

TEORIJE BAZIČNOSTI: MIT O SAZNANJU KAO GRAĐEVINI

Živan Lazović

U prvom poglavlju izložio sam okvir u kojem se javlja potreba za epistemičkim opravdanjem, izdvojivši dva tradicionalna supstantivna problema, oba manifestovana u vidu beskonačnog regresa - nazvao sam ih problemima internalističkog regresa i regresa u opravdavanju. Eskternalizam je savremen pristup u analizi epistemičkog opravdanja (i znanja), podstaknut pre svega potrebom da se otkloni opasnost od internalističkog regresa.¹ Najzastupljeniji tradicionalni pokušaji da se reši problem regresa u opravdavanju mogu se grupisati pod nazivom *teorije bazičnosti*.

Zajednička obeležja teorija bazičnosti su sledeća: unutar skupa naših empirijskih verovanja, K , postoji poseban podskup *bazičnih* verovanja, B , u koji spadaju ona verovanja čiji epistemički status je nezavisan od drugih verovanja i na kojima počiva opravdanost ostalih verovanja iz skupa K .² Regres koji teorije bazičnosti nastoje da spreče suštinski zavisi od dve tradicionalne pretpostavke o karakteru ili strukturi opravdanja. Prva pretpostavka je da epistemičko opravdanje ima izveden karakter ili inferencijalnu strukturu: kada je opravdano, verovanje V svoju opravdanost duguje skupu verovanja $V_1...V_n$ iz kojih se odgovarajućim postupkom (indukcijom, dedukcijom, ili pomoću neke druge procedure) može izvesti. Druga pretpostavka je da verovanja $V_1...V_n$ mogu da posluže kao razlozi koji opravdavaju V jedino ukoliko su i sama opravdana. Očigledno je da se svaki model epistemičkog opravdanja koji počiva na ovakvim pretpostavkama suočava sa pretnjom od beskonačnog regresa.³ U teorije bazičnosti ubrajam sve one teorije koje tvrde da ovaj model opravdanja ne važi za bazična verovanja, uspostavljajući tako između bazičnih i ne-bazičnih verovanja *epistemičku asimetriju* o kojoj je bilo reči u prethodnom poglavlju.

Verzije teorije bazičnosti se mogu razlikovati prema tome kako, u svetlu navedenih pretpostavki koje su dovele do problema, objašnjavaju neprimenljivost tog modela na bazična verovanja. Verzije teorije koje ću nazvati *klasičnim* zadržavaju drugu pretpostavku (da verovanja koja služe za opravdavanje i sama moraju da budu opravdana), ali odstupaju od jedinstvenog modela opravdanja ističući kako bazična verovanja svoje opravdanje ne duguju drugim verovanjima; po svom sadržaju, bazična verovanja su ili takva da se za njih može reći da su inherentno opravdana (nepogrešiva, nesumnjiva, ili samo-očigledna), ili da su opravdana nekim nedoksatičkim stanjima (osetima ili opažajima) kod kojih se pitanje

¹ Iako se obično ilustruje u okviru internalistički shvaćenog opravdanja, regres za koji teorije bazičnosti pokušavaju da pronauu rešenje ne zavisi suštinski od internalističkog uslova da subjekt mora imati uvid u razloge koji opravdavaju njegovo verovanje. Neko mo\e zastupati gledište da nije neophodno da sam subjekt ima opravdanje za izvesno verovanje, ali je neophodno da neki članovi zajednice imaju to opravdanje. Na primer, mogu verovati da je $E=mc^2$ iako nisam u stanju da to doka\em, dokle god postoje članovi moje zajednice koji su to u stanju (ili su već dokazali). Problem regresa se tu još uvek postavxa, jer se od drugih mo\e zahtevati da imaju opravdanje za svoja verovanja.

² Ova obeleja teorije bazičnosti mogu se (što se često i čini) formulisati i s obzirom na skup iskaza, tako što se unutar skupa empirijskih iskaza izdvaja podskup bazičnih iskaza. Inspiracija za ovakvu predstavu o empirijskom znanju - kao nekakvoj grawevini koja mora da počiva na čvrstim temexima - potiče još iz Euklidovog aksiomatskog ili iz novijeg logičko-matematičkog modela: ideal je bio da se sve naše znanje predstavi kao skup istina (po svom statusu sličnih teoremama) koje se u skladu sa odgovarajućim pravilima izvowenja mogu izvesti iz izvesnog broja osnovnih istina (po svom statusu sličnih aksiomama).

³ S obzirom na to, razume se, najjednostavniji način da se regres otkloni bio bi da se odbaci pretpostavka koja je do pretnje regresom i dovela - koncepcija opravdanja kao inferencijalnog. Takvo rešenje, koje otvara prostor za uvowenje nekog drugog modela opravdanja, najčešće završava u nekom obliku *koherentizma*. Koherentizmom ćemo se više baviti u sledećem poglavxu.

opravdanja ne postavlja. Prema tome, *klasične verzije* teorije bazičnosti bazičnim verovanjima daju epis-temološki prioritet u korpusu našeg empirijskog znanja i, paralelno asimetriji između bazičnih i ne-bazičnih verovanja, uspostavljaju razliku između *dva* tipa opravdanja. Unutar klasičnih verzija daljnje razlike nastaju oko toga koja verovanja i zašto se ubrajaju u bazična i oko toga kako se tačno shvata odnos između bazičnih i ne-bazičnih verovanja.

Nasuprot klasičnim, verzije teorije bazičnosti koje ću nazvati *ne-klasičnim* zadržavaju jedinstven tip opravdanja, s tim što njegovu primenljivost ograničavaju samo na ona verovanja koja je uopšte potrebno opravdati, dok bazična verovanja definišu kao ona za koja nije potrebno nikakvo opravdanje. Asimetrija između bazičnih i ne-bazičnih verovanja ostaje, odbacuje se samo pretpostavka da jedino opravdana verovanja mogu poslužiti za opravdanje drugih verovanja.

Klasične verzije teorije bazičnosti su starog datuma; one su bile podjednako zastupane i u empirističkoj i u racionalističkoj tradiciji, a od novijih imena zastupali su ih Rasel (Russell), Luis (Leđis), Šlik, Karnap, Rajhenbah (Reichenbach), Ejer, Folej (Foley)⁴ i mnogi drugi. Ne-klasične verzije (koje se inače često nazivaju *kontekstualizmom*) su uglavnom novijeg datuma. Neke osnovne ideje prisutne su u američkom pragmatizmu, u izvesnoj meri kod Popera (Popper), Gudmana (Goodman), Ostina, a najprepoznatljiviji oblik dobile su kod Vitgenštajna; u poslednje vreme po takvom pristupu najpoznatiji su Rorti, Vilijams i Enis.⁵

Za teorije bazičnosti nije, dakle, sporno da većinu naših verovanja opravdavamo pozivajući se na druga verovanja koja smo već opravdali. Klasičnim i ne-klasičnim verzijama teorije zajedničko je uverenje da proces opravdanja ipak ima kraja, da se on završava kod *verovanja koja više ne moramo opravdavati pozivanjem na neka druga (daljnja) verovanja*. Bazična verovanja nam služe kao polazište u opravdavanju ostalih naših verovanja. Ili, za one koji više vole slikovitije metafore, nakon jedne racionalne rekonstrukcije čitavo naše empirijsko saznanje može se predstaviti u vidu nekakve građevine (najomiljenija je slika piramide) koja počiva na bazičnim verovanjima kao manje-više čvrstoj osnovi sa koje se naviše, do viših nivoa, uzdižemo putem odgovarajućih (obično induktivnih) procedura izvođenja. Bez takvog oslonca - veruje se - naša građevina bi ostala da "visi u vazduhu", našoj ukupnoj slici o svetu koji nas okružuje pretio bi potpuni raspad.

Ova slika je zaista stara, a posebno je došla do izražaja u empirističkoj tradiciji sa ubeđenjem da osnovni sastavni delovi saznanja (prema tradicionalnom empirizmu, to su ideje ili pojmovi, prema novijem, to su verovanja ili iskazi) svoj sadržaj dobijaju neposredno iz iskustva. Kvajn ju je uočio u njenom redukcionističkom obličju, u želji empirista da sve naše empirijsko znanje svedu na znanje o neposrednom iskustvu. Detalji te slike su sledeći. Sve saznanje počinje sa iskustvom, tačnije sa opažajnim iskustvom, i u njemu mora naći svoju potvrdu. Naša verovanja imaju empirijski sadržaj samo ukoliko se mogu empirijski potvrditi ili opovrgnuti. Najopštija verovanja potvrđujemo ili opovrgavamo manje opštim i konkretnim verovanjima o svetu, ali se taj proces empirijske verifikacije negde mora zaustaviti ukoliko želimo da izbegnemo regres ili da izađemo iz kruga svojih verovanja; drugim rečima, u aktivnosti empirijske verifikacije moramo doći do verovanja koja potvrđujemo ili opovrgavamo ne nekim drugim verovanjima, nego nečim što je u najtešnjoj vezi sa stvarnošću, a to može biti samo naše neposredno iskustvo o spoljašnjem svetu. Ili, rečeno

⁴ Russell, B., *Human Knowledge: Its Scope and Limits*; Schlick, M., *Allgemeine Erkenntnislehre*; Carnap, R., *Der Logische Aufbau der Welt*; Lewis, C. I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*; Reichenbach, H., *Experience and Prediction*; Ayer, A. J., *The Foundations of Empirical Knowledge*; Foley, R., *The Theory of Epistemic Rationality*.

⁵ Austin, J. L., *Sense and Sensibilia*; Popper, K., *Logika naučnog otkrića*; Goodman, N., *The Structure of Appearance*; Wittgenstein, L., *On Certainty*; Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*; Williams, M., *Groundless Belief*; Annis, D., "A Contextualist Theory of Epistemic Justification".

rečima prepoznatljivim za logički empirizam, ako većinu naših empirijskih iskaza verifikujemo *posredno*, preko drugih iskaza kao njihovih posledica, onda moraju postojati iskazi koje verifikuje-mo *neposredno*, pozivajući se na činjenice; ti iskazi bi predstavljali *terminus* procesa verifikacije. Zato su najprihvatljiviji kandidati za bazična verovanja (polazište i krajnjeg sudiju u opravdavanju empirijskih verovanja) ona naša verovanja koja se tiču sadržaja našeg neposrednog iskustva o svetu. U dopunjenom obliku, prepoznatljivom za klasične verzije teorije bazičnosti, ovu predstavu o našem znanju Ejer je formulisao na sledeći način:

... pretpostavljeno je da moraju postojati neki iskazi koji su takvi da uviđanje njihove istinitosti daje prirodnu završnu tačku bilo kojem procesu empirijske verifikacije; i iskazi koji opisuju trenutne sadržaje iskustva izdvojeni su kao najprihvatljiviji kandidati. Razlog zbog kojeg su oni toliko osobeni jeste u tome što su, smatra se, jedino oni direktno i konkluzivno proverljivi; od iskaza koji imaju deskriptivni sadržaj jedino oni nisu podložni bilo kojim daljnjim proverama. Kada bi bili podložni daljnjim proverama, proces verifikacije se ne bi sa njima završavao. Ali, gde bi se onda mogao završavati? Tako su ovi iskustveni sudovi, kako ih možemo nazvati, uzeti kao bazični zbog toga što se smatralo da su “nepogrešivi”.⁶

(I) *KLASIČNE VERZIJE TEORIJE BAZIČNOSTI*: Jelja da se zaustavi regres u opravdavanju tako što bi se našem empirijskom saznanju pronašla neka čvrsta osnova, neko polazište, samo je neposredan motiv kojim se rukovode epistemolozi skloni teorijama bazičnosti. U klasičnim verzijama teorije bazičnosti prisutna su i dodatna dva motiva koja su odigrala možda još značajniju ulogu u profilisanju tih stanovišta.

Prvi od ta dva dodatna motiva u vezi je sa činjenicom da je predmet analize *empirijsko* znanje. Ovaj motiv možemo zapaziti u sledećem Luisovim razmišljanju:

Empirijska istina ne može biti saznata drugačije osim, na kraju krajeva, putem onoga što nam daju naša čula ... Naše empirijsko znanje izdiže se kao jedna građevina izuzetne složenosti, čiji delovi su većinom učvršćeni u onoj meri u kojoj se uzajamno podržavaju, ali svi oni počivaju u osnovi na neposrednim izveštajima koji nam daju čula. Kada ne bi bilo nekih iskaza, ili pre nečeg što je dostupno uvidu i što se može iskazati, i čija istinitost je određena datim iskustvom i nikako drugačije, ne bi bilo ni ne-analitičkih tvrđenja čija istinitost bi se bilo kako mogla utvrditi, pa samim tim ni takve stvari kao što je empirijsko znanje.⁷

Osnovna ideja je da ako hoćemo da se naše znanje odnosi na stvarni svet, onda ne može biti sasvim arbitrarno od kojih ćemo verovanja poći u opravdavanju, ili kakvu osnovu će saznanje imati; osnova bi morala biti takva da je osigurana potrebna veza između saznanja i stvarnosti. Empirističko je uverenje da se potrebna veza uspostavlja upravo preko bazičnih verovanja; prema Luisovoj interpretaciji (koja svakako nije jedina moguća), bazična verovanja se odnose na neke neposredne činjenice našeg čulnog iskustva koje nam otkriva kvalitativne aspekte predmeta opažanja. Uopšteno govoreći, opažanje je saznajni proces pomoću kojeg dobijamo najneposrednije informacije o stvarnosti, tako da bi svoju krajnju potvrdu saznanje moralo da ima u opažajnom iskustvu. Mesto opažanja u saznanju objašnjava zašto klasične verzije poseban značaj u opravdanju uglavnom daju opažajnim verovanjima. Naravno, još uvek je otvoreno pitanje da li su baš uobičajena opažajna verovanja (shvaćena kao verovanja o fizičkim objektima i njihovim osobinama) bazična u onom smislu koji je potreban teoriji bazičnosti, ali je bar izgledalo nesumnjivo da bi eventualna bazična verovanja morala imati nekakve veze sa opažajnim iskustvom kao dodirnom tačkom između saznanja i stvarnosti.

Da je jedan od motiva u traganju za bazičnim verovanjima u stvari traganje za *empirijskom* osnovom saznanja, za verovanjima koja će ujedno predstavljati najneposredniju

⁶ Ayer, A. J., *The Problem of Knowledge*, p. 54.

⁷ Lewis, C. I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, pp. 171-2.

sponu između našeg saznanja i stvarnosti na koju se ono odnosi, najočiglednije svedoči stav Morisa Šlika u već pominjanoj polemici sa Nojratom.⁸ Nojrat o našem empirijskom znanju i nauci kao njegovom najvišem izrazu govori kao o sistemu iskaza,⁹ ali se njegovi stavovi - zahvaljujući činjenici da upotrebljeni iskazi izražavaju verovanja - mogu preneti i na verovanja. Videli smo da Nojrat poriče da u tom sistemu iskaza, ili u skupu naših verovanja o svetu, postoji bilo kakva epistemička asimetrija. Drugim rečima, on poriče da je za saznanje neophodna nekakva apsolutna osnova predstavljena u vidu verovanja koja bi u odnosu na ostala verovanja imala nekakav epistemički prioritet. Umesto modela opravdanja svojstvenog klasičnim teorijama bazičnosti, on predlaže *koherentistički* model:¹⁰ verovanje je opravdano ne zahvaljujući razlozima koji se na kraju svode na neka bazična verovanja, nego zahvaljujući tome što je u koherenciji sa sistemom verovanja u kojem je sadržano. U ovakvom shvatanju opravdanja (i istine) nema ni reči o poređenju sa stvarnošću ili činjenicama; sve se odvija u krugu naših verovanja o svetu, koja nastojimo da učinimo što koherentnijim i sadržajnijim.¹¹

Videli smo da je spor između Šlika i Nojrata bio je vođen oko *protokol-rečenica*, za koje je Karnap prvo smatrao da izražavaju bazične iskaze ili bazična verovanja. Kritikujući ideju o protokol-rečenicama, Nojrat je pokazao da unutar sistema iskaza iskazi izraženi protokol-rečenicama imaju isti logički status kao i svi ostali iskazi: predstavljaju hipoteze koje je potrebno potvrditi ili opovrgnuti, koje su podložne pogrešci i reviziji (preispitivanju), tako da ne mogu sačinjavati traženu konačnu i apsolutno pouzdanu osnovu saznanja. Provera svakog iskaza odvija se isključivo u svetlu drugih prihvaćenih iskaza, i nema nikakvih nezavisnih činjenica na koje bismo se mogli pozvati u razrešavanju epistemološkog spora. Jedna od posledica ovakve Nojratove analize statusa protokol-rečenica bila je sledeća: u epistemološkom pogledu, potpuno je *arbitrarno* koje ćemo protokol-rečenice smatrati istinitim i shvatiti ih kao polazište i krajnjeg sudiju u opravdanju (važno je samo da uvek imamo precizno određen sistem ili skup iskaza čiju koherentnost ćemo procenjivati).

Šlik ukazuje na neprihvatljivost ove posledice, odnosno na to da bi Nojratov koherentizam u opravdavanje uneo arbitrarnost koja je pogubna po empirijski karakter znanja. Predloženi kriterijum opravdanja - provera verovanja u svetlu drugih, prihvaćenih verovanja - ne postavlja nikakvo ograničenje u pogledu polazišta u opravdanju, odnosno, nikakve garancije da će se naši iskazi (verovanja) odnositi na stvarni, a ne na neki imaginarni svet. Kada ne bi bilo verovanja koja bi bila u neposrednoj vezi sa činjenicama i koja bi ih na neki način neposredno predstavljala, naše saznanje bi izgubilo vezu sa stvarnošću. Jer, ako je

⁸ Videti prethodno poglavje.

⁹ Nojrat u tome sledi Karnapovu sugestiju da je - radi izbegavanja metafizičkih neodumica na koje su logički empiristi bili preosetivi - umesto materijalnog načina govora bolje izabrati formalni, pa umesto o potvrđivanju verovanja iskustvom ili činjenicama govoriti o iskazima i njihovoj proveri unutar sistema iskaza. Materijalni način govora, koji istini predstavlja kao relaciju odgovaranja naših iskaza stvarnosti ili činjenicama, sugerise realizam i ideju o apsolutnoj istini, što je za Karnapa i posebno Nojrata bilo neprihvatljivo; oni su o istini govorili pre formalno, kao o dovođenju podudaranja ili saglasnosti između priznatih polaznih iskaza (protokol-rečenica) i logičkih konsekvenci koje slede iz njih i drugih već priznatih iskaza.

¹⁰ U njegovom učenju, koherencija je i kriterijum epistemičke opravdanosti i kriterijum istinitosti, što ne mora biti u nužnoj vezi. Takove teorije bazičnosti sama po sebi ne mora da isključuje koherentističke standarde. Mnogi branioci te teorije (Popper, Rorty, Rorty, Luis) dopuštaju takve standarde, priznajući da epistemički status nekog verovanja biva unapređen time što je ono član skupa koherentnih verovanja. Ono što njihovo stanovište još uvek čini teorijom bazičnosti jeste teza da se u samom početku verovanja razlikuju po svom epistemološkom statusu; koherencija kasnije ulazi u igru.

¹¹ Sam Nojrat, kao i ostali koherentisti, smatra da je ideja o poređenju verovanja ili iskaza sa činjenicama besmislena: ne možemo joj dati precizan smisao zato što se ne vidi kako bismo uopšte mogli da se postavimo na neko stanovište izvan kruga naših verovanja (iskaza) i procenimo da li ona odgovaraju stvarnosti; naprosto nemamo pristup stvarnosti osim kroz naša verovanja o njoj.

jedini kriterijum koherencija *unutar* sistema iskaza ili verovanja, onda ne bismo imali nikakav nezavisan epistemološki razlog da se pri pojavi neke protokol-rečenice koja je u sukobu sa sistemom prihvaćenih iskaza ne odrekemo iskaza izraženog tom rečenicom i tako sačuvamo koherentnost našeg sistema.¹² U takvim situacijama mi po pravilu postupamo drugačije, jer smo daleko manje (ili veoma retko) skloni da radi očuvanja koherentnosti sistema odbacujemo ili revidiramo verovanja za koja pretpostavljamo da se tiču neposredno opažene stvarnosti. To pokazuje da naš prvenstveni cilj u saznanju nije koherencija nego empirijska istinitost naših verovanja.

Arbitrarnost u tome od kojih ćemo verovanja početi u opravdavanju ostalih bi, prema Šlikovom mišljenju, u potpunosti ugrozila našu uobičajenu predstavu o istini i saznanju. Da bismo osigurali empirijsku zasnovanost našeg znanja, njegovu vezu sa stvarnim svetom, naš izbor bazičnih verovanja ne bi smeo da bude arbitraran!¹³ Jedino pod tim uslovom naš govor o *istini* ima smisla: kada za neki empirijski iskaz tvrdimo da je istinit (ili lažan), podrazumevamo da je istinit (ili lažan) u odnosu na svet u kojem živimo, i s obzirom na to njegova istinitost (ili lažnost) bi trebalo da je određena ne-jezičkom stvarnošću, a ne koherencijom sa ostalim iskazima koje prihvatamo.

Sam Šlik je tvrdio da se za istinu i znanje zahteva “slaganje sa jednom posebnom klasom iskaza koji uopšte nisu arbitrarno izabrani”, i da su to iskazi koji “izražavaju ‘činjenice neposrednog opažanja’”.¹⁴ Takve iskaze Šlik naziva konstatacijama (*Konstatierungen*), shvatajući ih kao neposredne izveštaje o kvalitativnom sadržaju trenutnog subjektivog iskustva: “Ovde sada okruglo crveno”. On priznaje ono na čemu su Karnap i Nojrat insistirali, da se verifikacija odvija samo unutar kruga iskaza, ali u konstatacijama nalazi izraz za verovanja koja su u posebnom, neposrednom odnosu prema činjenicama (činjenicama neposrednog iskustva) i koja uopšte ne moramo da proveravamo jer je taj odnos takav da im garantuje istinitost. Neposredan odnos i ograničenost na ono što je subjektu u tom trenutku dato obezbeđuje konstatacijama epistemološki povlašćen status i čini ih apsolutno pouzdanom osnovom saznanja. Težište njihove uloge nije u tome da sa njima (vremenski) započinje saznanja; u tom pogledu konstatacije su beskorisne jer su prolaznog karaktera i ograničene su na trenutak. Njihov značaj se ogleda u tome što su one završne tačke procesa verifikacije. One su apsolutno utvrđena tačka saznanja u ovom finalnom smislu, u smislu u kojem saznanja (koja uvek imaju oblik hipoteza) izlaze pred njih kao pred krajnjeg sudiju.¹⁵

Zašto Šlik smatra da su konstatacije apsolutno pouzdane? Kod analitičkih iskaza, čija istinitost je osigurana značenjem upotreb-ljenih reči, razumevanje značenja je istovremeno i proces verifikacije. Kod sintetičkih to nije slučaj, pošto verifikacija zahteva pozivanje na iskustvo. Šlik tvrdi da ova podela ne obuhvata konstatacije: kao što vidimo iz njihove formulacije (“Ovde sada okruglo crveno”), zajednički im je demonstrativni element koji preuzima na sebe ulogu gesta pokazivanja (ostenzije), a pravilo njihove upotrebe obezbeđuje da je javljanje odgovarajućeg iskustva preduslov korektnog izricanja iskaza. Da bismo razumeli konstatacije, moramo se pozvati na stvarnost koju opisuju (kvalitativni sadržaj trenutnih čulnih iskustava). Drugim rečima, značenje konstatacija možemo shvatiti jedino kroz upoređivanje sa činjenicama, čime upravo sprovodimo postupak verifikacije. Zato su one slične analitičkim iskazima (razumevanje značenja je ujedno čin verifikacije), ali i

¹² Ovu posledicu prihvataju konvencionalisti kao što su Dijem i Poenkare; Kvajn je, iako njome impresioniran, nešto oprezniji.

¹³ Naravno, Nojrat i ostali koherentisti nisu potpuno ignorisali zahtev za nearbitrarnim polazištem; oni su samo tu nearbitrarnost tumačili na drugačiji način, ne u epistemološkim, nego u nekim drugim (najčešće socijalno-kulturnim) terminima.

¹⁴ Schlick, M., “The Foundations of Empirical Knowledge”, p. 419.

¹⁵ “Nauka ne počiva na njima nego vodi do njih, i oni pokazuju da je ona vodila ispravnim putem. Oni su zaista apsolutno utvrđene tačke; radujemo se kada ih dosegemo, čak i ako ne možemo na njima stajati.”, *Ibid.*, p. 426.

sintetičkim (upoređivanje sa činjenicama je prisutno); ono što ih čini posebnim jeste to što se shvatanje njihovog značenja podudara sa utvrđivanjem njihove istinitosti:

%Značenje jedne konstatacije% mogu da shvatim jedino tako i što ću da je, i jedino kada je, uporedim sa činjenicama, vršeći tako proces koji je nužan za verifikaciju svih sintetičkih iskaza... Njihovo značenje shvatam istog trenutka kada uviđam da su istiniti. Kada se radi o njoj %konstataciji%, besmisleno je pitati da li sam se možda prevario u pogledu njene istinitosti kao i kada se radi o tautologiji.¹⁶

Po tome se razlikuju konstatacija tipa "Ovde sada crveno" i protokol-rečenica "Moris je u tom i tom trenutku na tom i tom mestu opazio plavo". Šlik se slaže sa Nojratom da su ovakvi protokoli uvek hipotetičkog karaktera i podložni preispitivanju; oni govore o tome šta je neko u nekom trenutku i na nekom mestu opazio, dok se konstatacije strogo govoreći ne mogu ni izreći ni napisati, jer bi upotrebljeni demonstrativni izgubili svoje prvobitno značenje. Konstatacije su, po pretpostavci, potpuno vezane za trenutak u kojem subjekt ima neposredan uvid u činjenice koje ih čine istinitim. Pitanja koja ostaju i kojima ću se nešto kasnije vratiti jesu da li takva trenutna, prolazna i u striktnom smislu neizreciva verovanja, kakva su izražena u konstatacijama, uopšte mogu da posluže kao bazična, i da li je neposredan uvid koji subjekt ima u kvalitativne sadržaje svog iskustva takav da obezbeđuje apsolutnu pouzdanost konstatacijama.

Drugi motiv koji je u pozadini klasičnih teorija bazičnosti jeste *motiv za izvesnošću*. Ovaj motiv obeležava dugu filozofsku tradiciju koja seže unazad možda sve do Platona. Ipak, on je posebno uočljiv u Dekartovoj epistemologiji, zbog čega se često i naziva kartezijanskim motivom. Ostin ga prikazuje na sledeći način, govoreći o preovlađujućem pristupu u teoriji saznanja:

Jezgrovito rečeno, to %tradicionalno% učenje o znanju, "empirijskom" znanju, jeste da ono ima *osnovu*. Ono predstavlja jednu građevinu do čijih viših spratova dolazimo zaključivanjem, dok su u njenoj osnovi *datosti* na kojima takvo zaključivanje počiva. ... Nevolja je, pak, što takvo zaključivanje može biti pogrešno; kad god zakoračimo naviše, možemo da napravimo pogrešan korak. Dakle - nastavlja ovo učenje - način na koji možemo da uočimo više spratove građevine znanja jeste da se zapitamo da li je moguće pogrešiti, postoji li nešto u šta se *može posumnjati*; ako je odgovor Da, onda nismo u osnovi građevine. I obrnuto, za *datosti* će biti karakteristično da se u njih ne može sumnjati, da nikakva pogreška nije moguća. Zato da bi se pronašli ovi podaci, ova osnova, tragajte za onim što je *nepogrešivo*.¹⁷

Pažljiviji pogled na klasične verzije teorije o bazičnim verovanjima otkriva da su njihova nastojanja u potrazi za osnovom saznanja u stvari proistekla iz jedne prećutne ili otvoreno ispoljene potrebe da se predupredi radikalni skepticizam. Dekartova epistemologija je i za to najbolji primer, ali je ta potreba prisutna i kod većine novijih epistemologa koji su zastupali analizu epistemičkog opravdanja kakvu opisuje Ostin.¹⁸ Za sve njih cilj nije bio naći samo osnovu u faktičkom ili genetičkom smislu, verovanja u kojima naše znanje ima stvarni početak; kao daleko važnijom nametala sa potraga za *čvrstim* i čak *apsolutno pouzdanim* temeljom našeg empirijskog saznanja. Ovo drugo je izgledalo mnogo važnijim upravo radi otklanjanja onih skeptičkih argumenata koji ugrožavaju našu pretpostavku o postojanju spoljašnjeg sveta, a sa njom i pretpostavku o verodostojnosti celokupnog našeg empirijskog znanja. Naime, ako bi se pronašla bazična verovanja koja imaju empirijski sadržaj i uz to su još apsolutno pouzdana, time ne samo da bi bila osigurana veza između saznanja i stvarnosti, nego bi bila zajamčena i verodostojnost našeg saznanja. Za kartezijanski nadahnutu epistemologiju zaista je izgledalo da ukoliko ne bismo imali *neka* saznanja koja bi bila

¹⁶ *Ibid.*, pp. 428-9.

¹⁷ Austin, J.L., *Sense and Sensibilia*, p. 105.

¹⁸ Sam Ostin ima u vidu Ejera, čije učenje o čulnim podacima kritikuje u navedenoj knjizi.

sasvim imuna na sumnju, onda ne bismo mogli pretendovati *ni na kakvo* saznanje; kao da ako ne bi postojalo *nešto* u šta bismo mogli da budemo apsolutno sigurni, ne bi preostalo *ništa* u šta bismo mogli biti iole sigurni.

Naravno, sa ovakvim formulacijama još uvek smo u domenu meta-fora. Pokušaj da se motiv za izvesnošću potkrepi izvesnim argumentom nalazimo kod jednog od najpoznatijih novijih zastupnika klasične verzije teorije bazičnosti, K. I. Luisa (C. I. Lewis).¹⁹ Pretpostavljajući inferencijalni model opravdanja, u kojem se relacija opravdanja između razloga i verovanja predstavlja kao relacija između premisa i zaključka, on formuliše čuveni stav da “ukoliko nešto nije izvesno, ništa ne može biti čak ni verovatno”.²⁰ Luis u stvari polazi od elementarnih principa logičke verovatnoće po kojima se verovatnoća nekog iskaza definiše u odnosu na skup drugih iskaza koji sačinjavaju evidenciju u prilog istinitosti tog iskaza. Recimo da govorimo o verovatnoći iskaza h ; verovatnoća tog iskaza nije njegovo inherentno svojstvo oblika $P(h)$, nego je relaciono svojstvo koje predstavljamo u obliku $P(h\%e)$, što znači da o verovatnoći iskaza h moramo govoriti u odnosu na neku evidenciju e . Verovatnoća h u odnosu na evidenciju e kreće se u rasponu od 0 do 1; ako je $P(h\%e)=0$, h je (s obzirom na e) sigurno lažno, a ako je $P(h\%e)=1$, h je (opet s obzirom na e) sigurno istinito. Ovi principi su u osnovi Luisovog argumenta. Jer, pitajući se za verovatnoću iskaza h u odnosu na evidenciju e , u tom trenutku pretpostavljamo e kao izvesno, zanemarujući verovatnoću iskaza koji sačinjavaju e , odnosno mogućnost da su svi oni, ili neki od njih, pogrešni. Međutim, čini se da je sa stanovišta opravdanja to nedopustivo; moramo se zapitati kakav je epistemički status svedočanstva e . Principi logičke verovatnoće obavezuju nas da verovatnoću e procenjujemo u svetlu daljnjeg svedočanstva e' , što očigledno pretili da nas uvuče u regres sasvim nalik regresu u opravdavanju. Suočen sa tom opasnošću, Luis tvrdi da ukoliko ne dođemo do evidencije e_n koja se pokazuje kao apsolutno izvesna (čija je verovatnoća 1), nećemo moći da zasnujemo ni ostale verovatnoće. Izgleda kao da bez jedne potpuno neproblematične osnove nećemo moći da procenjujemo verovatnoću ostalih iskaza. Ili, ako se tome dā više kartezijanski ton, pošto kod svakog iskaza čija je verovatnoća manja od 1 to u stvari znači da postoji izvesna (ma koliko neznatna) mogućnost da je lažan - što bi skeptiku (kako ga Dekart zamišlja) bilo dovoljno da formuliše razlog za sumnju - onda moramo naći iskaze čija je verovatnoća jednaka 1, kod kojih neće postojati ni najmanji izgledi na sumnju, kako bismo na njima mogli izgraditi zgradu našeg empirijskog znanja.

Luisov argument nije sasvim dosledan. Jer, da bi se odnos verovatnoće između iskaza *završio* u apsolutno izvesnim iskazima, potrebno je da je verovatnoća tih iskaza njihovo inherentno svojstvo, da oni sami po sebi, a ne u odnosu na neke daljnje iskaze, imaju verovatnoću 1. Time se, međutim, odstupa od polaznih principa logičke verovatnoće; ono što je ranije definisano kao relaciona verovatnoća na kraju se završava u apsolutnoj verovatnoći. (Slična vrsta nedoslednosti uočljiva je u opštoj formulaciji klasičnih verzija teorije bazičnosti, koje polaze od jednog relacionog modela opravdanja, da bi na kraju, nastojeći da izbegnu regres, od takvog modela odustale kod bazičnih verovanja kao, po pretpostavci, inherentno opravdanih.²¹) Još jedan način da se argument neutrališe je da se ospori neophodnost apsolutno izvesnih polaznih iskaza. Nije očigledno da nas principi logičke verovatnoće obavezuju na polazne iskaze čija je verovatnoća 1; polaznim iskazima možemo da pripišemo izvesnu početnu (inicijalnu) verovatnoću.²²

¹⁹ Luisova verzija je naglašeno fenomenalistička, kao i kasnija Ejerova. (Cf., Lewis, C. I., *Mind and the World Order*, i *An Analysis of Knowledge and Valuation*).

²⁰ Lewis, C. I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, p. 176.

²¹ Nedoslednost u pogledu verovatnoće može se tehnički otkloniti definisanjem apsolutne verovatnoće pomoću relativne: neki iskaz ima apsolutnu verovatnoću u odnosu na tautologiju koja je logički istinita: $P(h) = P(h\%nj _ _ nj)$. Ipak, ovakvo rešenje je *ad hoc*.

²² Ovako su Luisov argument kritikovali Rajhenbah (Reichenbach, H., “Are Phenomenal Reports Absolutely Certain?”) i Gudman (Goodman, N., “Sense and Certainty”).

Pozivanje na potrebu da se otkloni radikalni skepticizam (De-kart) ili na principe logičke verovatnoće (Luis) predstavlja pokušaj da se opravda motiv za izvesnoću. Ipak, ovom motivu takvo opravdanje možda nije ni neophodno: ako već polazimo od predstave o saznanju kao građevini koja mora da počiva na izvesnim temeljima, možda je, upravo iz epistemoloških razloga, samo po sebi poželjno da ta građevina počiva na što čvršćim (u epistemološkom smislu) temeljima, pa ako je tako, onda je iz razumljivih razloga najpoželjnije da su temelji apsolutno čvrsti i pouzdani. Zbog toga je kod većine predstavnika klasične teorije bazičnosti izraženo uverenje da se bazična verovanja moraju odlikovati nekim svojstvom koje ih nedvosmisleno čini epistemološki prioriternim u odnosu na ostala verovanja.

Koja bi onda verovanja mogla da posluže kao bazična? Imajući u vidu da se bavimo empirijskim znanjem, kao prvi kandidati nameću se uobičajena opažajna verovanja, verovanja o stanjima stvari i objektima koje opažamo svugde okolo nas: “Ovaj papir je beo”, “Ono drvo je visoko”, itd. Ova verovanja o fizičkim objektima i njihovim opažljivim osobinama bi naizgled mogla da posluže kao traženi *terminus* procesa verifikacije, ili kao polazna tačka u opravdavanju ostalih naših manje ili više opštih verovanja o spoljašnjem svetu, kao što su verovanja da papir gori, ili da drvo spada u biljke. Prepreka da se ona shvate kao bazična ne bi bilo to što ih zasnivamo na sadržaju našeg *opažanja*, tačnije, na našim osetima, pošto se od bazičnih verovanja iziskuje samo to da nisu opravdana nekim *daljnjim* verovanjima, ne i to da nisu opravdana nekim drugim, *ne-doksatičkim* stanjima.

Kao kandidati za bazična verovanja, uobičajena opažajna verovanja sasvim zadovoljavaju prvi od navedena dva motiva, zato što očigledno predstavljaju dodirnu tačku između saznanja i stvarnosti. Kao pola-zište ona uopšte ne bi bila arbitrarna, jer nastaju kao rezultat izvesnih uzročnih procesa - ako u normalnim okolnostima, pri dnevnom osvetljenju, na nekoliko koraka i na otvorenom prostoru pred nama stoji slon u kojeg gledamo širom otvorenih očiju, to što vidimo slona nikako ne može biti stvar nekog našeg izbora ili odluke. Međutim, s obzirom na drugi motiv, motiv za izvesnoću, opažajna verovanja o fizičkim objektima nisu pogodni kandidati za bazična verovanja: standardni skeptički argumenti kao što su argumenti koji se pozivaju na mogućnost obmane, halucinacije, sna ili situacije tipa Dekartovog Zlog demona, pokazuju da su to verovanja za koja nikada ne možemo biti potpuno sigurni da su istinita. Ovi skeptički argumenti polaze od toga da uobičajena opažajna verovanja prihvatamo na osnovu svedočanstva koja nam pružaju čula, odnosno na osnovu sadržaja našeg opažajnog iskustva (osetima), ali dodaju da se često dešava (kao u slučaju sna ili halucinacije) da imamo uverljivo opažajno iskustvo koje bi u normalnim okolnostima opravdavalo odgovarajuće opažajno verovanje o nekom spoljašnjem objektu a da taj objekt ili nije onakav kakav nam se u svetlu tog iskustva čini da je, ili uopšte ne postoji. S obzirom da je, gledano iz subjektivne perspektive, naj-merodavnije svedočanstvo na koje se neko može osloniti prilikom prihvatanja takvih opažajnih verovanja upravo njegovo opažajno iskustvo, i s obzirom na to da je (kao što skeptikovi primeri pokazuju) to iskustvo kvalitativno istovetno u situacijama u kojima je verodostojno i u situacijama u kojima je obmanjujuće, ta osoba neće imati nikakav pouzdan kriterijum na osnovu kojeg će moći da utvrdi da li je u nekom konkretnom slučaju njeno opažajno iskustvo verodostojno ili nije. Mogućnosti obmane, halucinacije, sna ili Zlog demona uvek su u igri; to su alternative koje nikada ne možemo isključiti ma kakvo opažajno iskustvo imali, pošto je sa svakim takvim iskustvom saglasna i bilo koja od tih alternativa. Dok sada sedim u svojoj radnoj sobi, za svojim radnim stolom (istina ne pored kamina) i ispisujem reči po belom listu hartije, niz svojih verovanja o okolnim objektima zasnivam na svedočanstvu svojih čula; ali, primetio bi skeptik, ni u šta od toga ne mogu biti potpuno siguran, zato što je sasvim moguće da su sva moja iskustva u stvari deo nekog mog veoma realističnog sna, ili da sam žrtva obmane od strane Zlog

demona. Usled toga moja uobičajena opažajna verovanja, interpretirana kao verovanja o fizičkim objektima i njihovim opažljivim osobinama, ne mogu biti apsolutno pouzdana.

Epistemolozi se nisu zadovoljili ovim negativnim rezultatom već su se zapitali šta je to što ovakva verovanja sprečava da budu apsolutno pouzdana? Objašnjenje je pronađeno u tome što njihov sadržaj prevazilazi svedočanstvo kojim subjekt raspolaže, u tome što se ona protežu izvan onoga što je subjektu u iskustvu neposredno dostupno.²³ Drugim rečima, problem sa našim verovanjima u iskaze kojima se nešto tvrdi o fizičkim objektima je u tome što ovakvi iskazi impliciraju nezavisno postojanje fizičkih objekata za koje, kao što pokazuju primeri sna ili potpunih obmana, u svom iskustvu nikada ne možemo imati pouzdan znak. Kada, recimo, imam iskustvo koje mogu opisati rečima “Vidim ogromnu četvoronožnu životinju koja ima dugačku surlu, kljove i velike klempave uši”, i kada znam da su te osobine karakteristične za slona, ovo moje iskustvo ne može u potpunosti da opravda verovanje da je predamnom slon, zato što isto iskustvo mogu, kao u skeptičkim scenarijima, imati i onda kada slona nema. I pošto verovanja o fizičkim objektima i njihovim osobinama iz tog razloga ne mogu biti apsolutno izvesna, epistemolozi su se dali u potragu za verovanjima čiji će sadržaj biti sveden na svedočanstvo kojim subjekt raspolaže. Sada im je bar izgledalo jasnije u kom smeru bi bilo potrebno krenuti: bazična verovanja bismo morali da tražimo ne među uobičajenim opažajnim verovanjima o fizičkim objektima, nego među verovanjima čiji sadržaj *ne prevazilazi* ono što nam je u opažajnom iskustvu neposredno dato. To bi, dakle, morala biti verovanja o činjenicama koje su nam neposredno dato u iskustvu, i to na način koji ih čini potpuno izvesnim.

Kao kandidati za bazična verovanja preostala su jedino verovanja koja subjekt u datom trenutku ima o kvalitativnom sadržaju svog neposrednog iskustva. Ako ništa drugo, činilo se da ne bi bio ostavljen nikakav prostor za tradicionalne skeptičke argumente; oni nisu ni poricali to da možemo imati nesumnjivo znanje o sadržajima sopstvenog iskustva, već to da nam takvo iskustvo može poslužiti kao apsolutno pouzdan vodič ka objektivnoj, spoljašnjoj stvarnosti. Ako se ograničimo na opis i identifikaciju kvalitativnog aspekta našeg opažajnog iskustva, onda smo odstranili upravo one implikacije koje je skeptik izložio razornom dejstvu svojih alternativa: pre svih implikaciju o postojanju spoljašnjeg sveta i objekata u njemu koji su, po pretpostavci, prouzrokovali naše opažajno iskustvo. Ograničavanjem na domen trenutnog opažajnog iskustva bile bi takođe odstranjene i implikacije u pogledu prošlog ili budućeg iskustva, na koje se oslanjamo u obrazovanju i proveru naših uobičajenih sudova o fizičkim objektima. S obzirom na sve to, izgledalo je nesumnjivo da sudovi koji izražavaju sadržaj subjektivnih verovanja o činjenicama koje se tiču njegovog trenutnog iskustva ne mogu imati karakter hipoteza; pre bi se reklo da oni imaju karakter neposrednih izveštaja o kvalitativnim aspektima tog iskustva. Za ovakve izveštaje predlagane su različite jezičke formulacije, od onih koje je Šlik nazvao konstatacijama (“Ovde sada bol”, “Ovde sada okruglo plavo”, itd.) i u kojima figuriraju isključivo demonstrativni i senzorni termini, do onih koje su (kao u fenomenalizmu) činile deo jednog šireg projekta poput uvođenja čulnih podataka i shvatanja fizičkih objekata kao (logičkih) konstrukcija izvedenih iz čulnih podataka (“Izgleda mi da vidim okruglu, crvenu mrlju”, “Izgleda mi da vidim slona”, i sl.). Ali, jedina svrha koju je imalo uvođenje nekih posebnih jezičkih sredstava za izražavanje takvih verovanja bila je da se otvoreno ukaže na njihov *ograničeni* sadržaj. I zaista, kada smo svoja verovanja ograničili na sadržaje trenutnog neposrednog iskustva, čini nam se da nema ni najmanjeg prostora za pogrešku, ni najmanjeg razloga za sumnju, ni najmanjeg izgleda da se pokaže da nismo bili u pravu - kako bih uopšte mogao da pogrešim ograničivši sadržaj svog verovanja iskazom “Ovde sada okruglo plavo” ili “*Izgleda* mi da je predamnom slon”

²³ Cf., Ayer, A. J., *The Problem of Knowledge*, pp. 95-6.

kada je reč o *mom* iskustvu i kada bi ono ostalo *isto* bilo da je moje opažanje verodostojno bilo da sam u nekoj od situacija na čiju mogućnost ukazuje skeptik.

Rukovođene motivom za izvesnošću, klasične verzije teorije bazičnosti mahom su se opredeljivale upravo za ovu klasu verovanja kao klasu bazičnih verovanja.²⁴ Bez obzira što su ih različiti autori različito imenovali, ili su umesto materijalnog načina govora (o sadržaju *verovanja*) birali formalni (govoreći o *iskazima*), ili su ono što je u iskustvu neposredno dato nazivali različitim imenima (nekada impresijama i idejama, ne tako davno čulnim podacima, a u novije vreme perceptima), svima im je bilo zajedničko tvrđenje da se ova verovanja ograničavaju na domen onoga što je neposredno *dato* u subjektovom iskustvu²⁵ i da je njihov epistemološki prioritet u korpusu empirijskog znanja obezbeđen time što je subjekt, kada ima neko iskustvo, u takvom položaju da *ne može da pogreši* u identifikaciji kvalitativnog aspekta tog iskustva, ili da *ne može imati ni najmanji razlog da posumnja* u tačnost svoje identifikacije, ili da *ne postoji nikakvo svedočanstvo u svetlu kojeg bi korigovao* svoju identifikaciju. *Nepogrešivost*, *nesumnjivost* i *nepopravljivost* su svojstva u kojima, uzimajući ih zajedno ili odvojeno, predstavnici klasičnih verzija teo-rije bazičnosti najčešće nalaze objašnjenje epistemološkog prio-riteta izdvojene klase verovanja u odnosu na ostala naša empirijska verovanja. U svojim razmatranjima ja ću se uglavnom držati *nepo-grešivosti* kao svojstva koje je najčešće predlagano i koje u sebi ne nosi psihološki prizvuk. Zaista, kada je verovanje *V* nepogrešivo, njegova istinitost (rečeno rečima koje smo koristili u prethodnim poglavljima) nikako nije slučajna, zato što je nepogrešivost tako definisana da iz same činjenice da *V* postoji sledi da je ono istinito. Onda kada je *V* bazično verovanje, nepogrešivost po pretpostavci konstituiše njegovu opravdanost, tako da samim tim što subjekt *S* ima *V* sledi da *S* zna ono u šta veruje; samim tim što je zadovoljen doksatički uslov, zadovoljena su i preostala dva uslova neophodna za znanje, aletički uslov i uslov opravdanosti.²⁶

Verovanja o sadržaju neposrednog iskustva naizgled zadovoljavaju sve uslove koji se obično postavljaju pred bazična verovanja. Na prvom mestu, ona zadovoljavaju osnovni uslov, da ih ne moramo opravdavati pozivajući se na druga verovanja, pri čemu neki smatraju da su to verovanja koja su samoopravdana,²⁷ dok drugi tvrde da ih opravdavamo nedoksatičkim kognitivnim stanjima kao što su neposredan uvid, svesnost, intuicija i sl.²⁸ Zatim, iskazi kojima se može izraziti njihov sadržaj nemaju karakter hipoteza jer su u potpunosti ograničeni na taj neposredni sadržaj i vezani za dati trenutak; za njih onda u pravom smislu reči možemo reći da ne podležu daljnjoj proveru, da ih je moguće (ako smo uopšte skloni da tu govorimo o verifikaciji) neposredno verifikovati. Konačno, ono što im osigurava epistemološki prioritet i čini ih osnovom sveg ostalog empirijskog znanja jesu osobine (kao što je nepogrešivost) koje proizilaze iz subjektovog posebnog epistemičkog položaja u odnosu na činjenice na koje se ona odnose,²⁹ iz neposredne dostupnosti njihovog predmeta i ograniče-nosti njihovog sadržaja.

²⁴ Naravno, bilo je i ostalo i autora koji bazična verovanja ipak nalaze u uobičajenim verovanjima o fizičkim objektima, ali se odriču zahteva za njihovom apsolutnom izvesnošću. Vid., na primer, Price, H. H., *Truth and Corrigibility*; Pollock, J.L., *Contemporary Theories of Knowledge*.

²⁵ Uobičajeni naziv za ove teorije jeste *teorije o datostima*. Klasično mesto u njenoj kritici jeste članak Vilfrida Selarsa, "Empiricism and Philosophy of Mind".

²⁶ Koristan pregled i razmatranje definicija nepogrešivosti, nesumnjivosti, nepopravljivosti i sl., može se naći u: Alston, W. P., "Varieties of Privileged Access".

²⁷ Na primer Jizolm (Chisholm, R. M., *Theory of Knowledge*).

²⁸ Rasel je uveo poseban oblik znanja, *neposrednog* znanja ("*knowledge by acquaintance*"), dok drugi govore o nekoj vrsti neposrednog uvida (Luis), introspektivnog "pogleda" (Moser, P. K., *Empirical Justification*) ili intuiciji (Njuinton, A., *The Nature of Things*).

²⁹ Na ovaj poseban položaj ukazuje se raznim verzijama takozvane teze o povlašćenom epistemološkom pristupu koji subjekt ima u pogledu sadržaja svog iskustva. Vid., Grahek, N., "Nepogrešivost i čulno opažanje".

Već smo videli kako su ovi elementi klasičnih verzija teorije bazičnosti bili sadržani u epistemološkom stanovištu jednog od predstavnika logičkog empirizma, Morisa Šlika. U svom učenju o *konstatacijama*, redukcionistički korak u pravcu svođenja sadržaja bazičnih verovanja na obim u kojem ona mogu da budu apsolutno izvesna, a da se ne izgubi dodirna tačka sa stvarnošću, Šlik je sproveo kombinacijom demonstrativnih i senzornih termina: “Ovde sada oset *H*”. Videli smo i u kom smislu je Šlik tvrdio da verovanja izražena konstatacijama jesu *bazična*. Konstatacije su istina nestalne, u potpunosti vezane za trenutak u kojem subjekt ima neposredno iskustvo o nečem, i ta nestalnost im ne dopušta da budu apsolutno nepromenljiva osnova empirijskog znanja. Ali, njihovo posebno epistemološko mesto unutar empirijskog znanja ogleda se u tome što se u njima završava proces verifikacije ostalih iskaza, kao i u tome što oni obezbeđuju apsolutno fiksiranu tačku dodira između znanja i stvarnosti, čineći tako naš izbor empirijskih iskaza nearbitrarnim. Videli smo takođe i u kom smislu Šlik tvrdi da su verovanja izražena konstatacijama *apsolutno izvesna*. Njihova apsolutna izvesnost objašnjava se ne samo položajem subjekta (time što se radi o *njegovom* iskustvu), nego i lingvističkom činjenicom da prisutan demonstrativni element po-vezuje razumevanje značenja takvog iskaza sa verifikacijom: u istom trenutku u kojem opisujemo predmet (neposrednu datost) mi ukazujemo i na činjenicu koja naš opis čini tačnim. Drugim rečima, u istom trenutku u kojem razumemo značenje takvih iskaza kao “Ovde, sada okruglo plavo”, mi uviđamo i njihovu istinitost.³⁰

Jednu od *najrazvijenijih* verzija klasične teorije bazičnosti nalazimo u *fenomenalističkom* ruhu koje joj je dao K. I. Luis. Naše znanje o svetu Luis predstavlja kao građevinu čiji se viši delovi uzajamno podržavaju ali tako da cela građevina počiva na neposrednim čulnim uvidima.³¹ On se slaže sa time da je najprostiji vid empirijskog znanja znanje na osnovu direktnog opažanja fizičkih objekata. Međutim, kao i pripadnici Bečkog kruga, i Luis ističe da verovanja o osobinama spoljašnjih objekata, mada počivaju na opažanju, imaju hipotetički karakter. Samim tim što tvrde nešto o objektima čije postojanje i osobine ne zavise od našeg opažanja, ona uključuju izvesna očekivanja i predviđanja u pogledu toga šta ćemo opažati ako preduzmemo izvesne korake. Sa ispunjenjem tih predviđanja raste i pouzdanost verovanja, ali ona nikada ne može biti apsolutna; nikakva buduća iskustva, ma koliko potvrđivala neko moje verovanje o fizičkom objektu, ne mogu ga učiniti apsolutno nesumnjivim. Zbog toga i Luis pravu osnovu traži u verovanjima čiji sadržaj je sveden na neposredno svedočanstvo, tačnije na činjenice našeg neposrednog opažajnog iskustva. Svako takvo iskustvo je kvalitativno specifično (“*njualia*”), i ako bi subjekt pokušao da ga opiše ili izrazi, najprikladnija jezička forma koja mu u tu svrhu stoji na raspolaganju jesu iskazi tipa “Vidim *H* koje mi *izgleda F*” ili “*Izgleda* mi da vidim *H* koje je *F*”. Uvođenjem izraza “*izgleda*” (ili nekog srodnog) sadržaj iskaza se ograničava na *ono što je dato u iskustvu*, čime se, po pretpostavci, postiže da su takvi iskazi u trenutku u kojem ih subjekt izriče *apsolutno nesumnjivi*.³² Kvalitativni aspekt čulnog iskustva služi nam kao ključ za uobičajena

³⁰ Ovaj semantički momenat kasnije je posebno naglasio Ejer, ističući da je on usloven odgovarajućim jezičkim pravilima koja regulišu upotrebu senzornih termina. Ta su pravila takva da upotreba senzornih termina počiva na direktnoj asocijaciji termina sa odgovarajućim osetima (termin “plavo” asociramo sa osetom plavog, termin “okruglo” sa osetom okruglog, i sl.), i kada upotrebxavamo neki senzorni termin govoreći o svom iskustvu, mi onda to iskustvo opisujemo ne pozivajući se na neke druge termine čije značenje već poznajemo, ili na neka druga iskustva (sećanje), nego prosto pokazujemo da smo ovladali jednim jezičkim pravilom (ostenzivno ustanovljenim) za čiju primenu je važno samo to da prepoznamo situaciju u kojoj je ono primenljivo. Za razliku od Šlika, Ejer ne insistira na apsolutnoj izvesnosti ovakvih iskaza; situacija može biti takva da je upotreba rečenica “Osećam bol” ili “Izgleda mi da vidim nešto plavo”, diktirana odgovarajućim jezičkim pravilima (pravilima značenja izraza “bol” i “plavo”), sasvim opravdana, ali da istinitost tih rečenica nije konkluzivno osigurana. (Cf., Ayer, A. J., “Basic Propositions”, pp. 345-6)

³¹ Cf., Lewis, C. I., “The Bases of Empirical Knowledge”, p. 128.

³² *Ibid.*, p. 134.

empirijska verovanja o fizičkim objektima i njihovim osobinama, a njihov kognitivni značaj je u tome što na njima temeljimo svoja predviđanja o izgledu fizičkih objekata.

Prema Luisovoj verziji teorije bazičnosti, *neposredne datosti* iskustva jesu, dakle, sadržaji čulnog opažanja, čulni kvaliteti i sklopovi tih kvaliteta. “*Njualia*” su, kaže Luis, “uočljivi kvalitativni karakteri onoga što je dato, koji se mogu ponovo javiti u različitim iskustvima”, kao što su “neposrednost crvenosti ili čvrstoće”.³³ Međutim, ono što kod Luisa stvara dodatne teškoće jeste njegovo prvobitno tvrđenje da se “*njualia*” u strogom smislu reči ne mogu izraziti jezikom ili mišlju; one su, prema Luisu, *neizrecive* (*ineffable*). Najveći problem je što se onda ne uviđa kako nešto što je doslovno govoreći neizrecivo i neopisivo može da posluži u opravdavanju kognitivnih stanja kao što su verovanja. Drugim rečima, nejasno je kako nešto što ne može biti predmet mišljenja može da ima bilo kakav epistemološki značaj u opravdavanju. Zbog toga Luis u svojim kasnijim radovima odustaje od svog prvobitnog tvrđenja i uvodi ideju o posebnoj, *ekspresivnoj* upotrebi jezika:

Distinktivno obeležje ekspresivnog jezika, ili ekspresivne upotrebe jezika, jeste da njima označavamo *pojave*. Referirajući tako na pojave, ili tvrdeći da se nešto pojavljuje, takav ekspresivan jezik *niti tvrdi niti poriče bilo kakvu objektivnu realnost onoga što se pojavljuje*. On se ograničava na opis sadržaja samog pojavljivanja.³⁴

Ekspresivni iskazi su prepoznatljiviji po upotrebi izraza “izgleda mi kao”, “čini mi se da” i sličnih, čija je uloga, kao što smo ranije zapazili, da ponište uobičajene objektivističke implikacije iskaza, svodeći njihov sadržaj samo na ono što se javlja u iskustvu. Bazična verovanja bi tada bila ona koja su jezički izražena pomoću rečenica ekspresivnog jezika: “Izgleda mi da vidim *H* koje je *F*”. Istinitost takvog iskaza zahteva da je (1) *njualia F* aktualno data u mom iskustvu, (2) da sam, prihvatajući to verovanje, *shvatio* ili *uvideo* tu *njualia*. Ovaj drugi momenat, to što sam, kada se radi o sadržaju mojih čulnih iskustava, u položaju da *neposredno shvatim* ili *uvidim njihov kvalitativni karakter*, jeste ono što mojim verovanjima o sadržajima mog iskustva obezbeđuje poseban epistemički status, čini ih nesumnjivim ili nepogrešivim.

Jedan mogući pravac kritike Luisove i Šlikove verzije teorije bazičnosti ticao bi se opštijeg pitanja kako možemo verbalno da izrazimo neposredno znanje o kvalitativnim sadržajima svog iskustva, odnosno, kako neko uopšte može da govori o onome što mu je potpuno privatno, u šta drugi ne mogu da imaju nikakav uvid? Luis je smatrao da se to može postići posebnom, *ekspresivnom* upotrebom jezika, različitom od *objektivističke* upotrebe kakvu susrećemo u tipičnim iskazima o spoljašnjim objektima. Međutim, nevolja je što reči u jeziku imaju intersubjektivno značenje, što senzorni termini kao što su “okruglo”, “plavo”, “oporo” i dr., svoje značenje stiču kroz objekti-vističku upotrebu jezika, tako što se koriste za opisivanje osobina objekata kao što su lopta, more ili vino. Sam Luis priznaje da iskaze o neposrednim iskustvenim datostima ne možemo formulisati u običnom jeziku, jer takve formulacije sa sobom uvek nose implikacije o nečem što nije dato; bilo koju reč da upotrebimo, njeno značenje je takvo da u sebi nosi implikacije o prošlim standardnim upotrebama te reči, što i ne iznenađuje, budući da je za poznavanje značenja neophodno (ako ne i dovoljno) poznavati pravilo njene upotrebe. Uobičajeni senzorni izrazi ne mogu, dakle, da posluže za nezavisno opisivanje sadržaja čulnog iskustva jer su i oni krati objektivističkim implikacijama. Ekspresivni jezik koji bi sadržavao takve termine ne bi mogao da ima prioritet u odnosu na uobičajeni objektivistički jezik, nego bi stvari pre stajale obrnuto - on bi morao biti zasnovan na objektivističkom jeziku.³⁵ A svaki pokušaj da se

³³ Lewis, C. I., *Mind and the World Order*, p. 121, 60.

³⁴ Lewis, C. I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, p. 179.

³⁵ Selars sasvim jednostavno formuliše primedbu o prioritetu objektivističke upotrebe jezika u odnosu na onu koju Luis naziva ekspresivnom. Smisao takvih predikata kao što je predikat “plav” u kojem za nešto ka\emo da nam *izgleda plavo* morao bi biti isti kao i smisao u kojem ka\emo da nešto *jeste* plavo. Međutim, pojam

pretpostavi nekakav poseban privatni jezik koji bi imao takvu ekspresivnu funkciju o kojoj govori Luis suočava se sa uverljivom Vitgenštajnovom kritikom - ona pokazuje da je ideja o privatnom jeziku, o tome da neko može izmišljati reči i izgrađivati jezik kojim će opisivati svoja privatna, samo njemu dostupna iskustva, u osnovi nekoherentna, jer reči, da bi imale značenje, moraju da se upotrebljavaju u skladu sa nekim intersubjektivno dostupnim pravilom.³⁶ Izgleda tako da nije moguće u potpunosti jezički izraziti sadržaje neposrednog opažajnog iskustva a da se odstrane sve standardne (objektivističke) implikacije koje senzorni termini u sebi nose.³⁷

Ja se ovde neću upuštati u ovu lingvističku kritiku pretpostavke koja je u osnovi pogotovo fenomenalističkih varijanti teorije bazičnosti, pretpostavke da je sadržaj bazičnih verovanja (verovanja o onome što je dato u neposrednom iskustvu) moguće izraziti rečenicama koje neće sadržavati nikakve objektivističke implikacije. Neki autori su po svoj prilici sasvim u pravu kada tvrde da ova kritika ima razornu moć jer potpuno uklanja tle ispod nogu teorijama kao što su Luisova i Šlikova.³⁸ Ipak, ja ću više pažnje posvetiti epistemološkom aspektu pretpostavke o postojanju bazičnih verovanja, iz-raženom pre svega u uverenju da ovakva verovanja svoj epistemološki prioritet u odnosu na ostala duguju takvim svojstvima kao što su nepogrešivost, nesumnjivost ili nepopravljivost.

Zato će prve krupnije primedbe imati veze sa motivom za izvesnošću. Ovaj motiv smo ranije izdvojili kao motiv koji je kod većine predstavnika klasičnih verzija teorije bazičnosti bio u pozadini njihovog traganja za nepogrešivim verovanjima. U tom pogledu ni Šlik ni Luis nisu izuzetak. Izgledalo je da su takva verovanja nađena u klasi verovanja koja se tiču trenutnog sadržaja subjektivnog iskustva. Međutim, ovaj utisak se pokazao kao neosnovan, zato što su verovanja o trenutnim sadržajima iskustva ipak podložna pogrešci.³⁹ Gledište da subjekt ima nepogrešivo znanje o kvalitativnom sadržaju svojih oseća i utisaka u stvari je samo prenelo stari realistički model neposrednog opažanja fizičkih objekata, uzdrman slučajevima čulne obmane i halucinacije, na subjektivno unutrašnje iskustvo. Razlika između spoljašnjih predmeta opažanja i naših oseća i utisaka je, po pretpostavci, u tome što su oseća i utisci potpuno transparentni subjektivnoj introspektivnoj svesti. Da bih se uverio da vidim neki fizički objekt kao što je čaša, moram ga osmotriti iz više uglova jer on zauzima prostor i uvek u odnosu na moj pravac posmatranja ima prednji i zadnji plan; da bih se dalje uverio da me vid ne vara, moram ga uzeti u ruke i opipati, itd. Da bih znao koje oseće imam ne moram niti da menjam perspektivu (oni ne zauzimaju prostor i nemaju “prednji i zadnji plan”) niti da bilo šta posebno preduzimam - dovoljno je da svoju pažnju usredsredim na njih i oni će svi

“biti plav” je prostiji od “izgledati plav”, jer ovaj drugi opisuje relaciju “nekome izgledati plav”. Zbog toga jezik koji sadrži izraze tipa “izgleda”, “čini se” i sl., ne može biti logički primarniji u odnosu na jezik o samim fizičkim objektima i njihovim osobinama. (Sellars, W., “Empiricism and the Philosophy of Mind”, p. 483.)

³⁶ Vitgenštajn, L., *Filozofska istraživanja*.

³⁷ Na nekim mestima se stiče utisak da Luis nije puno zabrinut time što iskaze koji imaju ekspresivan karakter ne možemo precizno formulisati. Kako on primećuje, naglasak i nije na ovom verbalnom aspektu (formalnom), nego na materijalnom, na stvarnoj ulozi koju iskustvene datosti igraju. A one, dodaje Luis, tu ulogu igraju bez obzira možemo li ih precizno jezički opisati. Bez shvatanja neposrednog i nesumnjivog sadržaja iskustva, empirijski sudovi ne bi mogli imati nikakve osnove; u datostima je temex empirijskog znanja. {taviše, za ekspresivne iskaze Luis tvrdi da ne predstavljaju sudove, ne čine znanje, pošto je kod njih iskjučena mogućnost pogreške: kada subjekt ima određeno iskustvo, onda ne može pogrešiti u njegovoj identifikaciji. (“The Bases of Empirical Knowledge”, pp. 136-7)

³⁸ Cf., Dancy, J., *An Introduction to Contemporary Epistemology*, p. 82.

³⁹ Zaključak do kojeg se na tom primeru došlo uopšteniji je. Formuliseo ga je Ostin u svojoj kritici tradicionalne epistemologije: “Mewutim, ovaj idealni cix se u stvari pokazao kao nedostatan. Nema, niti može biti neke vrste rečenica koje su, jednom izrečene, kao takve nepodložne naknadnom popravljanju ili povlačenju.” (Austin, J. L., *Sense and Sensibilia*, p. 112) Pokazalo se, dakle, ne samo da nema apsolutno izvesnih ili nepogrešivih verovanja, nego i da ne postoji klasa verovanja koja bi, kao takva, imala epistemološki prioritet u odnosu na ostala verovanja.

biti tu, pred mojim mentalnim “okom”, potpuno neposredno i transparentno. Ali, stvari tako izgledaju samo pri površnom pogledu. Sasvim je zamislivo da neko ima iskustvo o vizuelnom utisku teget-plavog dok veruje da ima oset modro-plavog. Ili, da je u nedoumici šta da kaže o svom trenutnom iskustvu, kako da opiše svoje oseće: može da kaže “Izgleda mi da osećam zubobolju” kada bi bilo tačnije reći “Izgleda mi da osećam glavobolju”; ili može da se koleba između toga da li da kaže “Izgleda mi da u glavi osećam izvesnu zbrkanost” ili “Izgleda mi da osećam potmulu glavobolju”.⁴⁰ Takođe je poznato da osobe koje nisu u stanju da razlikuju neke boje ili nijanse nesumnjivo znaju da imaju oset izvesne boje, ali pošto nisu u stanju da razlikuju boje, ili oklevaju da taj oset identifikuju kao oset određene boje, ili najčešće greše u njegovoj identifikaciji.

Jedno moguće objašnjenje za ovakve nedoumice i pogreške je sle-deće: kao i ostala verovanja, i verovanja o trenutnom iskustvu uključuju propozicionalni ili bar konceptualni momenat, sud o činjenici i primenu pojma u svrhu identifikacije činjenice (“Ovaj oset je oset *modro-plavog*”). Kao takva, i ova verovanja su pogrešiva zato što je način na koji ovladavamo pojmovima, uključujući i senzorne termine, takav da njihovu primenu učimo na nekim standardnim ili paradigmatičnim slučajevima, da bismo onda u budućim situacijama kroz po-ređenje sa tim slučajevima utvrđivali da li je pojam primenljiv ili ne; zbog toga sudovi o trenutnom iskustvu uvek imaju *komparativan* karakter (“moj oset modro-plavog *isti je kao* i oset koji sam imao kada sam, učeći šta ta reč znači, opažao boju mora”).⁴¹ Naučiviši njihovu primenu na standardnim slučajevima, stekli smo sposobnost da u budućim slučajevima raspoznamo oseće. Međutim, ova činjenica je kontingentna, uključuje indukciju, prethodno znanje o fizičkim objektima i pamćenje. Zato su naša verovanja o sadržaju trenutnog iskustva pogrešiva: mogu se pogrešno sećati slučajeva koje uzimam kao paradigmatične, moje pamćenje može biti nedovoljno oštro, i sl.

Ali, ovo objašnjenje pogrešivosti navedene vrste verovanja u stvari pokazuje da teoretičari bazičnosti nisu uspeli dovoljno da redukuju sadržaj bazičnih verovanja; ispostavlja se da konceptualna sredstva pomoću kojih izražavamo njihov sadržaj ne mogu biti ograničena na trenutno iskustvo zbog toga što su uslovi primene odgovarajućih termina, ili pravila koja regulišu njihovo značenje, takvi da pretpostavljaju ovladavanje njihovom upotrebom na paradigmatičnim slučajevima, a to su gotovo uvek fizički objekti (modro-plavo kao boja *mora*, okruglo kao oblik *lopte*, i sl.). Opisujući svoje trenutno iskustvo subjekt ne uspeva da se ograniči samo na to iskustvo zato što mora da se rukovodi prethodnim znanjem, u svetlu kojeg vrši identifikaciju datog iskustva, ili pravilom upotrebe senzornog termina koje je definisano prethodnim slučajevima, nezavisno od datog iskustva.

Teoretičari bazičnosti mogu zato da nastave da sprovode svoju jednom započetu i naizgled uspešnu strategiju, rukovodeći se oprobanim principom “što je manji sadržaj verovanja, to je manja i mogućnost pogreške”. S obzirom da je izvor nevolje u upotrebi deskriptivnih termina, možemo ili da tragamo za još opreznijim jezičkim formulacijama od one koju predlaže Luis (na primer, “*Misl*im da mi sada izgleda da vidim modro-plavo”), ili da potpuno izbacimo deskriptivne termine (“Sada, ovde, ovo”). Problem je, međutim, što u prvom slučaju težište onoga što tvrdim biva pomereno sa suda o mom iskustvu na izražavanje opreznosti ili nedoumice.⁴² U drugom slučaju, pak, teoretičar bazičnosti zapada u bezizlazan

⁴⁰ Ovakve primere Hempšir naziva slučajevima *semantičke nezvesnosti*, praveći bitnu razliku izmewu njih i čisto verbalnih pogrešaka, kada subjekt tačno raspoznaje svoje trenutno iskustvo ali bira pogrešnu reč da bi ga opisao; u navedenim primerima subjekt je u nevoxi zato što ne može da pronawe opis koji će odgovorati kvalitativnom sadr\aju njegovog iskustva. (Hampshire, S., “Some Difficulties in Knowing”, p. 29.)

⁴¹ Epistemološki aspekt ovog objašnjenja, u kojem je naglasak na *sposobnosti* identifikacije, na tome kako to da možemo da raspoznamo neki oset kao oset “zelenog” ili “ukus ananasa”, nalazimo kod Ostina (“Other Minds”); semantički aspekt, u kojem se opisuje kako ovladavamo upotrebom senzornih termina, nalazimo kod Selarsa (“Empiricism and the Philosophy of Mind”).

⁴² Cf., Grahek, N., “Nepogrešivost i čulno opa\anje”, str. 17.

položaj: s jedne strane pokazuje se da je nepogrešivo samo ono verovanje koje nema nikakav (ili gotovo nikakav) empirijski sadržaj; dok se, s druge strane, ne vidi kako bi ovako redukovana verovanja mogla uopšte da posluže kao osnova za bilo kakvo empirijsko znanje?⁴³

Na drugačiju mogućnost ukazao je Čizolm.⁴⁴ Njegova osnovna ideja je, čini se, sasvim na mestu: komparativna upotreba suda o kvalitativnom aspektu mog trenutnog iskustva mora da pretpostavlja nekakvo ne-komparativno znanje - dve stvari mogu upoređivati u nekom aspektu samo ukoliko imam znanje o tome kako svaka od njih pojedinačno izgleda. U svetlu ovog zapažanja valja onda napraviti razliku između lingvističkog momenta, toga kako učim da upotrebljavam jednu reč (uk-ljučujući tu i reči kojima opisujemo osećaje), i mog verovanja o trenutnom iskustvu o kojem želim da izvestim upotrebljavajući izvesnu reč. Kada izražavam to verovanje ne izveštavam o poređenju, nego o samom iskustvu. Dakle, način na kojim ovladavamo upotrebom reči kojima opisujemo osećaje ne isključuje mogućnost intrinzičnog, ne-komparativnog opisa sadržaja mog senzornog iskustva u datom trenutku. Kada sam jednom ovladao upotrebom reči “modro-plavo”, naučivši to na standardnim slučajevima, onda u datom trenutku tu reč mogu da upotrebim samo za izveštavanje o onome što osećam, bez ikakvih implikacija o onome što ja ili drugi normalno osećaju u prisustvu standardnih modro-plavih objekata.

Međutim, ni ovo ograničavanje na nekomparativan sud o sadržaju trenutnog iskustva ne isključuje mogućnost pogreške: mogu napraviti pogrešku u pokušaju da precizno opišem oset koji u datom trenutku imam i to ne zato što sam pogrešno zapamtio ili zaboravio standardne slučajeve, nego jednostavno zato što sam u neodumici ili se kolebam oko *tačnog* opisa tog oseta (“Da li je ovo vino koje kušam samo kiselo, ili je oporo?”). Bilo bi tvrdoglavo istrajavati i dalje na tome da se radi o prosto verbalnoj pogrešci, da sam i dalje u stanju da raspoznam svoj oset, da je moje verovanje o njemu takvom kakvo je i dalje nepogrešivo, *ali* da nisam u stanju da odaberem pravu reč da bih ga adekvatno izrazio. Zaista, ovde negde se gubi željena granica između činjeničke i verbalne pogreške: ako sam stvarno u neodumici da li je vino koje kušam kiselo ili oporo, onda moj problem nije u tome da ne poznajem u dovoljnoj meri značenje ovih reči, već je u tome da u nekim graničnim slučajevima nisam u stanju da povučem razliku između *oseta* kiselog i *oseta* oporog, odnosno, da nisam u stanju da u datim okolnostima kažem da li je oset koji sada imam zaista oset kiselog.⁴⁵

Za razliku od prethodnog objašnjenja pogrešivosti, koje se pozivalo na komparativan karakter suda kojim izražavamo sadržaj verovanja o osetu, ovo objašnjenje istrajava na tome da je verovanje pogrešivo prosto zato što sadrži konceptualni ili propozicionalni element, ma kako dalje tumačili identifikaciju ili upotrebu odgovarajućih termina.⁴⁶ I kada intrinzično

⁴³ Na ove teškoće u jezičkoj formulaciji koja bi adekvatno izrazila sadržaj neposrednog iskustva ukazali su još ranije Hegel i Bredli.

⁴⁴ Chisholm, R. M., *Theory of Knowledge*, pp. 60-61. I Nikola Grahek (“Nepogrešivost i čulno opažanje”) dosta uspešno pokazuje da navedeno objašnjenje ne implicira nemogućnost nekomparativnog ili intrinzičnog opisa trenutnog iskustva (str. 24-30).

⁴⁵ Kao što primećuje Ostin, do greške može doći “na mnogo više načina nego korišćenjem pogrešne reči. Mogu pogrešno da kažem ‘Magenta’ ili omaškom, reći da kažem ‘Vermilion’; ili zato što ne znam baš tačno šta znači ‘magenta’, koja nijansa boje se naziva *magenta*; ili opet, zato što nisam bio u stanju, ili prosto to nisam učinio, da zaista zapazim ili obratim pažnju ili adekvatno sagledam boju koja je predamnom. Dakle, uvek postoji mogućnost ne samo da priznam da ‘magenta’ nije bila adekvatna reč za opis boje koja je predamnom, već *takove* i da uvidim, ili da se može podsetim, da boja koja je predamnom prosto nije *magenta*. A to važi i za slučaj u kojem kažem ‘Izgleda, meni lično, ovde i sada, kao da vidim nešto što ima boju magenta’, jednako kao i za slučaj u kojem kažem ‘To je magenta’. Prva formula je možda opreznija, ali nije *nepogrešiva*.” (*Sense and Sensibilia*, p. 113)

⁴⁶ Sam Luis priznaje ovaj momenat kada kaže da “... nijednu odredenu datost ne možemo da opišemo kao takvu, zato što opisujući je, na bilo koji način, mi je odredujemo tako što je podvodimo pod ovu ili onu

opisujem i identifikujem sadržaj svog neposrednog iskustva, moram upotrebiti odgovarajući pojam ili sud kojim ću izraziti svoje verovanje; a tada je uvek zamisliva situacija u kojoj nisam sasvim siguran u kvalitativni karakter svog iskustva i u kojoj postoji mogućnost da pojmovni ili propozicionalni izraz mog verovanja bude pogrešan.

Teoretičar bazičnosti bi mogao da prizna da sa konceptuali-zacijom i propozicionalnim sadržajem nastupa i pogrešivost, pa da pretpostavi postojanje nekog *posebnog kognitivnog odnosa* koji subjektu obezbeđuje neposredan uvid u sadržaje njegovog čulnog iskustva. Empiristi su se posebno trudili da istaknu tu nepropozicionalnost naše svesti o neposrednim iskustvenim datostima. Tako je, na tragu empirizma, Luis razlikovao dva sastavna dela našeg saznanja:

U našem kognitivnom iskustvu postoje dva elementa, neposredne datosti kao što su one koje potiču iz čula, koje su prisutne ili date svesti, i neki oblik, konstrukcija, ili interpretacija, kao izraz misaone aktivnosti.⁴⁷

Iskustvo o datosti je, po pretpostavci, nešto što imamo samim tim što posedujemo svest, i ono mora biti nezavisno od svake pojmovne sposobnosti koju stičemo tokom života; ono je rezultat doprinosa stvarnosti našem saznanju. Na drugoj strani, pretpostavka o nepropozicionalnom karakteru naše svesti o iskustvenim datostima proističe iz uverenja da se u njima nalazi kamen-temelj izvesnosti empirijskog znanja. To je i dovelo do tvrdjenja da njihov sadržaj u strogom smislu reči ne može biti opisiv, pošto opisivost sa sobom nosi mogućnost pogreške. Nevolja je, međutim, što je izvesnost iskustvenih datosti spasena po cenu neshvatljivosti same ideje da one uopšte mogu poslužiti za proveru ili potvrđivanje bilo čega.

Zastupnici teorije o bazičnim verovanjima interpretiranim kao verovanjima o kvalitativnom sadržaju subjektovog iskustva se često odlučuju za ovo rešenje. Za iskustvene datosti se pretpostavlja da su predmet subjektovog neposrednog uvida, neposredne svesti ili nekog posebnog akta "mentalnog viđenja" (u kojem su nam oseti dati na način na koji su nam dati objekti vizuelnog opažanja),⁴⁸ pri čemu se poriče da ovi saznajni akti imaju konceptualni ili propozicionalni karakter. Pomenuti autori ih naprosto ne ubrajaju u doksatička stanja i poriču da ona mogu imati adekvatan jezički izraz. Ako je način na koji su subjektu dostupni sadržaji njegovog iskustva zaista takav, onda bi izloženi protivprimeri izgubili svoju snagu. Naravno, posebno je pitanje (u koje se ovde neću upuštati) da li je to tačan model predstavljanja naše introspektivne svesti uopšte.⁴⁹ Takođe ne sporim da sadržaji našeg iskustva imaju inherentan kvalitativni karakter, ono što Luis naziva "*njualia*": bol može biti oštar i prodoran, ukus opor i ljutkast, oset boje oset modro-plavog, itd. Međutim, pitanje je da li subjektova svest o osetima i njihovim kvalitetima, kada se tumači tako da nema konceptualni niti propozicionalni karakter, uopšte može da posluži za opravdavanje takvih doksatičkih stanja kao što su verovanja. Da li neki akt svesti koji uopšte ne može pojmovno ili jezički da se izrazi može biti naveden kao razlog za prihvatanje nekog verovanja? Ovo pitanje u stvari dovodi teoretičare bazičnosti koji govore o neposredno datim sadržajima iskustva, o datostima *kao takvima*, u tešku dilemu: ako se iskustvene datosti shvate kao nešto što je potpuno transparentno nekom posebnom, neposrednom uvidu subjekta, bez ikakvih primesa konceptualizacije ili suda, onda su one u doslovnom smislu reči zaista neizrecive i neopisive, ali su, da nevolja bude veća, kao takve neupotrebljive za opravdanje; ako se pak shvate kao opisive i izrecive, kao predmet kognitivnih stanja subjekta koja imaju konceptualni ili propozicionalni sadržaj, onda one istina mogu da posluže za opravdavanje,

kategoriju, izdvajamo nešto na njoj, naglašavamo neke njene aspekte, i dovodimo je u neku vezu na odredene dopustive načine." (Lews, C. I., *Mind and the World Order*, p. 52)

⁴⁷ Lewis, C. I., *Mind and the World Order*, p. 38.

⁴⁸ Ovakav model uvodi Moser (Moser, P. K., *Empirical Justification*).

⁴⁹ Vid., Grahek, N., "O predmetima i granicama introspekcije".

ali njihov opis ili sud o njima mogu biti podvrgnuti preispitivanju i korigovanju, odnosno, i sami zahtevaju opravdavanje.⁵⁰ Prosto se ne vidi kako bi teoretičar bazičnosti mogao da se provuče između krajeva ove dileme, budući da su oba za njegovo stanovište podjednako neprihvatljiva.

Teoretičara bazičnosti bi mogao da se vrati prvobitnoj tezi da subjektov uvid u kvalitativni sadržaj njegovih oseća i utisaka ima kognitivni karakter, da zatim prizna kako u navedenim primerima nije reč o *prostoj* verbalnoj pogrešci, ali da doda da je greška prouzrokovana nekim drugim faktorom, na primer, time što subjekt nedovoljno vlada izoštranim jezičkim distinkcijama, ili što su mu promakle suptilne razlike između inače veoma sličnih utisaka, ili nedovoljnom pažnjom koju je poklonio uočavanju kvalitativnog aspekta svog iskustva, itd. Doveden do kraja, ovaj korak se svodi na zahtev da subjekt prethodno mora da otkloni *sve* moguće izvore pogreške kako bi mogao nepogrešivo da identifikuje svoje oseće. Tim zahtevom teško da možemo biti zadovoljni, jer, prvo, teza o nepogrešivosti poprima sasvim nezanimljiv karakter (svodi se na tezu da subjekt ne može da pogreši ukoliko otkloni sve moguće uzroke ili izvore pogreške),⁵¹ drugo, sam zahtev je nerealističan, jer (kao što je više puta primećeno) teško da smo ikada u položaju da otklonimo *sve* moguće izvore ili uzroke pogreške, i treće, proizilazi da nepogrešivost u tom smislu nije privilegija (nije intrinzično svojstvo) predložene klase (niti bilo koje klase) verovanja, već se odnosi na sva empirijska verovanja i tiče se prvenstveno *epistemičkog položaja* subjekta (ako sam ikada u položaju da otklonim sve uzroke ili izvore pogreške u situaciji u kojoj verujem da je papir predamnom beo, onda je to moje verovanje nepogrešivo).⁵²

A kada je o reč o epistemičkom položaju subjekta, razume se da on nikada ne može biti *idealni*, već samo bolji ili lošiji. Jedna stvar je u tom smislu neosporna kada su u pitanju kvalitativni sadržaji subjektovog iskustva: sam subjekt je u *najboljem mogućem* položaju da o njima iznese adekvatan sud. Na žalost po većinu klasičnih verzija teorije bazičnosti, najbolji položaj još uvek ne znači i idealan položaj, položaj u kojem je svaka mogućnost pogreške isključena; naj-bolji položaj znači samo to da se, nakon što sam potpuno usredsredio svoju pažnju na kvalitativni karakter svojih oseća i pažljivo odabrao izraze kojima ću ga opisati, ne vidi kakav bi stvarni razlog mogao da se navede protiv onoga u šta u navedenim okolnostima verujem. Samim tim što su u pitanju moja iskustva, neosporno je da sam u pogledu identifikacije i opisa svojih oseća i utisaka u najpovoljnijem epistemičkom položaju, zbog čega izgleda besmisleno pitati me “Kako znaš da osećaš bol, ili da imaš oset modro-plavog?”. Ali, iz toga što sam najbolji sudija o sadržajima svog iskustva još uvek ne sledi da sam nepogrešivi sudija. Čak i kada je u pitanju identifikacija onoga što osećam, ja mogu biti nemaran, nesmotren, nepromišljen, nesiguran, zbunjen, i sl. Zaista, postoje situacije u kojima je sasvim smisleno pitati nekoga “Da li si *siguran* da je to što osećaš glavobolja, ili da je vizuelni oset koji sada imaš oset modro-plavog?”.⁵³

Najviše što se može reći o subjektovom položaju u odnosu na oseće koje ima izraženo je u umerenim varijantama teze o epistemološki povlašćenom pristupu: da je subjekt *neprikosnoven* u donošenju konačnog suda o kvalitativnim sadržajima svog iskustva, da ima *krajnju reč* o tome šta oseća i kakve utiske ima.⁵⁴ Ovakve osobine ne proizilazi iz karaktera

⁵⁰ Ovu dilemu sa kojom se suočava učenje o datostima kao dodirnoj tački izmewu našeg saznanja i stvarnosti prvi je formulisao, koliko mi je poznato, Bredli (Cf., Bradley, F. H., *Appearance and Reality*, p. 198). Kasnije su je u jasnijem obliku, neopterećenom idealističkim pogledima, za kritiku učenja o datostima koristili Selars (“Empiricism and the Philosophy of Mind”) i Bon\ur (*The Structure of Empirical Knowledge*, ch. 4).

⁵¹ Grahek, N., “Nepogrešivost i čulno opa\anje”, p. 31.

⁵² Austin, J. L., *Sense and Sensibilia*, pp. 114-5.

⁵³ Hampshire, S., “Some Difficulties in Knowing”, p. 28.

⁵⁴ Ova teza, ukoliko tačno opisuje subjektov epistemički polo\aj u pogledu sadr\aja njegovog iskustva, isklučuje i preostala dva svojstva koja se obično navode kao odrewujuća za bazična verovanja -

subjektivih verovanja, nego iz činjenice da se radi o *njegovom* iskustvu i da drugi ne mogu imati neposredan uvid u sadržaje njegovog iskustva. Da se ne radi o inherentnom svojstvu samih verovanja o sadržajima iskustva pokazuje to što su zamislive situacije u kojima bih i u pogledu uobičajenih opservacionih verovanja o fizičkim objektima bio u takvom položaju da sam neprikosnoveni sudija i da imam krajnju reč. Tako, na primer, mogu zamisliti situaciju poput one iz poznatog Vitgenštajnovog primera.⁵⁵ da posedujem kutiju koju nosim sa sobom i čiji je sadržaj samo meni dostupan na uvid, tako da sam, sticajem okolnosti, u takvom položaju da imam krajnju reč o sadržaju kutije, što nikako ne znači da će moj sud biti nepogrešiv jer se, kada bacim pogled u kutiju, još uvek mogu prevariti u pogledu toga šta je u njoj sadržano. Neko bi mogao primetiti da su takve situacije one u kojima faktički imam krajnju reč, usled sticaja kontingentnih okolnosti, dok je slučaj sa sadržajima nečijeg iskustva takav da je u načelu isključena mogućnost da neko drugi ima uvid u te sadržaje. Primedba je možda na mestu, ali je gledano sa epistemološkog aspekta bez neke posebne težine, jer se ne vidi kako razlika između faktičke i načelne mogućnosti nešto menja na stvari u pogledu mog epistemičkog položaja u pomenutim slučajevima, odnosno kako bi načelna nemogućnost da drugi imaju uvid u sadržaje mog iskustva mogla uticati na pogrešivost ili nepogrešivost mojih sudova o tim sadržajima.

Ova razmišljanja nas vode nekim važnim zaključcima. Ne samo da je pokušaj teoretičara bazičnosti da pronađu klasu nepogrešivih verovanja koja bi imala empirijski sadržaj pretrpeo neuspeh zato što se za predloženu klasu bazičnih verovanja pokazalo da nisu nepogrešiva, nego se - što je jedan opštiji i možda još zanimljiviji zaključak - potvrdilo da verovanja nemaju epistemička svojstva inherentno. Epistemički status nije nezavisno svojstvo nekog verovanja, posebno ne neke *klase* verovanja, nego zavisi od kontekstualnih faktora, pre svega od onih koji određuju subjektivni epistemički položaj, položaj iz kojeg on donosi sud o istinitosti iskaza u koji veruje.⁵⁶ Nema verovanja koja sama po sebi imaju epistemološki prioritet u korpusu empirijskog znanja; što se toga tiče, sudbina svih verovanja je istovetna, sva su jednako podložna proveri i preispitivanju. Sticajem raznoraznih okolnosti ili usled prirode našeg psihološkog i kognitivnog sklopa dešava se samo to da nam je za neka verovanja daleko lakše da postignemo gotovo idealan epistemički položaj iz kojeg bismo rekli da znamo da su istinita, iz kojeg se ne vidi šta bi moglo da predstavlja protivrazlog ili

nesumnjivost i nepopravljivost. Fodor (Fodor) navodi zanimljive slučajeve koji potvrđuju da iako obično znamo kakve utiske imamo i kako nam stvari izgledaju, empirijski je netačno tvrditi da to uvek znamo. Jedan primer je poznata Miler-Lajerova iluzija, u kojoj dve linije iste dužine od kojih je jedna omekšana strelicama okrenutim unutra a druga strelicama okrenutim napole *vidimo kao* da su različite dužine; objašnjenje iluzije počiva na pretpostavci da ih vidimo kao trodimenzionalne uglove, iako uopšte nije introspektivno očigledno da ih tako vidimo (psiholozi do objašnjenja iluzije nisu došli introspekcijom, nego teorijskom rekonstrukcijom). Drugi primer je u vezi sa sporom u psihologiji opažanja boja: dugo se smatralo da jedno izgleda kao mešana boja, ali je sada (nakon teorijskih razmatranja) postalo očigledno da ne izgleda tako. Ovi slučajevi potvrđuju kako možemo imati razloge da posumnjamo u verodostojnost svog suda o sopstvenim osećanjima i kako drugi (ovde psiholozi) mogu utvrditi da moj sud nije tačan. (Fodor, J., "Observation Reconsidered", p. 41)

⁵⁵ Vitgenštajn, L., *Filozofska istraživanja*, § 293.

⁵⁶ Ostin slično zapažanje primenjuje na iskaze i rečenice: "jer ako je, kada tvrdim izvestan iskaz, istina da ništa zaista ne bi moglo da bude izneto kao uverljiv razlog zbog kojeg bih taj iskaz povukao, to može biti slučaj samo zato što ja jesam u najboxem mogućem položaju, što sam sebe doveo u takav položaj, da tvrdim taj iskaz - ja sam, i obavezan sam da budem, *potpuno* uveren u taj iskaz kada ga tvrdim. Ali, da li je to slučaj ne zavisi od vrste rečenice koju koristim da bih tvrdio taj iskaz, nego od toga u kakvim okolnostima ga tvrdim. Ako pažljivo pogledam neku obojenu mrxu u svom vizuelnom polju, pažljivo je osmotrim, znam dobro svoj jezik, i poklonim punu pažnju tome šta govorim, mogu da kažem, 'Izgleda mi sada kao da vidim nešto ružičasto'; i ništa se ne može navesti što bi pokazalo da sam pogrešio. Ali isto tako, ako jedno vreme gledam jednu životinju koja stoji na nekoliko stopa ispred mene, pri dobrom osvetljenju, možda je gurnem, omirišem i obratim pažnju na zvuke koje pravi, mogu reći, 'Ovo je svinja'; i ovo će takove biti 'nepogrešivo', ništa se ne može navesti što bi pokazalo da sam pogrešio." (*Sense and Sensibilia*, p. 114)

suprotnu evidenciju u odnosu na ono što tvrdimo. Priroda našeg epistemičkog položaja u pogledu sadržaja naših čulnih (i ostalih) iskustava zaista je takva da je svako od nas najbolji sudija u pogledu kvalitativnog karaktera tih iskustava, ali to još uvek ne znači da ponekad taj naš položaj nije takav da ga ne bismo mogli poboljšati (većom pažnjom, izoštrenijim opisima, čak i konsultovanjem stručnih lica kao što su, u odgovarajućim slučajevima, lekari ili degustatori vina).

Ako se verovanja o sadržaju trenutnih iskustava po svom epistemičkom statusu ne razlikuju od ostalih verovanja, ima li nekih drugih razloga zbog kojih bismo mogli reći da su u određenom smislu ipak bazična? Prvi utisak koji se nameće je da ako već nemaju onaj poseban epistemološki prioritet koji im je tradicionalno pripisivan, onda se ne vidi ni da imaju neku posebnu prednost u odnosu na uobičajena opservaciona verovanja o fizičkim objektima. Štaviše, činjenica je da u svakodnevnoj pa i naučnoj saznoj aktivnosti veći značaj pridajemo opazajnim verovanjima o fizičkim objektima nego izveštajima o sopstvenom iskustvu; konačno, naše saznanje se odnosi na fizički svet, i ako ga je nekako potrebno potvrđivati ili opravdavati, onda je to primerenije činiti pozivanjem na samu fizičku stvarnost, na to kakav je svet koji nas okružuje, nego na pojave, na to kako nama (svakom ponaosob) stvari izgledaju. Ako su već u pogledu svog epistemičkog statusa u istom položaju, onda je, gledano iz ovog ugla, za polazište ili krajnji test prikladnije uzimati verovanja o fizičkim objektima, a ne verovanja o sadržajima subjektivnog iskustva.

Za to postoji i jedan dublji razlog. Naime, čak i ako se pokaže da je sa dosadašnjom strategijom teorije bazičnosti sve bilo u naj-boljem redu, da je redukcija sadržaja naših verovanja uspešno postignuta time što su ona zaista ograničena na neposredno iskustvo, i da je, povrh toga, krajnji cilj postignut tako što su upravo ta verovanja nepogrešiva, pitanje je mogu li ona biti bazična s obzirom na drugi zahtev: da se iz njih odgovarajućim inferencijalnim ili nekim drugim postupkom mogu izvesti ostala (pojedinačna i opšta) empirijska verovanja. Pošto je naš cilj saznanje o spoljašnjem svetu a ne o našem iskustvu, kada je jednom (po pretpostavci) ostvario svoj prvi cilj, pred teoretičara bazičnosti se postavlja zadatak da nekako povrati onaj sadržaj kojeg se svesno odrekao kako bi dobio na izvesnosti. Budući da nas zanima znanje o fizičkim objektima, a ne o našim utiscima, ako nas je doveo do toga da se tog cilja bar privremeno odrekemo *radi izvesnosti*, sada s pravom od njega možemo očekivati da nam vrati žrtvovani sadržaj naših verovanja radi drugog motiva kojim je u početku bio podstaknut, radi obezbeđivanja *empirijskog* karaktera znanja, *veze znanja sa stvarnim svetom*.

Kako iz verovanja o sadržaju svog neposrednog čulnog iskustva (“Izgleda mi da sada vidim H koje je F ”) mogu izvesti verovanja o spoljašnjim fizičkim objektima (“ H je F ”)? Deduktivno to nikako ne mogu postići, čak i ako pribegnem oprobanoj i ne baš uspešnoj fenomenalističkom triku definisanja fizičkih objekata kao logičkih konstrukcija skupova (aktualnih i potencijalnih) čulnih podataka; nijedan, ma koliko složen iskaz o čulnim utiscima koje subjekt ima ne implicira da postoji objekt sa osobinama na koje ti utisci upućuju. Induktivno⁵⁷ takođe ne mogu, jer su mi i za to neophodne dodatne premise za koje bih morao da pružim nezavisno opravdanje. Uviđajući tu teškoću, Čizolm je tvrdio da je odnos između bazičnih i ne-bazičnih verovanja ustanovljen posebnom vrstom principa, različitim i od principa dedukcije i od principa indukcije. On ih je nazvao *principima evidencije*, pripisujući im aprioran status. Primarni zadatak epistemologije on je video u tome da, polazeći od konkretnih slučajeva koji se u našem kognitivnom iskustvu ispoljavaju kao slučajevi

⁵⁷ Bilo uobičajenom, bilo inverznom indukcijom, tj. abdukcijom ili zaključivanjem koje nas vodi do najboxeg objašnjenja. Moser pokušava na ovaj poslednji način, ali je i sam prinuven da uvede dodatne premise (koje smatra neproblematičnim), čime odstupa od ključne postavke teorije bazičnosti da su bazični iskazi sami po sebi osnova sveg našeg empirijskog znanja. (Cf., Moser, P., *Empirical Justification*, pp. 198-205)

opravdanog verovanja, formuliše opšte principe evidencije.⁵⁸ Jedan od takvih principa koji bi trebalo da premosti jaz između bazičnih verovanja o osetima (za njih Čizolm tvrdi da su samoočigledna, zato što im se sadržaj poklapa sa evidencijom koju subjekt ima) i uobičajenih opažajnih verovanja je:

Za bilo kojeg subjekta *S* važi da, ako *S* veruje, nemajući nikakvog razloga za sumnju, da opaža nešto što je *F*, onda je za *S* izvan razložne sumnje da on opaža nešto što je *F*.⁵⁹ Izraz “opaža” ovde je uzet u takozvanom “transparentnom” smislu u kojem se podrazumeva da je za *S* izvan razložne sumnje (= opravdano) da veruje kako stvar koju vidi jeste *F*. Status ovog, kao i ostalih principa, Čizolm tumači u duhu svog opšteg intuicionističkog stanovišta: otkrivamo ga u neposrednom iskustvu o svojim saznajnim stanjima, na osnovu aktualnih slučajeva u kojima verovanja tog tipa smatramo opravdanim. Princip u stvari konstatuje da je za *S*, u trenutku kada veruje da opaža nešto što je *F* i kada nema nikakve suprotne evidencije koja bi dovela u pitanje da je to *F*, opravdano da veruje da ono što opaža jeste *F*. Shvaćen kao princip koji je rekonstruisan na osnovu našeg sazajnog iskustva, on zaista izražava naš uobičajeni stav: kada imamo određene osete, u situacijama u kojima nemamo posebnih razloga da posumnjamo u njihovu verodostojnost, poverovaćemo da stvari koje opažamo imaju kvalitete koji odgovaraju tim osetima. Međutim, tako protumačen, princip samo konstatuje našu prirodnu sklonost da svoja opažajna iskustva shvatimo kao iskustva koja su uzrokovana odgovarajućim svojstvima spoljašnjih predmeta; on ne nudi nikakvo *stvarno objašnjenje* te naše sklonosti, odnosno, ne otkriva zašto u verovanjima o osetima nalazimo svedočanstvo koje *opravdava* verovanja o osobinama predmeta opažanja. Takvo objašnjenje je neophodno jer, prvo, mi možemo biti skloni da se oslanjamo na svoje osete i iz nekih drugih, ne-sazajnih razloga, i drugo, uvek kada verujemo da opažamo da je nešto *F* moguće je da je naše opažanje neverodostojno.

Čizolmov princip, dakle, ne pruža stvarno objašnjenje činjenice da smo u svakodnevnim situacijama skloni da na osnovu karaktera našeg čulnog iskustva donosimo sudove o stvarima i njihovim osobinama. U tom pogledu su, recimo, ranije pominjane teorije pouzdanosti u prednosti: ukazivanjem na pouzdanost opažajnih procesa, ili na to da su naša senzorna stanja pouzdan indikator stanja stvari u spo-ljašnjem svetu, one ne bi samo, poput Čizolmova gledišta, konstatovale da je “nečije verovanje da nešto opaža’ izvor razložnog verovanja”, nego bi objašnjavale zašto verovanja o osetima imaju tendenciju da opravdavaju verovanja o spoljašnjim stvarima. Drugim rečima, objašnjenje epistemičkog statusa opservacionih verovanja moralo bi da bude u tome što su uslovi opažanja i način funkcionisanja naših opažajnih moći takvi da su opažajna verovanja u uobičajenim okolnostima uglavnom verodostojna. Naravno, tek konkretno empirijsko istraživanje uslova opažanja i načina funkcionisanja naših opažajnih moći otkriće nam opseg okolnosti u kojima princip važi, tj., u kojima je naše opažanje pouzdano. Jer, uvek su moguće okolnosti u kojima bi nas ono vodilo pogrešnim opažajnim verovanjima.

Objašnjenje koje nam nude teorije pouzdanosti samo po sebi ne može da posluži za analizu epistemičkog statusa opservacionih verovanja, zbog toga što opravdanje, kao što smo videli u drugom poglavlju, ne može biti u potpunosti *eksternalistički* shvaćeno.⁶⁰ S jedne

⁵⁸ Čizolm je čak smatrao da su upravo ti principi pravi predmet epistemologije, naspram deduktivnoj logici koja se bavi principima dedukcije, i induktivnoj logici koja se bavi principima indukcije. (Chisholm, R. M., *Theory of Knowledge*, p. 3)

⁵⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁶⁰ Zbog toga se ovde nismo ni bavili *eksternalističkim* verzijama teorije bazičnosti kao što je Armstrongova. Takove se nismo bavili ni onim teorijama koje, nasuprot prikazanim koje \rtvuju sadr\aj verovanja radi njihove izvesnosti, \rtvuju izvesnost radi očuvanja sadr\aja. Zaista, većina pristalica teorije bazičnosti danas je potpuno odustala od ideje o nepogrešivoj ili apsolutno izvesnoj osnovi saznanja. Međutim, kada su jednom od toga odustali, pred njima je krajnje te\ak (rekao bih nesavladiv) zadatak da poka\u kako to da nekoj *klasi* verovanja mo\emo dati bilo kakav epistemološki prioritet u odnosu na ostala verovanja. Zašto

strane, to objašnjenje može biti od koristi kao deo pozadine na kojoj se, putem pomenutih empirijskih istraživanja, mogu ustanoviti načini funkcionisanja naših opažajnih moći i uslovi njihovog optimalnog korišćenja, što sve zajedno omogućuje unapređivanje i poboljšavanje opažajnih tehnika i procedura koje primenjujemo u aktivnosti opravdavanja naših opažajnih verovanja. S druge strane, pak, pouzdanost je osobina koju unapred pretpostavljamo na nivou kontekstualnog okvira unutar kojeg se upuštamo u opravdavanje opservacionih verovanja; samim tim što koristimo svoje opažajne moći za sticanje informacija o spoljašnjem svetu, mi (implicitno ili eksplicitno) pretpostavljamo da su one pretežno pouzdane. Ovo prirodno ukorenjeno poverenje koje imamo u svoje, ne samo opažajne, nego i ostale sazajne moći, samo po sebi ne opravdava verovanja koja putem njih stičemo, ali je uslov pod kojim naša aktivnost opravdavanja uopšte ima smisla; u konkretnim situacijama od nas će se očekivati konkretni postupci pomoću kojih ćemo pokazati da nema suprotnog svedočanstva koje ugrožava verodostojnost verovanja do kojeg smo došli. Drugim rečima, u principu koji Čizolm predlaže od prelaza sa verovanja o osetu na verovanje o objektu mnogo je važnije da je sam subjekt preduzeo sve što je u njegovoj moći i što se u datim okolnostima od njega očekuje da bi pokazao kako ne postoje stvarni razlozi da sumnja u verodostojnost svojih opažaja.

Recimo, ako obilazim zoološki vrt i na nekoliko koraka ispred sebe vidim slona, moj se odgovor na eventualna pitanja “Kako znaš da je to slon?”, ili “Kakve razloge imaš da veruješ da je to slon?”, po pravilu neće sastojati od navođenja premisa (u koje bi ulazila recimo verovanja o osetima koje imam) i pokazivanja kako iz njih sledi zaključak da je to slon. Moj odgovor će prosto biti: “Vidim da je to slon”. Naravno, ovaj odgovor podrazumeva da sam naučio da prepoznajem slonove, da vladam jezičkim distinkcijama koje se tiču razlika između slonova i ostalih životinja, da je moja vizuelna moć opažanja u datim okolnostima pouzdana, itd. Međutim, sve to ulazi u *sposobnosti* kojima sam ovladao, u jednu posebnu vrstu *tehnika* koje sam ja (ili drugi članovi moje zajednice) u stanju da primenim kada su u pitanju makro-objekti koje svrstavamo u životinjska bića. Moje insistiranje na tome da *vidim* da je to slon (ili da ga čujem, ili da ga mogu opipati, i sl.) ne treba shvatiti kao da implicira da nikako nije moguće da sam se negde prevario; jedino što njime impliciram je da sam *ja* u stanju da, ako mi neko ukaže na mogući izvor pogreške (zar ne vidiš da to nije slon nego vešta maketa slona, ili njegova laserska projekcija, itd?), preduzimanjem daljnjih aktivnosti (osmotriću ga iz raznih uglova, pružiću mu kikiriki da bih video da li će pokušati da ga dohvati surlom, itd.) otklonim svaku iskrslu nedoumicu da se radi o slonu.⁶¹ Uobičajena opažajna verovanja, kao uostalom i bilo koja druga verovanja, sama po sebi nemaju neki poseban sazajni status ili prioritet u odnosu na ostala verovanja; i njihov epistemički status, kao i epistemički status ostalih verovanja, zavisi prvenstveno od sazajnog položaja subjekta koji ih prihvata kao istinita.

(II) *NE-KLASIČNE VERZIJE TEORIJE BAZIČNOSTI*: Da li onda neuspeh klasičnih verzija teorije bazičnosti u potrazi za bazičnim verovanjima koja bi bila epistemološki prioritetna u odnosu na ostala, i nalazila se u osnovi sveg našeg empirijskog saznanja, znači da moramo napustiti predstavu o saznanju kao građevini uzdignutoj na pouzdanim temeljima i sa tom predstavom povezan model opravdanja? Jedan pokušaj da se sačuva osnovna ideja i spreči regres u opravdavanju zastupljen je u učenjima koje sam nazvao *ne-klasičnom verzijom teorije bazičnosti*. Njihova ključna postavka sadržana je u Vitgenštajnovom geslu da

bismo, recimo, za uobičajena opažajna verovanja rekli da imaju *prima facie* veću razločnost ili verovatnoću nego neka druga verovanja.

⁶¹ Ove sposobnosti i tehnike mogu da variraju od osobe do osobe, ali nam uvek na kraju ostaje da se (u sklopu epistemičke podele rada o kojoj sam ranije govorio) oslonimo na sud stručnjaka; čak i ako se ne radi o pravom, živom slonu, zoolozi ili neki drugi stručnjaci će biti u stanju da to potvrde.

“u osnovi dobro zasnovanog verovanja leži verovanje koje *nije zasnovano*” (moj kurziv)⁶² - bazična verovanja bi trebalo da budu verovanja od kojih započinje proces opravdavanja, ali kojima, s druge strane, uopšte nije potrebno opravdanje. Razlog zbog kojeg im nije potrebno nikakvo opravdanje nije to što bi ona bila intrinzično opravdana, nepogrešiva, nesumnjiva, samoočigledna ili bilo šta slično. Vitgenštajnova poruka je u tom pogledu sasvim različita od one koju nalazimo kod Šlika, Luisa i ostalih branioca klasičnog stanovišta. Po njegovom mišljenju, u bazičnim verovanjima nije ispoljen nikakav epistemički stav; tačnije, iskazi kojima se izražava njihov sadržaj uopšte nisu predmet epistemičke procene.

U bazična Vitgenštajn ubraja verovanja koja se tiču najvećeg broja svakodnevnih sudova tipa: “Ovo je ruka”, “Ovo je sto”, “Svet je postojao pre sto godina”, i sl. Čini se da takvi sudovi obrazuju osnovu naše saznajne aktivnosti, da ih prihvatamo bez posebnog ispitivanja ili provere, i da nam (osim u izuzetnim okolnostima) ne pada na pamet da u njih sumnjamo. Izdvajajući kao njihovo zajedničko obeležje to što su kontingentni i što impliciraju postojanje spoljašnjeg sveta, Mur ih je navodio kao reprezentativne primere izvesnog znanja; Vitgenštajn ih zato naziva *murovskim* sudovima.

Primedba koju Vitgenštajn upućuje tradicionalnim epistemolozima je da su oni naš stav prema murovskim sudovima pogrešno shvatili kao epistemički. Tu pogrešku nisu napravili samo filozofi koji su tvrdili kako mi možemo znati da su sudovi poput “Ovo je ruka” istiniti (neki su, kao i sam Mur, tvrdili da mi to možemo u uobičajenim okolnostima znati sa potpunom izvesnošću). Istu pogrešku, prema Vitgenštajnovom mišljenju, prave i skeptici samim tim što od nas traže da za ove sudove, za koje inače smatramo da su reprezentativni primeri empirijskog znanja, pružimo odgovarajuće opravdanje. Vitgenštajn nastoji da pokaže kako nedostatak opravdanja kod ovakvih sudova nije nikakva mana. Oni i dalje igraju posebnu ulogu u korpusu našeg empirijskog znanja, čineći bazični okvir naše epistemološke aktivnosti: to su sudovi koje u normalnim okolnostima bez posebnog razloga ne bismo ni tvrdili ni osporavali, i koji predstavljaju pozadinu na kojoj se odvija daljnje istraživanje i opravdavanje ostalih verovanja koja imamo ili stičemo o svetu.⁶³ Nasuprot tradicionalnom epistemologu i skeptiku, koji greše u tome što unapred pretpostavljaju da je naš stav prema murovskim sudovima epistemički, Vitgenštajn ističe da ti sudovi uopšte *nisu* predmet epistemičke procene. Naš odnos prema njima pre predstavlja *oblik života* i ispoljava se u tome što ih, kao članovi iste zajednice, prihvatamo bez pogovora; jednom rečju, oni su deo našeg socijalno-kulturnog nasleđa. Ovo je, u najkraćim crtama, Vitgenštajново tumačenje statusa i uloge bazičnih verovanja, koje inače čini deo njegovog obuhvatnijeg pokušaja da u naturalističkom duhu reši problem radikalnog skepticizma.

Razmišljanja kojima Vitgenštajn potkrepljuje svoju tezu mogu se podeliti u dve grupe. Prva su negativna, i u njima Vitgenštajn nastoji da pokaže zašto verovanja izražena murovskim sudovima ne mogu biti predmet epistemičke procene. Razlozi su uglavnom lingvističke i pojmovne prirode: murovski sudovi ne mogu figurirati u epistemičkom kontekstu zato što bi time bile prekršene izvesne uobičajene implikacije epistemičkih izraza kao što su “znam”, “sumnjam”, “opravdano verujem” i sl.⁶⁴ Konkretno, murovski sudovi se ne mogu iz gramatičkih i logičkih razloga unositi u epistemički kontekst (“Znam da *p*”, “Sumnjam da *p*” itd.), zbog toga što u njihovom slučaju nisu zadovoljeni sledeći uslovi koji su neophodni da bi se smisljeno moglo reći “Znam da ...”, “Sumnjam da ...”, “Opravdano verujem da ...”: (1) takve formulacije su smisljene samo onda kada imamo *poseban* razlog da ih tvrdimo (recimo, kada hoćemo nekome da saopštimo informaciju koja je za njega nova),

⁶² Wittgenstein, L., *On Certainty*, § 253.

⁶³ Wittgenstein, L., *On Certainty*, §§ 94, 136, 138.

⁶⁴ Vitgenštajn se u spisu *On Certainty* uglavnom zadržava na izrazu “Znam”, ali se njegove ideje bez teškoća mogu uopštiti tako da važe za čitavu porodicu epistemičkih izraza.

što u murovskim sudovima nije slučaj;⁶⁵ (2) upotreba reči “Ja znam” ili “Opravdano verujem” gramatički je povezana sa pružanjem opravdanja, navođenjem razloga, a u slučaju bilo kog murovskog suda se ne vidi kakve bismo izvesnije ili bolje razloge mogli da ponudimo osim da prosto tvrdimo sam taj sud (“Ovo je ruka”);⁶⁶ (3) osnovna implikacija murovskih sudova, to da postoji spoljašnji svet, ne može biti shvaćena kao hipoteza, tako da ni skeptik ne može svojoj sumnji da udahne život;⁶⁷ (4) kod murovskih sudova ne može se smisleno postaviti pitanje pogreške, jer ideja pogreške podrazumeva da pogrešnost suda možemo da utvrdimo jedino na pozadini onoga što znamo; pogrešnost murovskih sudova značila bi gubljenje svake takve pozadine, čime bismo izgubili i osnovu za procenu pogrešnosti - ako bismo sumnjali u jedan murovski sud, “čini se da bi sumnja sa sobom povukla i sve ostalo, utopivši ga u haosu”⁶⁸, da bi “bila uklonjena osnova sveg našeg suđenja”.⁶⁹

Ova zapažanja imaju za cilj da pokažu kako naš stav prema murovskim sudovima nije epistemički. Međutim, Vitgenštajn još uvek govori o *izvesnosti* takvih sudova. Kao što ističe Meri Mekgin (u svojoj knjizi o skepticizmu),⁷⁰ model koji pruža osnovu za razumevanje Vitgenštajnovog shvatanja prirode našeg odnosa prema murovskim sudovima valja tražiti u njegovoj poznatoj reinterpetaciji izvesnosti matematičkih i logičkih sudova.⁷¹ Prema toj reinterpetaciji, izvesnost matematičkih ($2+2=4$) ili logičkih ($p \rightarrow q$, dakle q) sudova nije ni u nekom posebnom psihološkom stanju uverenosti u nemogućnost pogreške, niti u nekom posebnom epistemičkom svojstvu tih sudova koje bismo mogli otkriti samo razmišljanjem. Njihova izvesnost proističe iz njihove *logičke uloge* u aktivnosti računanja ili zaključivanja, iz toga što oni konstituišu pravila ovih oblika “jezičke igre”, tehnike koje svi mi (kao pripadnici zajednice) delimo i primenjujemo kada računamo i zaključujemo. Izvesnost je tu pre-epistemička, jer za ta pravila (tehnike) nije prikladno postavljati pitanje istinitosti ili lažnosti; ona je praktičke prirode, izražava naše vladanje ovim tehnikama. Za nekoga ko tvrdi da je $2+2=5$ ne bismo bilo skloni da kažemo da je napravio pogrešku, već bismo pre rekli da nije ovladao tehnikom sabiranja. U ovom tumačenju matematičko-logičke izvesnosti može se naći model za tumačenje statusa murovskih sudova i prirode našeg stava prema njima.⁷²

Kako se taj model može primeniti na murovske sudove? Kao što znamo, Vitgenštajn je značenje povezivao sa upotrebom: značenje jednog izraza razumemo onda kada ovladamo upotrebom tog izraza unutar date jezičke prakse. Razumeti jednu reč ne znači naslutiti ili pogoditi njeno značenje, nego ovladati pravilima ili tehnikom njenog korišćenja. U svetlu ovog shvatanja jezičkog značenja, Vitgenštajn je smatrao da se aktivnost opisivanja sveta može protumačiti po uzoru na aktivnosti računanja ili zaključivanja kao aktivnost koja takođe pretpostavlja postojanje i primenu određenih tehnika. Prema njegovom mišljenju, tehnike jezičkog opisivanja sveta su ustanovljene sistemom murovskih sudova koje članovi zajednice dele ili bespogovorno prihvataju. Murovski sudovi bi tako u odnosu na aktivnost opisivanja igrali istu onu ulogu koju matematički i logički sudovi igraju u odnosu na aktivnost računanja i zaključivanja. Po svom statusu oni ne spadaju u uobičajene empirijske sudove, njihova uloga nije da nam saopštavaju nešto istinito ili lažno o svetu, nego da nam kažu šta koja stvar jeste: *ovo* je sto, *ovo* je ruka, itd. Sumnjati u jedan takav sud značilo bi lišiti značenja upotrebljene reči. Izvesnost je tu takođe ne-epistemička, tačnije, praktičke je prirode; ona je

⁶⁵ Wittgenstein, L., *On Certainty*, § 468.

⁶⁶ “Neko kaže ‘Ja znam’ kada je spreman da pruži uverljive razloge. ‘Ja znam’ je povezano sa mogućnošću da se dokaže istinitost” (*Ibid.*, § 243)

⁶⁷ *Ibid.*, §§ 167, 312.

⁶⁸ *Ibid.*, § 613.

⁶⁹ *Ibid.*, § 614.

⁷⁰ McGinn, M., *Sense and Certainty*.

⁷¹ Pre svega u *Remarks on the Foundations of Mathematics* i delimično u *Filozofskim istraživanjima*.

⁷² Cf., McGinn, M., *Sense and Certainty*, p. 136.

kriterijum vladanja jezikom i čini jednu, kako bi Vitgenštajn rekao, “formu života”.⁷³ Kada kažem “Ovo je ruka” time ne dajem primer znanja, nego pokazujem da sam ovladao jednom tehnikom koja je u osnovi mog jezičkog opisivanja sveta. Ideja o nepogrešivim osnovama saznanja zamenjena je tako idejom o osnovi praktičke sposobnosti vladanja sistemom sudova konstitutivnim za našu tehniku opisivanja sveta.

Preterani naglasak na murovskim sudovima može da nas navede na pogrešan zaključak da je Vitgenštajn upravo za *tu klasu* sudova smatrao da su polazište (ili završna tačka) naše aktivnosti opravdavanja i da su nepodložni epistemičkoj proceni. To nije Vitgenštajnovu stanovište. Radi se samo o tome da su to sudovi koje mi *de facto*, kao pripadnici naše epistemičke zajednice, bespogovorno prihvatamo i (ukoliko za to nema posebnog razloga) ne podvrgavamo ih epistemičkoj proceni. Međutim, time nije isključena mogućnost da u našoj epistemičkoj zajednici neki *drugi* sudovi (neka druga vrsta sudova) zadobije isto ovo mesto koje murovski sudovi sada imaju; ili da postoje neke druge zajednice koje prema nekim drugim sudovima zauzimaju ovaj stav koji mi delimo u pogledu murovskih sudova. Tačnije, razlika između bazičnih i ne-bazičnih sudova nije razlika između dve klase razgraničene po njihovom inherentnom epistemičkom statusu, nego je po svom karakteru *funkcionalna*: bazični su oni sudovi koje članovi date jezičke ili epistemičke zajednice prihvataju (uglavnom implicitno, kao “formu života”) kao sudove koje uopšte nisu skloni da podvrgavaju epistemičkoj proceni. Tvrditi da to važi za jednu posebnu klasu sudova značilo bi praviti istu onu pogrešku u koju su zapale klasične teorije bazičnosti kada su pretpostavile da postoji *vrsta* verovanja koja su kao takva epistemološki prioriteta i bazična; jedino što bi se sada zastupala negativna teza da verovanja koja pripadaju toj klasi *kao takva* nisu podložna epistemičkoj proceni. Međutim, kao što je neprihvatljivo tvrđenje da je određen epistemički status inherentno svojstvo verovanja kao takvih (odnosno, da je verovanja moguće podeliti na vrste po njihovom epistemičkom statusu ili prioritetu), neprihvatljivo je i gledište da postoje verovanja koja su *izuzeta* od epistemičke procene i koja tvore jednu vrstu čije je mesto u našoj epistemološkoj praksi sasvim osobeno. Svako verovanje, bilo da se tiče takozvanog murovskog ili nekog drugog suda, može biti predmet epistemičke procene. Drugim rečima, kao što nema verovanja izuzetih od svake sumnje, tako nema ni verovanja izuzetih od svake epistemičke procene.

Vitgenštajn je spreman da dopusti da su moguće okolnosti u kojima neki murovski sud podvrgavamo epistemičkoj proceni (takva je situacija, recimo, ona Dekartova ili Murova, u kojoj raspravljaju sa skeptikom). Jedino što bi primetio da su takve situacija, u poređenju sa ostalim, sasvim retke i ne dovode u pitanje njegovu generalnu tezu. Tačnije, on bi dodao da je nekoherentna ideja da bismo sve takve sudove istovremeno mogli da podvrgnemo epistemičkoj proceni na onaj način na koji to tradicionalni epistemolog i skeptik u svojoj raspravi čine; tako nešto ne bismo mogli da učinimo jer bismo izmakli sebi tle na kojem bismo mogli da vodimo spor. Da bismo mogli vršiti epistemičku procenu, moramo poći od nekih verovanja ili sudova kao neospornih; ako bismo sumnjali i u takav sud, “čini se” - da ponovimo Vitgenštajnovu reči, - “da bi sumnja sa sobom povukla i sve ostalo, utopivši ga u haosu”.

Ma koliko bila tačna, ova zapažanja ne mogu dovoljno da neutrališu snagu činjenice da je ipak svaki od tih sudova podložan epistemičkoj proceni, odnosno, da uvek mogu nastupiti okolnosti u kojima ćemo prema njima zauzimati epistemički stav. S obzirom na ovu činjenicu, svako polazište u opravdavanju koje se sastoji od sudova koje prihvatamo kao neproblematične, bespogovorno i bez sklonosti da ih dovodimo u pitanje, na kraju može da se pokaže kao nešto što je potrebno preispitati i možda revidirati. Za neke murovske sudove je to možda manje, ali je za neke druge mnogo više očigledno. Ako ne želimo da kažemo da je

⁷³ “... ja bih ovu izvesnost shvatio ne kao nešto što je srodno prenađenosti ili površnosti, nego kao formu života” (Vittgenstein, L., *On Certainty*, § 358).

granica između murovskih i ne-murovskih sudova krajnje nejasna, prema čisto lingvističkim kriterijumima sud “Ovo je češljugar”⁷⁴ morao bi da spada u istu klasu (murovskih) sudova kao i sud “Ovo je sto”, jer podjednako ulazi u ono što Vitgenštajn naziva našom aktivnošću ili tehnikom opisivanja i identifikovanja stvari oko nas. Ali, ne vidi se zašto bismo tvrdili da sud “Ovo je češljugar” ne bi mogao biti predmet epistemičke procene. Jednostavno, nema ni traga apsurdnosti kada nekoga pitamo “Da li si siguran da je to češljugar?” (“Nije li poljska ševa? Nije li preparirani češljugar?”). Možda je razlog zbog kojeg zauzimamo takav (različit) stav prema sudovima “Ovo je češljugar” i “Ovo je sto” u socijalnim i kontekstualnim faktorima - rastemo uz stolove, a ne uz češljugare; u zajednici koja raste uz češljugare a ne uz stolove, stvari bi stajale obrnuto. Ali, ako nas već to nije odvelo duboko u vode relativizma, šta ćemo reći za sud “Sunce se okreće oko Zemlje” koji je u međuvremenu pretrpeo značajne promene u svom epistemičkom statusu (nekada su ga svi prihvatili kao istinit jednako koliko i sud “Ovo je sto”, ne osećajući nikakvu potrebu da ga dovode u sumnju, a danas je odbačen kao lažan). Jednom rečju, izgleda da za sva verovanja, pa i ona koja se tiču murovskih sudova, važi čuveni Kvajnov diktum: nema verovanja koja bi bila imuna na reviziju.

Ne-klasične verzije teorije bazičnosti (kao što je Vitgenštajnova) imaju za posledicu arbitrarnost osnove saznanja: različite zajednice (uže ili šire) u različitim okolnostima mogu za polazište usvajati različita verovanja, važno je samo da ih članovi zajednice bespogovorno prihvataju ne dovodeći ih u sumnju. Ovoliki stepen arbitrarnosti je svakako neprihvatljiv ukoliko želimo da i dalje govorimo o *empirijskom* sadržaju naših verovanja, o vezi između znanja i stvarnog sveta. Da bi se arbitrarnost ublažila nije dovoljno pozvati se na socijalno-kulturne faktore, na činjenicu da smo odrasli i vaspitavali se u socijalnoj sredini koja kao formu svog života deli pretpostavljeni odnos baš prema *murovskim* sudovima. Jer, to prema kojim sudovima ćemo zauzeti takav stav ipak je stvar našeg izbora. Lako je zamisliv jedan socijalno-kulturni eksperiment u kojem bismo se odlučili za to da buduće generacije vaspitavamo obrazujući novu formu jezičkog i epistemičkog života, sa drugačijim sudovima kao bazičnim.⁷⁵ Jednako su zamislive druge zajednice u kojima osnovu epistemološke aktivnosti čine druge vrste sudova. Tezom da sudove čini bazičnim to da li ih bespogovorno prihvataju članovi date epistemičke zajednice *gubi se* poželjna veza između našeg saznanja i stvarnog sveta, veza do koje nam je stalo kada govorimo o *empirijskom* znanju.⁷⁶

I u svom klasičnom i u svom ne-klasičnom obliku, teorije o bazičnim verovanjima doživljavaju neuspeh, zato što se pretpostavka o postojanju klase empirijskih verovanja koja

⁷⁴ Jedan od omixenih Ostinovih primera.

⁷⁵ Prisetimo se }erčlandove (Churchland) futurističke vizije:”Ako naši perceptivni sudovi moraju biti opterećeni teorijom u bilo kom slučaju, zašto onda neolitsku baštinu, sada u upotrebi, ne zameniti koncepcijom stvarnosti otelotvorenom u nauci modernog doba?” (Churchland, P., *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, p. 35). Stvarno dobro obrazovana deca ne bi “... sedela na pla\i i slušala neprekidnu buku mora koje udara o obalu. Ona sede na obali i slušaju periodične talase atmosferskog zgušnjavanja stvorene čujnim raspodexivanjem usklawene energije okeanskih talasa u haotičnoj uskovitlanosti plićaka. ... Ona ne opa\aju nebo koje je na zapadu zalaskom Sunca postalo crveno. Ona opa\aju pomak distribucije talasne du\ine od nadolazećeg solarnog zračenja prema većim talasnim du\inama ... tako što se zraci kraće talasne du\ine sve više raspršavaju iz pravca atmosferske putanje koja postaje du\ a koju moraju preći dok nas zemxina rotacija polako udaxava od njihovog izvora.” (p. 30)

⁷⁶ Naravno, ova primedba ne pogawa tačnost Vitgenštajnovog opisa našeg stava prema murovskim sudovima ili uloge koju oni imaju u *našoj* svakodnevnoj jezičkoj praksi. Mewutim, priroda našeg stava prema njima je činjenički momenat, njihova uloga u jezičkoj praksi lingvistički, a kada ih tradicionalni epistemolozi uzimaju za primer znanja ili opravdanog verovanja, onda oni ne cixaju ni na jedan od ta dva momenta, nego na njihov epistemički status. Bilo bi nekorektno optu\iti epistemologe za činjenički previd ili jezičku zbrku; problem nije u tome da li mi bespogovorno prihvatamo sud “Ovo je sto”, ili da li taj sud koristimo u sklopu aktivnosti opisivanja stvari; problem donosi implikacija prisutna u izricanju tog suda, da *sto postoji*. Kada skeptik postavxa pitanje, “Da li si siguran da je to sto?” on ne osporava jezičko značenje ili to da govorno lice vlada jezikom i razume upotrebene reči. Smisao skeptikovog pitanja nije “Da mo\da ne nezivaš stolom nešto što je stolica?” ili “Razumeš li uopšte reči koje si izgovorio?”, nego “Kako znaš da taj sto postoji?”.

bi unutar korpusa empirijskog znanja imala poseban epistemički status i igrala posebnu ulogu u opravdavanju pokazala pogrešnom. Niti postoje verovanja koja *kao takva* imaju epistemički prioritet u odnosu na ostala, niti postoje verovanja koja su *izuzeta* od epistemičke procene. Osnovna ideja teorija bazičnosti, da naše znanje ima strukturu građevine koja počiva na čvrstim temeljima, samo je jedan od mnogobrojnih mitova tradicionalne epistemologije, ispoljen pre svega u njenom empirističkom obličju.⁷⁷ Da li odbacivanje ove ideje znači da nam, ukoliko želimo da izbegnemo regres u opravdavanju, preostaje jedino koherentizam? Kako izgleda ovo shvatanje epistemičkog opravdanja i zašto ni ono samo po sebi ne može biti u celini prihvaćeno, videćemo u sledećem poglavlju. Ovde bih samo još hteo da nagovestim mogući izlaz koji izbegava pogreške razmotrenih verzija teorije bazičnosti ne obavezujući nas nužno na suprotnu, koherentističku koncepciju.

Uobičajena opažajna verovanja kao što su “Ovo je ruka”, “U bašti je češljugar”, “Nebo je danas vedro” i sl., zaista zauzimaju središnje mesto u našem empirijskom znanju. Ali, ona to mesto duguju pre svega tome kako nastaju i sadržaju koji imaju, a ne nekom svom posebnom bilo epistemičkom bilo ne-epistemičkom statusu. Karakter njihovog nastanka je takav da ona, kada do njih dolazimo putem opažanja, *nisu izvedena*, odnosno, u proces njihovog nastanka nisu uključena neka druga verovanja koja subjekt ima. Ovo podrazumeva da u standardnim slučajevima opažanja, kada stičemo verovanja o spoljašnjim objektima i njihovim osobinama, mi *ne zaključujemo* (bar ne eksplicitno, tako što bismo bili svesni premisa iz kojih izvodimo odgovarajući zaključak) o spoljašnjim objektima na osnovu naših oseta; identifikacijom objekata i njihovih opažljivih osobina ovladavamo kroz socijalnu aktivnost i iskustveno suočavanje sa samim objektima. Šta je sto ili kada je nebo vedro mi ne učimo tako što nam se prvo pokaže na naše osete pa onda dá uputstvo kako da izvedemo odgovarajući zaključak; sasvim suprotno, nama se pokaže *predmet* koji se u našoj jezičkoj zajednici naziva stolom, ili nebo koje se u našoj jezičkoj zajednici naziva *vedrim*, i kada smo *naučili* da reč “sto” primenjujemo na stolove i opis “vedro nebo” na vedro nebo, onda smo stekli *sposobnost* da prepoznamo stolove i vedro nebo.⁷⁸

Osim toga, način na koji opažajna verovanja nastaju čini ih *nearbitrarnim*. Kada pred sobom imam slona i širom otvorim oči, verovanje da je predamnom slon zaista neće biti stvar mog izbora, jednako kao što ni sada ne mogu da izaberem da verujem da je u mojoj radnoj sobi slon. Nearbitrarnim ih čine uslovi opažanja i način na koji funkcionišu naše opažajne moći, jednom rečju, uzročni proces njihovog nastanka. Usled toga, ona ne samo da nisu predmet našeg individualnog, nego nisu ni predmet našeg socijalnog izbora.⁷⁹ Posebno neklasične verzije teorije bazičnosti previđaju stepen u kojem su ta verovanja zavisna od činjenica o strukturi i načinu funkcionisanja naših čula. Mi možda sa promenom “forme života” možemo da promenimo “jezičku igru”, možemo početi da na stolove primenjujemo reč “slon” a na slonove reč “sto”, ili možemo da za opisivanje onoga što opažamo koristimo terminologiju koju nam daje potpuno razvijena nauka, ali time teško da ćemo promeniti način

⁷⁷ U takve mitove spadaju još takozvani mit o neposrednim iskustvenim datostima, koji kritikuje Selars (“Empiricism and the Philosophy of Mind”), ili mit o mogućnosti redukcije sveg našeg znanja i smislenog govora na znanje i govor o neposrednom iskustvu, koji Kvajn naziva dogmom redukcionizma (“Two Dogmas of Empiricism”).

⁷⁸ Oseti tu mogu biti samo jedna od karika u uzročnom lancu koji od objekta vodi do našeg verovanja. Ali, kao što ne moramo (ili čak ne možemo) biti svesni nekih drugih karika u tom lancu (recimo, prenošenja nekog impulsa kroz neurofiziološke puteve do mozga), ni svest o osetima ne moramo izraziti u vidu premisa iz kojih ćemo izvoditi zaključak o objektu. Druga je stvar što će možda neka empirijska (psihološka ili neurofiziološka) teorija tvrditi ili pokazati da na jednom dubxem (svesti nedostupnom) planu opažanje takowe ukxućuje neki oblik zakxućivanja. Pošto tog plana nismo svesni, za nas se on utapa u uzročni proces kojim naše opažajno verovanje nastaje. O karakteru opažanja, vid., Fodor, J., “Observation Reconsidered”.

⁷⁹ Pozivanje na empirijske činjenice koje se tiču uslova opažanja i načina funkcionisanja naših opažajnih moći otklanja arbitrarnost koju nije uspelo da ukloni pozivanje na socijalno-kulturne faktore, ili na “formu života”.

na koji na jednom elementarnijem planu, planu kvalitativnog karaktera naših oseća, opažamo svet; stolovi će i dalje u nama izazivati one oseće koje inače izazivaju, i koji će se razlikovati od oseća koje u nama izazivaju slonovi. Menjajući formu života i jezičku igru, nećemo promeniti stvarnu prirodu i način funkcionisanja naših saznavnih moći, niti stvarnu prirodu i kvalitativni sadržaj naših oseća.

Ako nešto čini opažajna verovanja bazičnim, onda su to njihov neizveden karakter i njihova uzročna istorija. Ali, te osobine ih nikako ne čine bazičnim u nekom posebnom epistemičkom smislu, bilo da se pod time podrazumeva da imaju epistemički prioritet, bilo da se tvrdi da nisu podložna epistemičkoj proceni; te osobine ih čine bazičnim samo u *psihološkom* smislu. Dodatni razlog zbog kojeg ona imaju ono središnje mesto u saznanju, koje se pogrešno predstavlja metaforom “(epistemička) osnova - nadgradnja”, jeste upravo njihov objektivistički empirijski sadržaj. Sa stanovišta naše želje da imamo znanje o svetu koji nas okružuje, značajno je to što se ta naša verovanja tiču spoljašnjih objekata i njihovih osobina. Ona predstavljaju sponu između našeg saznanja i stvarnosti. Ovako širok sadržaj postaje prepreka samo onda kada smo opsednuti željom za apsolutnom izvesnošću, pa nam zasmeta njihova pogrešivost. Problem je, međutim, što je lažna nada da uopšte možemo imati nepogrešiva verovanja. Pa ako već ni verovanja o sadržajima iskustva ni verovanja o spoljašnjim objektima nisu nepogrešiva, onda nije čudno što, gledano iz ugla empirijskog znanja, dajemo prednost uobičajenim opažajnim verovanjima.

Nije li to onda trenutak u kojem će skeptik pobedonosno moći da kaže: Da, ali pošto vaša uobičajena opažajna verovanja nisu nepogrešiva, vi nikada nećete moći da *dokažete* da su ona bar pouzdana i verodostojna? Skeptik je tu u pravu, mada mislim da je do njegove konačne pobede put još dalek. Zaista, mi ne možemo dokazati da je naše opažanje pouzdano. Ali, isto tako ne možemo ni izaći iz svoje kože i koristiti neke druge opažajne moći pomoću kojih bismo možda stekli verodostojnije saznanje. Svoju kognitivnu prirodu ne možemo da promenimo. Sa stanovišta opravdanja, skeptikov zaključak uopšte nema pobedonosni prizvuk, jer ćemo za saznanje koristiti one moći koje su nam na raspolaganju, nastojeći da ustanovimo najoptimalnije načine njihovog korišćenja i otklonimo moguće izvore pogrešaka. Pri svemu tome, naša aktivnost opravdavanja počivaće na prirodnoj (implicitnoj ili eksplicitnoj) pretpostavci da su te moći pouzdane. Jer, od ove pretpostavke zavisi smislenost same aktivnosti opravdavanja. Da li je ona tačna, izvan je naše moći da dokažemo. Ukoliko jeste, opravdavanje ima smisla, i naši izgledi da nešto znamo o svetu oko nas značajnu rastu. Ukoliko nije, opravdavanje gubi svaki smisao, jer do istinitih verovanja možemo doći samo pukim slučajem. U našoj moći je da naše sudove, uključujući i opažajne, opravdavamo na načine za koje *verujemo* da su pouzdani. Ako smo neko verovanje tako opravdali, ako pomenuti načini zaista jesu pouzdani i ako je u datim okolnostima naše verovanje zaista istinito, onda imamo znanje.

Ali, ako smo još jednom potvrdili da se opažajna verovanja po svom epistemičkom statusu ne razlikuju od ostalih verovanja, zar onda nismo ponovo izloženi pretnji od regresa u opravdanju? Zar to što jedno opažajno verovanje V moramo da opravdamo ne znači da moramo pronaći razloge u vidu skupa daljnjih verovanja $V_1...V_n$, pa onda razloge za ova verovanja u vidu nekih daljnjih verovanja, i tako *ad infinitum*? Pretnja od regresa nestaje onog trenutka kada prestanemo da u modelu “premise-zaključak” tražimo *jedini*, ili jedini *pravi*, model opravdanja. Opažajna verovanja se po svom epistemičkom statusu ne razlikuje od drugih zbog toga što i njihova opravdanost zavisi od kontekstualnih faktora i onoga što je subjekt učinio da bi svoj epistemički položaj u pogledu istinitosti verovanja poboljšao u najvećoj mogućoj meri. Međutim, aktivnost opravdavanja opažajnih verovanja ne može da se svede na inferencijalni model i skup induktivnih_deduktivnih procedura. Među priznate tehnike i procedure opravdavanja ulaze raznovrsne *opažajne* tehnike i procedure; one se tiču uslova pod kojima opažamo, načina korišćenja naših opažajnih moći, korišćenja kolateralnih

čulnih informacija, itd. U većini uobičajenih situacija od nas se očekuje jedino primena ovakvih tehnika i procedura. To ne znači da su isključeni slučajevi primene složenijih tehnika i procedura, uključujući i one inferencijalne; samo, njihova primena može biti zahtevana ili podstaknuta jedino onda kada postoji *stvarni razlog* da posumnjamo u verodostojnost dobijenog opažajnog verovanja. Kada pri dnevnom svetlu i širom otvorenih očiju vidim da je preda-mnom sto, razlog kojim opravdam svoje verovanje da je to sto nema oblik premisa iz kojih sledi da je to sto; razlog je u tome što sam pomoću odgovarajuće opažajne aktivnosti ustanovio da je to sto, i zato će moj odgovor predstavljati *izveštaj* o sprovedenoj aktivnosti, "Vidim da je to sto".⁸⁰ Ovakav odgovor nije samo tvrdoglavo istrajavanje na onome što u datom trenutku vidim. Ono je više od toga, jer sposobnost viđenja nekog predmeta kao stola ima daleko bogatiju istoriju: sposobnost da raspoznamo stolove stekli smo procesom učenja u zajednici u kojoj smo odrasli. Ako me neko pita "Da li si siguran da je to sto?", preduzeću daljnje aktivnosti kako bih se uverio da se radi o stolu: pogledaću ga iz raznih uglova, prići mu i opipati ga, privući stolicu, sestiti i pokazati da znam čemu je namenjen, itd. U uobičajenim okolnostima to je sasvim dovoljno da nekome pokažem da opravdano verujem da je predamnom sto.⁸¹ Naravno, i ovde "dovoljno" znači samo "dovoljno", ne "sve moguće". Sasvim je moguće da je, uprkos svemu što sam stvarno preduzeo da bih ga opravdao, moje verovanje pogrešno. Međutim, postoji razlika između situacije u kojoj je ono pogrešno iz meni i drugima sasvim nedostupnih ili nepoznatih razloga (možda zato što nas sve vara Zli demon), i situacije u kojoj nisam preduzeo nešto što se u takvim situacijama očekuje da preduzmem (u polu-mračnoj sobi nisam upalio svetlo kako bih se uverio da je to sto a ne komoda). Jedno je reći da nikada ne možemo biti u idealnom položaju u kojem ćemo sa apsolutnom sigurnošću tvrditi da je nešto istina (nikada ne možemo isključiti *svaku* mogućnost pogreške), a drugo reći da se od nas očekuje da svoj epistemički položaj u datim okolnostima maksimalno poboljšamo sprovođenjem odgovarajućih aktivnosti i primenom odgovarajućih tehnika i procedura.

Unutar kontekstualnog okvira u kojem se krećemo opravdavajući svoja verovanja *nema* klase verovanja koja bi imala izuzetan epistemički status. Kao racionalna aktivnost, opravdavanje ne zahteva takvu klasu verovanja; ono samo zahteva skup principa, tehnika i procedura pomoću kojih će biti ustanovljeni načini na koje verovanja možemo da opravdamo. Opažajna verovanja nisu ni nepogrešiva ni izuzeta od epistemičke procene; za njih je karakteristično samo to da su za njihovo opravdanje u većini uobičajenih situacija dovoljne (kao priznate) opažajne tehnike i procedure. Kao racionalna bića, kadra da svesno koriste svoje sazajne moći i preispituju kako načine njihove primene tako i dobijene sazajne rezultate, mi smo spremni da u svetlu suprotnog svedočanstva izmenimo *bilo koje* empirijsko verovanje, pa i bilo koje opažajno verovanje. Konzervativizam i u epistemologiji ima svojih dobrih strana, ali samo onda kada nije samom sebi svrha.

⁸⁰ Utoliko je Gilbert Rajl u pravu kada reči "videti", "čuti" i ostale pomoću kojih govorimo u opažanju nečega, svrstava u reči kojima opisujemo neko postignuće, poput "Pobedio sam u ovoj trci" ili "Pogodio sam cix". (Cf., Ryle, G., *The Concept of Mind*, pp. 211-2.)

⁸¹ Ovaj element *umeća* u aktivnosti opravdavanja opažajnih verovanja čini takve situacije u izvesnoj meri sličnim onima u kojima inače govorimo o veštinama. Na pitanje da li umem da vozim bicikl, neću navoditi pravila koja je neophodno primeniti da bi se vozio bicikl; ta pravila mogu znati a da ne umem da vozim bicikl. Prosto ću uzeti bicikl, sestiti na njega i *pokazati* da umem da ga vozim.