, Dana i Dara, i pojava Dane kod mene uzročno izaziva verovanje da je to Dana. U jednom vremenskom periodu, ja sam često sretao Danu, nikada Daru, i nisam ni slutio da Dana ima sestru bliznakinju. Postojanje uzročne veze koja obezbeđuje istinitost mog verovanja u okolnostima u kojima srećem Danu nije dovoljno da opravda moje verovanje da u datom trenutku vidim Danu zato što bih, da sam kojim slučajem sreo Daru, takođe poverovao da vidim Danu. Zbog toga su eksternalisti zahtevali pouzdanost koja nije rezultat samo aktualnih okolnosti i uzročne veze između verovanja i stanja stvari koje ga čini istinitim, nego zavisi i od protivčinjeničkih okolnosti, od toga da li bi i u drugim okolnostima moje verovanje bilo pouzdano. Zahtevalo se da sam u stanju da razlikujem okolnosti koje to verovanje čine istinitim od okolnosti (ma koliko sličnih) koje ga čine lažnim. Ukoliko bih poverovao da vidim Danu i onda kada bih sreo Daru, moje verovanje da vidim Danu nije opravdano čak ni onda kada zaista vidim Danu. Međutim, videli smo da su uvek zamislive *neke* okolnosti u kojima će verovanje nastati a da nije uzrokovano stanjem stvari koje ga inače čini istinitim; uvek su moguće ne-Dane za koje bih poverovao da su Dana. Neograničeni zahtev za pouzdanošću u svim mogućim protivči-njeničkim okolnostima bilo bi praktično nemoguće zadovoljiti; on se mora svesti na neki razuman skup ili domen mogućih okolnosti. Izlaz iz ove teškoće eksternalisti obično traže u ograničavanju skupa svih mogućih okolnosti na skup *relevantnih alternativa*. Na primer, da bih opravdano verovao da pred sobom vidim Danu, nije neophodno da sam u stanju da u mogućem svetu u kojem je napravljen robot identičan Dani razlikujem Danu od njenog robota-dvojnika. Iako je zamisliva mogućnost da Dana ima robota-dvojnika, mogućnost da sam Daninog robota-dvojnika pobrkao sa Danom ne bi trebalo da bude relevantna alternativa zato što Dana sada nema robota-dvojnika. Nasuprot tome, kada Dana već ima sestru bliznakinju Daru, morao bih biti u stanju da razlikujem Danu od Dare; pojava Dare bi morala biti relevantna alternativa. Ali, šta prvu mogućnost čini irelevantnom a drugu relevantnom?

Kao što smo ranije pomenuli, eksternalizam teško izlazi na kraj sa ovim pitanjem, i to zato što je pojam *relevantnosti* normativan i kontekstualno uslovljen. Da li je neka alternativa relevantna ili ne nikada ne zavisi isključivo od spoljnih okolnosti (objektivne verovatnoće), već i od kriterijuma relevantnosti koje (u datom kontekstu) primenjujemo, kao i od informacija koje pripadnici zajednice imaju o verovatnoći alternativa, zatim od njihovih interesovanja izraženih kroz moguća pitanja, osporavanja i sl. Alternativa koja je relevantna u svetlu jednih može biti irelevantna u svetlu nekih drugih standarda, informacija i interesovanja. Domen relevantnih alternativa određen je pretpostavkama i verovanjima članova date epistemičke zajednice iz koje mogu biti upućeni prigovori onome ko tvrdi da nešto opravdano veruje - prigovori bi trebalo da ukažu na neki konkretan aspekt situacije ili na neki konkretan previd koji je ta osoba napravila, a koji umanjuje opravdanost njenog verovanja, neutrališe snagu njenih razloga ili otkriva da njeno verovanje nije istinito. Ukoliko živim u kraju u kojem svi znaju da Dana ima sestru bliznakinju Daru, a da ja to ne znam, moje verovanje da vidim Danu neće biti opravdano ne samo zato što bih, kada bih video

⁵⁶ Ovaj zahtev ne treba tumačiti u jakom smislu, kao da iziskuje stvarnu svest o razlozima i njihovu preciznu formulaciju; dovožno je da je subjekt u stanju da pod odredjenim uslovima jasno uvidi i formuliše razloge.

Daru, poverovao da vidim Danu, nego i zbog toga što je mogućnost da sretnem Daru relevantna prema merilima članova moje epistemičke zajednice - ako sretnem nekog njihovog suseda, porodičnog prijatelja ili rođaka i kažem mu da sam video Danu, po svojoj prilici će me pitati da li sam u to siguran i skrenuti mi pažnju na to da sam možda video Daru. Na taj način navešće me da preispitam svoje svedočanstvo i epistemički status svog verovanja da sam sreo Danu.

Primer se može opisati i tako što ćemo govoriti o raspoloživim informacijama na kojima se zasniva verovanje. Gledano iz subjektivne perspektive, pokazuje se da verovanje koje mi izgleda razložno s obzirom na jedan skup informacija kojim raspolazem može da se pokaže kao neopravdano ili nedovoljno opravdano s obzirom na neki obimniji skup informacija. Moglo bi se reći da u prvom slučaju moje verovanje nije opravdano zato što nisam uzeo u obzir ili sam previdio dodatne informacije koje su relevantne za njegovu opravdanost. Ali, opet je skup takvih potencijalno relevantnih informacija nepregledan: da li će u njega ulaziti samo informacija o tome da Dana *zaista* ima sestru bliznakinju Daru, ili i informacija o tome da je *moгуće* da Dana ima sestru bliznakinju? Ma koliko novih informacija pribavio, neke će uvek ostati izvan mog domašaja. Pošto je praktično neizvodljivo da raspolazem svim mogućim informacijama o alternativama koje ugrožavaju opravdanost mog verovanja, zahtev se mora ublažiti i svesti na skup *dovoljno* velikog broja relevantnih informacija.⁵⁷ Ako sam sreo Danu i stekao verovanje da vidim Danu, ono što se od mene očekuje je da se uverim da je to Dana, da nekako isključim mogućnost da je to Dara; u uobičajenim okolnostima, u kojima nemamo svoje robote-dvojnike, niko od mene neće zahtevati da isključim mogućnost da je to Danin robot-dvojnike. I ako sam pribavio svedočanstvo da to nije mogla biti Dara - zato što mi je Dana potvrdila da je to ona, dodavši da je njena sestra na studijama u Americi, što sam proverio kod njenih roditelja koji su mi pokazali tek pristiglo Darino pismo - onda sam učinio *dovoljno* da opravdam svoje verovanje da sam sreo Danu. Samo će zagriženi skeptik insistirati da ni to nije dovoljno, da sam morao da isključim *sve moguće* alternative, ali bi ovaj zahtev, osim toga što je nerealističan (jer praktično niko nije u položaju da isključi *sve moguće* alternative), podrazumevao da mogu nešto opravdano da verujem samo onda kada sam apsolutno siguran da je moje verovanje istinito. Ne samo da bi se time postavio previsok standard opravdanja, nego bi se i ukinula razlika između opravdanja i istine - opravdana bi bila samo ona verovanja koja su istinita.⁵⁸

Relevantne informacije i alternative koje moram da isključim nisu, dakle, *sve moguće* informacije i alternative, niti *samo* one koje jedino ja u datom kontekstu ima u vidu. Kako onda ograničiti njihov domen? Rukovodeći se Ostinovom poukom da, kada kažemo da imamo *dovoljno* razloga da nešto verujemo, “dovoljno” znači prosto “dovoljno” a ne “sve

⁵⁷ U petom poglavlju biće razmotren jedan od osnovnih principa koji preciznije određuje koja vrsta informacija može ugroziti subjektovo opravdanje za dato verovanje. Preventivnu ulogu u opravdavanju igra *implicitna pretpostavka* da ne postoje relevantne istinite informacije koje ugrožavaju epistemički status našeg verovanja. To je jedna od najznačajnijih kontekstualnih pretpostavki na koje se oslanjamo kada se upuštamo u opravdavanje svojih verovanja: pošto smo pribavili opravdanje koje nam je bilo dostupno i koje ne iscrpuje (to nije praktički moguće) sve moguće relevantne informacije, moramo pretpostaviti da ne postoje takve informacije koje nismo uzeli u obzir a koje bi ugrozile opravdanost našeg verovanja. Ovaj princip ima eksternalistički status, kao i ostali principi konstitutivni za aktivnost opravdavanja: ako je ta pretpostavka *de facto* zadovoljena, to jest, ako takve negativno relevantne istinite informacije postoje, opravdanje koje smo pribavili biće osujećeno; ako pak takvih informacija nema (makar bile moguće), onda je naše verovanje opravdano.

⁵⁸ Da li opravdano verujem *p* ne može da se utvrdi nezavisno od moje sposobnosti da u datom kontekstu odgovorim na prigovore, otklonim sumnje, izložim razloge zbog kojih verujem *p* (*cf.*, Annis, D., *op. cit.*, p. 214.). Ponovo se pokazuje kako opravdanje ne zavisi samo od veze verovanja i stanja stvari koje ga čini istinitim ili od karaktera procesa kojim je nastalo, nego i od subjektivnih sposobnosti i aktivnosti koje je preduzeo ili je u stanju da preduzme ukoliko to članovi njegove epistemičke zajednice od njega očekuju ili traže.

moгуće”,⁵⁹ možemo reći da je u kontekstu domena alternativa koje moramo isključiti ili informacija koje moramo pribaviti “dovoljno”, između ostalog, određeno i socijalnim faktorima - dovoljno je ono što pripadnici epistemičke zajednice u datom kontekstu, s obzirom na informacije kojima raspolažu, smatraju dovoljnim. U svakodnevnim situacijama ono što sam preduzeo da bih se uverio da sam sreo Danu a ne Daru biće smatrano dovoljnim, čak i ako se pokaže da je na neki meni ili svima nama nepoznat način to ipak bila Dara a ne Dana; dok u nekom sudskom procesu u kojem učestvujem kao svedok moje svedočanstvo ne mora biti dovoljno, nego će sudija još zahtevati dodatne istražne postupke i tehnike prikupljanja svedočanstva na osnovu kojeg će se utvrditi da li je to bila Dana ili Dara (provera iskaza njihovih roditelja, Darinog boravka u Americi, pisma koje je odande stiglo, itd.). U svakoj od ovih situacija kontekstualni faktori i usvojeni standardi će određivati koje procedure je potrebno primeniti, šta će biti shvaćeno kao relevantna alternativa ili informacija, kao i to koliko ih je potrebno uzeti u obzir da bi se verovanje prihvatilo kao opravdano.⁶⁰

Osim količine relevantnih informacija, sa stanovišta članova epistemičke zajednice je važno i to *na koji način (kako)* smo došli do tih informacija i svedočanstva na kojem zasnivamo svoja verovanja. Unutar epistemičke zajednice ustanovljene su i prihvaćene određene tehnike i procedure pribavljanja svedočanstva, i od pripadnika zajednice se očekuje, samim tim što učestvuju u zajedničkoj saznoj aktivnosti, da svoja verovanja opravdavaju u skladu sa usvojenim standardima. Uporedimo, na primer, verovanja zasnovana na priželjkivanju ili pukom nagađanju, i verovanja zasnovana na opažanju ili induktivnom svedočanstvu: ako sam poverovao da je osoba koja mi dolazi u susret Dana samo zato što sam pozeleo da je sretnem, ili ako je to moje verovanje samo nagađanje, za moje verovanje da je to Dana ne bismo rekli da je opravdano makar bilo istinito; ali ako sam, videvši je izbliza i pri dnevnom svetlu, prepoznao Danu, ili ako sam video da je pre nekoliko minuta ušla u susednu sobu i sada odande još uvek čujem njen glas, onda bismo rekli da opravdano verujem da je to Dana. Zasnivanje verovanja na pukim željama ili nagađanju, za razliku od opažanja ili induktivnog zaključivanja, ne spada u priznate procedure za sticanje opravdanih verovanja.⁶¹

Ono što jednu zajednicu čini epistemičkom nije samo puka činjenica da se njeni članovi bave epistemološkim pitanjima, jer oni to mogu činiti svak za sebe, poput Dekarta, u tišini svoje sobe i pokraj toplog kamina. Nije dovoljno ni to da članovi zajednice komuniciraju i jedni drugima izlažu sadržaje svojih verovanja. Neophodno je još i to da oni učestvuju u *zajedničkoj saznoj aktivnosti*, za koju je opet potrebno da postoji jedan broj epistemičkih standarda ili pravila koji su za tu aktivnost konstitutivni i koje članovi zajednice dele.⁶² Kada takva pravila postoje, zajednica od svojih članova očekuje da se ponašaju u skladu sa njima.

⁵⁹ Austin, J. L., “Other Minds”, p. 112.

⁶⁰ Ovu ulogu socijalnih faktora u opravdanju istakao je Gilbert Harman (Harman, G., *Thought*; ch. 9; “Reasoning and Evidence That One Does Not Possess”). On standarde relevantnosti ukjučuje među ostale standarde, tehnike ili procedure u svetlu kojih se unutar epistemičke zajednice procenjuje epistemički status verovanja. To bi, prema njegovom mišljenju, morali biti standardi koje prihvataju normalni članovi date epistemičke zajednice, zbog toga što opravdano verovanje (i znanje) nisu privilegija samo izuzetnih, niti su neko nesvakidašnje postignuće. To je u redu. Ali, *krajnji* sud o standardima ipak daju odredjeni članovi zajednice. Ovaj aspekt sazajne aktivnosti može se nazvati *epistemičkom podelom rada*.

⁶¹ Eksternalista bi mogao da prigovori da smo pojam opravdanja učinili krajnje neodredjenim i relativnim: niti se zna tačno koje dostupne nepoznate informacije utiču na epistemički status verovanja, niti koje dostupne a neprimenjene procedure. Precizniji kriterijum razgraničenja onih dostupnih informacija i procedura koje utiču izloićemo kasnije, u poglavju 5. Ovde je dovožno primetiti da je njihov uticaj *negativan*, da one osujećuju opravdanje koje subjekt ima, čine ga na neki način manjkavim i nedovošnim. Sama neodredjenost koju unosi kontekstualna zavisnost u proceni relevantnosti mnogo je nepovošnja posledica za eksternalistu, koji je pošao od pretpostavke da pojam opravdanja ima jasno odredjeno činjeničko značenje, nego za nas koji smo to pitanje ostavili otvorenim.

⁶² Slično važi za svaku zajednicu: moralnu, političku, ili neku drugu.

To ne mora da znači da svi članovi do tančina poznaju pravila i da su u stanju da ih primene; teško da to možemo očekivati za tako složene postupke kao što su neke induktivne ili statističke procedure. Važno je samo da oni do svojih verovanja i razloga kojima ih opravdavaju dolaze na način koji se može podvesti pod takve procedure.⁶³ Ovi epistemički standardi i procedure koje se na njima temelje imaju *poseban* status: oni sačinjavaju kontekstualni okvir aktivnosti opravdavanja čiji je cilj da se (na racionalan način) dođe do što više istina. Tek na pozadini tih pravila pojmovi kao što su “razlog”, “svedočanstvo”, “slučajno istinito verovanje”, “opravdano verovanje” i sl., zadobijaju svoj sadržaj. Njihov se status, dakle, potpuno razlikuje od statusa verovanja koja su predmet opravdavanja, za koja se pitamo da li su istinita ili lažna, za koja tražimo razloge ili svedočanstvo. Epistemički standardi, procedure i tehnike ne podležu *takvoj* vrsti epistemičke procene. Za njih se možemo pitati da li su *uspešni* s obzirom na neki cilj kojem bi trebalo da posluže, ili da li su *pouzdati* ako je taj cilj otkrivanje istine i otklanjanje pogreške, ili da li su *korisni* za neke stvari kao što su opstanak ljudske vrste, i sl.⁶⁴ Međutim, uzaludno bi bilo tražiti epistemičke razloge pomoću kojih bismo ih opravdavali, prosto zato što su pojmovi takvih razloga i opravdanja njima definisani. O epistemičkom opravdanju može biti govora samo na nivou verovanja i epistemičkih razloga, za koja se pitamo da li su istinita ili lažna; za epistemičke standarde i procedure takvo pitanje nema smisla, jer oni predstavljaju pravila ili uputstva za to kako možemo opravdavati svoja verovanja.

Pogledajmo, na primer, indukciju koja prožima veliki deo našeg empirijskog znanja. Principi induktivnog zaključivanja se tiču veze između premisa i zaključka koja je takva da premise čine zaključak u određenom stepenu verovatnim. Oni regulišu stepen verovatnoće ili potkrepljenosti zaključka u svetlu premisa, i njihovom primenom dobijamo opravdana verovanja. Ali, zar prethodno ne moramo opravdati same induktivne principe kako bismo njihovom primenom uopšte mogli dobijati opravdana verovanja? Postavljanje takvog pitanja navelo je Hjuma da formuliše kasnije toliko raspravljani *problem indukcije*.⁶⁵ Uvereni smo da su induktivne procedure *pouzdate*, da nas u većini slučajeva vode istinitim verovanjima, ali ovo svoje verovanje nismo u stanju da dokažemo ni deduktivnim ni induktivnim putem.⁶⁶ Bilo je raznih pokušaja da se ovaj problem reši, ali su se oni uglavnom završavali neuspehom, sve očiglednije upućujući na zaključak da za naše poverenje u indukciju zaista nije moguće naći zadovoljavajuće *epistemičko* opravdanje. Možda se pravo objašnjenje tih neuspeha krije u tome što je problem pogrešno postavljen: indukcija predstavlja jedan od standarda epistemičkog opravdanja, i svaki pokušaj da se ona sama epistemički opravda počiva delimično na nerazumevanju pojmova indukcije i epistemičkog opravdanja, a

⁶³ Uobičajena je rezlika izmewu aktivnosti u kojoj se osoba *svesno rukovodi* nekim pravilom (kao kada uči da vozi bicikl i pri skretanju ulevo svesno se rukovodi pravilom da te\inu tela prebaci u desnu stranu kako bi uspostavila ravnote\u), i aktivnosti koja je *u skladu* sa nekim pravilom (kada jednom naučimo da vozimo bicikl, mi istu stvar činimo nesvesno, po navici). Slična razlika je prisutna i u kontekstu aktivnosti opravdavanja verovanja. Epistemičkim tehnikama i procedurama ovladavamo tokom svog kognitivnog i socijalnog razvoja, prihvatajući odrewene *obrasce* kognitivne aktivnosti. Samo u relativno retkim situacijama svesno primenjujemo odgovarajuće principe: naučnik to čini kada tra\i induktivno svedočanstvo za neku svoju hipotezu, matematičar ili logičar kada tra\e dokaz nekog stava, i sl.

⁶⁴ Samim tim što su prihvaćeni unutar zajednice, za njih se eksplicitno ili implicitno veruje da su pouzdani. Neke konkretne procedure su podlo\ne kritičkom preispitivanju, i za njih se mo\e s pravom smatrati da su pouzdane (na primer, uzimanje otisaka prstiju radi veštačenja, ili analiza hemijskog sastava neke materije, i sl.). Mewutim, za najopštije standarde kao što su opa\ajni, induktivni, ili deduktivni, uopšte nismo u polo\aju da vršimo takvu procenu, jer oni izra\avaju stvarni način funkcionisanja našeg kognitivnog sklopa, predstavxaju načine na koje jedino mo\emo da opa\amo i rasuwujemo (makar bili zamislivi neki drugi oblici opa\anja ili zakxučivanja).

⁶⁵ Cf., Hume, D., *An Ennjuiry Concerning Human Understanding*, sec. IV.

⁶⁶ Deduktivno ne mo\emo, jer dedukcija ne dopušta izvowenje zakxučaka koji prevazilaze sadr\aj premisa, a induktivni dokaz bi unapred pretstavxao ono što bi tek trebalo da doka\emo, vaxanost indukcije.

delimično na prenošenju zahteva za epistemičkim opravdanjem izvan konteksta u kojem takvo opravdanje ima smisla.

Prvi nesporazum se može ovako opisati: kada nekoga ko se rukovodi induktivnim pravilom P pitamo ima li opravdanje za svoje verovanje (V) da primenom P dolazi do opravdanog verovanja V , onda ispoljavamo *nerazumevanje* statusa ovog induktivnog pravila i veze između pojmova indukcije i epistemičkog opravdanja. To je ista vrsta nerazumevanja kao kada bismo nekoga pitali: zašto veruješ da je tvoj otac muškarac? U ovom slučaju nesumnjivo je prisutno nerazumevanju reči “otac” i “muškarac”, a ne potreba da se izlože razlozi koji potkrepljuju verovanje. Kao što je deo značenja reči “otac” to da se radi o osobi muškog pola, tako je i naš pojam “opravdanog verovanja” delom definisan induktivnim standardima. Ako neka osoba svoje verovanje V o nekom budućem događaju zasniva na priželjkivanju da se taj događaj desi, smatraćemo V neopravdanim, makar ono bilo istinito, zato što je naš model epistemičkog opravdavanja verovanja o budućim događajima takav da uključuje korišćenje induktivnih procedura a ne priželjki-vanje ili puko naslućivanje. Principi indukcije predstavljaju jednu vrstu standarda epistemičkog opravdanja, i ono što podrazumevamo kada kažemo da je V (u datom kontekstu) opravdano jeste da je pomenuta osoba do V došla u skladu sa odgovarajućim induktivnim pravilom.

Drugi nesporazum je u bliskoj vezi sa prvim. Razlozi R opravdavaju verovanje V ako je, u kontekstu u kojem govorimo o indukciji, veza između R i V takva da je u skladu sa nekim principom indukcije P . Ali, pojam epistemičkog opravdanja ima smisla samo *unutar* konteksta definisanog odgovarajućim standardima, u ovom slučaju induktivnim standardima. Postaviti pitanje opravdanosti principa P u *istom* smislu, značilo bi preneti zahtev za epistemičkim opravdanjem sa nivoa na kojem je on smislen na nivo na kojem gubi (prvobitni, tačnije epistemički) smisao. {ta ako bi neko u isti mah doveo u pitanje sve naše standarde epistemičkog opravdanja? Sa tom osobom ne bismo mogli uopšte da raspravljamo, jer nam ne bi preostala nikakva procedura pomoću koje bismo mogli da pribavimo razloge za svoja verovanja ili da osporimo opravdanost njegovog uverenja. Bili bismo, dakle, lišeni kontekstualnog okvira u kojem aktivnost opravdavanja uopšte ima smisla; a ona, kao što je istaknuto, ima smisla tek na pozadini usvojenih i priznatih standarda, procedura i tehnika opravdavanja. Induktivni standardi i procedure čine deo tog kontekstualnog okvira. Zahtevati njihovo epistemičko opravdanje značilo bi - pošto su neprimenljivi neki drugi, nezavisni standardi kao što su deduktivni - izaći izvan tog okvira. Ako uopšte postoji neko “opravdanje”, onda ono nije epistemičko, već se svodi na činjenicu da mi *zaista* rasuđujemo (naravno, ne uvek, možda čak ni pretežno) u skladu sa tim standardima, i *zaista* priznajemo te principe kao principe epistemičkog opravdanja naših verovanja. To što rasuđujemo u skladu sa njima, i što im dajemo takvu ulogu u pogledu opravdavanja naših verovanja o svetu koji nas okružuje, besumnje navodi na zaključak da nam je prirodno ukorenjeno i poverenje u njihovu pouzdanost. Nešto više od toga, u formi nekog posebnog dokaza valjanosti induktivnih principa, teško da uopšte možemo imati.

Ova razmatranja nagoveštavaju konture shvatanja epistemičkog opravdanja koje ću u ovoj knjizi braniti. To je shvatanje u kojem, pored pojma razloga i svedočanstva kojima opravdavamo naša verovanja, centralno mesto dobijaju tehnike ili procedure pomoću kojih do takvih razloga ili svedočanstva dolazimo, odnosno standardi koji su konstitutivni za *aktivnost* opravdavanja. Najuoštenije rečeno, verovanje V do kojeg je neka osoba S došla opravdano je ukoliko je osoba S to verovanje zasnovala na svedočanstvu ili razlozima u skladu sa procedurama ili standardima usvojenim u datoj epistemičkoj zajednici. Pritom je posebno značajno istaći da se u uobičajenim situacijama u kojima opravdavamo svoja verovanja od nas, pojedinačno uzev, *ne očekuje niti traži da opravdavamo* i te standarde, procedure ili

tehnike, nego samo da ih (implicitno ili eksplicitno) *sledimo*.⁶⁷ Dovoljno je, dakle, da do verovanja, ili do razloga kojima opravdavamo svoja verovanja, dolazimo u skladu sa prihvaćenim standardima, primenjujući priznate procedure i tehnike.⁶⁸

Dokle su nas ova razmatranja dovela u pogledu pitanja od kojeg smo pošli, "Da li je opravdanje u glavi"? Videli smo da u svom tra-dicionalnom obliku *internalističko* shvatanje epistemičkog opravdanja pretpostavlja da su za opravdanost verovanja *V* osobe *S* neophodne dve stvari, to da *S* ima uvid u razloge *R* koji opravdavaju *V* i, takođe, da uviđa da razlozi *R* zaista opravdavaju *V*. Nevolje sa kojima su se epistemolozi suočili proizišle su iz sklonosti tradicionalnih internalista da "imati uvid" tumače kao znanje ili bar opravdano verovanje. U slučaju prvog uslova (da *S* uviđa razloge *R*) iskrsla je opasnost od regresa u traženju razloga, i o tom problemu će više reći biti u petom poglavlju. U ovom poglavlju, naša zabrinutost je bila podstaknuta pretnjom od internalističkog regresa: kada se "imati uvid" tumači kao oblik znanja ili opravdanog verovanja, to da *S* mora da "ima uvid" u opravdanost svog verovanja *V* podrazumeva da *S* mora da ima opravdano verovanje višeg reda, *V'*, o epistemičkom statusu svog polaznog verovanja *V*, a primena navedenog internalističkog uslova na *V'* dovodi do toga da *S* mora imati novo opravdano verovanje višeg reda, *V''*, o epistemičkom statusu verovanja *V'*. Ukoliko ne želimo da se odrekemo generalnog važenja internalističkog kriterijuma, ograničavajući ga samo na verovanja određenog (kojeg?) reda, regres je neminovan. U ovakvoj situaciji, *eksternalisti* su prosto presekli internalistički čvor. Oni su porekli *oba* internalistička uslova, i to da *S* mora da ima kognitivni uvid u razloge kojima opravdava svoje verovanje, i to da mora da ima kognitivni uvid u adekvatnost razloga. Izložena razmišljanja o momentima karakterističnim za našu kognitivnu aktivnost, preovlađujućim normativnim intuicijama o prirodi epistemičkog opravdanja i socijalnim faktorima prisutnim u saznavnom kontekstu, uglavnom su potvrdila utisak o neodrživosti eksternalizma, *ali samo kada je reč o poricanju prvog uslova*: u saznavnom kontekstu od subjekta se zahteva da ima kognitivan uvid u razloge kojima opravdava svoje verovanje. Naša aktivnost i naš pojam epistemičkog opravdanja su takvi da se od osobe čija verovanja su predmet epistemičke procene od strane drugih pripadnika zajednice očekuje da izloži razloge na kojima temelji svoja verovanja. Ipak, to što eksternalisti nisu u pravu kada poriču prvi internalistički uslov još uvek nije dovoljno za potpuni trijumf internalizma. Naprotiv, pokazalo se da u uobičajenim i najzastupljenijim okolnostima prilikom procene opravdanosti nečijih verovanja od te osobe ne očekujemo da eksplicitno dokaže valjanost razloga kojima opravdava svoja verovanja, na primer tako što bi formulisala i opravdala standarde koji određuju kada su razlozi valjani; u takvim okolnostima dovoljno nam je to da razlozi koje ona navodi *de facto* zadovoljavaju standarde usvojene unutar naše epistemičke zajednice. Tražiti od svakoga da kad god opravdava svoja verovanja povrh uvida u razloge na kojima ih temelji još i *zna* ili *opravdano veruje* da su ti razlozi adekvatni ne samo što bi nosilo opasnost od internalističkog regresa nego bi predstavljalo jedan krajnje nerealističan zahtev - većina

⁶⁷ Od *nekih* u zajednici će se to očekivati; i u epistemičkom domenu se susrećemo sa pojavom *podele rada* (Patnam je na nju ukazao u jezičkom domenu, formulišući svoju čuvenu hipotezu o lingvističkoj podeli rada). Kao i u drugim oblastima, i u epistemičkoj će postojati stručnjaci merodavni za precizno formulisanje i, po mogućstvu, kritičko preispitivanje epistemičkih principa i procedura (to ne moraju biti samo epistemolozi, nego i logičari, kognitivni psiholozi, neurofiziolozi, dakle, svi oni koji se bave proučavanjem naših kognitivnih moći).

⁶⁸ Od toga da li nam ti standardi zaista omogućuju da na ne-slučajan način dowedemo do istine, da li su pouzdani, zavisiće da li imamo izglede na znanje. Mewutim, pošto su oni konstitutivni za epistemičku procenu verovanja u terminima opravdanja, da li je verovanje opravdano ili ne ne zavisi od toga da li su oni zaista pouzdani. Ukoliko je naša implicitna pretpostavka da jesu pouzdani netačna, ti standardi otpadaju kao adekvatni epistemički standardi, i pojmovi razloga i opravdanja, ovakvi kakve ih mi imamo, gube svoj sadržaj. Na primer, ukoliko induktivno ili deduktivno zaključivanje nisu pouzdani, onda pojmovi induktivnih i deduktivnih razloga, i induktivnog i deduktivnog opravdanja, gube svoj smisao.

ljudi ipak nije u stanju čak ni da precizno formuliše i izloži epistemičke standarde od čije zadovoljenosti će zavisiti da li su njihova verovanja opravdana ili ne. Imajući to u vidu, može se reći da su eksternalisti u pravu kada odbacuju drugi internalistički uslov. Da bi verovanje *V* osobe *S* bilo opravdano nije neophodno da *S* zna ili da *opravdano veruje* da razlozi *R* kojima opravdava *V* zaista opravdavaju *V*; dovoljno je da oni *zaista* opravdavaju *V*. Opasnost od internalističkog regresa time je sasvim otklonjena.

Prihvatljivo shvatanje epistemičkog opravdanja moralo bi izbeći zamke kako radikalnog internalizma tako i radikalnog eksternalizma. Rešenje koje na najbolji način uvažava i miri internalističke i eksternalističke intuicije podučava nas da bi na prvom nivou, nivou razloga ili svedočanstva kojima opravdavamo verovanja, trebalo da prihvatimo internalizam, dok bi na drugom nivou, nivou adekvatnosti razloga, valjalo prihvatiti eksternalizam.⁶⁹ Ako neko svoje verovanja zasniva na razlozima u koje ima kognitivni uvid, i ako su ti razlozi zaista takvi da su, saglasno izvesnom epistemičkom principu koji je prihvaćen unutar date epistemičke zajednice kao jedan od standarda opravdanja, adekvatni, onda su verovanja te osobe opravdana.⁷⁰ Pošto adekvatnost razloga zavisi od odgovarajućih principa opravdanja, konačni predlog je da prihvatimo *internalizam razloga* i *eksternalizam principa*. Opravdanje u smislu razloga ili svedočanstva kojima neko potkrepljuje svoja verovanja mora, dakle, biti “u” njegovoj “glavi”; adekvatnost razloga ne mora, kao ni činjenica da li je verovanje zaista istinito. Bar ne u onom jakom obliku u kojem to tradicionalni internalizam zahteva: da ta osoba mora da zna ili opravdano veruje da su razlozi adekvatni. Jer, prihvatajući verovanje na osnovu razloga, ona će svakako *verovati* da su razlozi adekvatni i da je sud u koji veruje istinit.

⁶⁹ O brkanju ovih nivoa i pogrešnom prenošenju zahteva koji važe na jednom epistemičkom nivou na drugi, viši nivo, detaxnije govori Alston (Alston, W. P., “Level-Confusions in Epistemology”). Različiti epistemički nivoi nastaju sa takozvanom iteracijom epistemičkih operatora kao što su “opravdano veruje” ili “zna”. Tako, ako počnemo od verovanja *V*, prvi epistemički nivo je onaj na kojem se pitamo “Da li je *V* opravdano?” i “Da li je *V* znanje?”, sledeći nivo nastaje sa ponovnom upotrebom operatora, “Da li *S* opravdano veruje da je *V* opravdano?” i “Da li *S* zna da zna?”, itd.

⁷⁰ Da li *S*-ovo verovanje *V* ima status znanja, zavisi od toga da li je tačna implicitna pretpostavka da su *R* zaista adekvatni u smislu da pouzdano upućuju na istinitost *V*, da ne postoji svedočanstvo koje je istinito i koje ugrožava istinitost verovanja *V*, odnosno, od toga da li je *V* istinito. Ako je *S* došao do sveg relevantnog svedočanstva, poštujući odgovarajuće standarde i primenjujući odgovarajuće procedure, onda ćemo za njega reći da je učinio sve što je u datim okolnostima mogao da bi opravdao svoje verovanje; da li je ono zaista istinito i da li *S* zna, izvan je *S*-ove moći.