

FILOZOFSKI SKEPTICIZAM I SVAKODNEVNI ŽIVOT¹

Beri Straud

Mislim da ćemo prilikom prvog susreta sa skeptičkim rasuđivanjem, onakvim kakvim sam ga u osnovnim crtama prikazao u prethodnoj glavi, smesta otkriti da je reč o rasuđivanju koje nam potpuno obuzima pažnju. Ono se obraća nečemu duboko prisutnom u našoj prirodi i, kako se čini, pokreće stvarni problem o čovekovom položaju u svetu. Prirodno ćemo osećati da ili moramo prihvatiti kao doslovno istinit zaključak da ništa ne možemo znati o svetu koji nas koji nas okružuje, ili da moramo na neki način pokazati da on nije istinit. Prihvatiti ga i dosledno ga se pridržavati čini se kobnim, a odbaciti ga čini se, pak, nemogućim. Ali šta *predstavlja* 'doslovnu istinitost' 'tog zaključka? Obe navedene reakcije na taj zaključak zavise od pouzdanog razumevanja onoga što se njime tvrdi i što se pod njim misli; bez toga, ne bi bilo ničeg određenog što bi se moglo prihvatiti kao istinito ili odbaciti kao lažno. Želim da se usredsredim upravo na ovo ispravno razumevanje skeptičkog zaključka. Zbog toga predlažem da razmotrimo izvor tog zaključka - kako se do njega dolazi i kako on postaje toliko neizbežan - kao i da posebno ispitamo koliko je Dekartov zahtev, kojim se traži da mogućnost da sanjamo uvek mora biti otklonjena, stvarno blizak uobičajenim merilima ili zahtevima koje, u svakodnevnom životu, postavljamo za znanje.

Time što predlažem da precizno odredimo šta se skeptičkim rasuđivanjem može dokazati, ne poričem da ono odista pokreće duboke probleme o čovekovom položaju u svetu, i da nam može otkriti nešto veoma značajno o ljudskom znanju. Moglo bi se pomisliti da to nije tačno, jer bi nam se moglo učiniti da ćemo, čim se samo i osvrnemo na merila i postupke koje sledimo u svakodnevnom životu, otkriti da je Dekartov argument ništavan. Očigledno je da ni u svakodnevnom životu, pa čak ni u nauci niti u sudnici, gde verovatno vladaju strožija merila, ne zahtevamo da ljudi uvek moraju znati da ne sanjaju, pre nego što dopustimo da nešto znaju. Stoga nam se lako može učiniti da do svog skeptičkog zaključka Dekart isključivo dolazi kršeći naša uobičajena merila i uslove za znanje, zamenjujući ih možda novim i različitim skupom sopstvenih merila i uslova. Ako bi to bio slučaj, njegov zaključak ne bi imao one posledice po naše svakodnevno i naučno saznanje, niti po naša svakodnevna i naučna verovanja, za koje se čini da ih ima. Shvati li se na ovaj način, on ne bi imao onaj značaj koji smo mu prvobitno pridali.

Jedan primer tako usmerene dijagnoze skepticizma bi ovako izgledao. Pretpostavite da nam neko saopštava odista zapanjujuću vest kako u gradu Njujorku nema nijednog lekara. To se zacemento kosi sa nečim što smo svi smatrali da znamo da je istinito. Stvarno bi bilo zaprepašujuće kada ne bi bilo ni jednog lekara u tako velikom gradu. Pretpostavite da nam je na pitanje o tome kako je došao do svog

¹ Ovaj tekst, pod originalnim engleskim naslovom 'Philosophical Scepticism and Every Life', predstavlja drugu glavu Beri Straudove knjige *Značaj filozofskog skepticizma* (Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Clarendon Press, 1984, str. 39-82).

izuzetnog otkrića i koliko dugo to žalosno stanje stvari traje, prenosilac zapanjujućih vesti odgovorio da je njegovo otkriće istinito jer on, po sopstvenom kazivanju, pod rečju 'lekar' misli na osobu koja ima medicinsku diplomu i može svaku zamislivu bolest da izleči za manje od dva minuta.² Više nećemo biti zapanjeni njegovim saopštenjem, niti ćemo smatrati da ono protivreči bilo čemu što smo mislili da znamo da je istinito. Smatraćemo sasvim uverljivim to da u celom gradu ne postoji nijedna osoba koja zadovoljva sve uslove ove osobene 're-definicije' reči 'lekar'. Kada ga jednom razumemo onako kako ga je trebalo razumeti, nema ničeg zapanjujućeg u saopštenju, osim možda načina da se poriče i ono ne predstavlja pretnju našem prvobitnom verovanju da postoje hiljade i hiljade lekara u Njujorku.

Ovim se sugerše da se skeptički zaključak nalazi u istom položaju. Za njega se isto tako tvrdi da počiva na nerazumevanju ili iskrivljivanju značenja reči kojima je formulisan. U prvi mah nam deluje zaprepašćejuće saopštenje da niko ne može nikada ništa znati o svetu koji nas okružuje, ali kada jednom doznamo da je 'znanje' o kojem je ovde reč takvo da zahteva ispunjenje uslova koji se, u stvari, ne postavlja pred svakodnevno ili naučno znanje za koje smo zainteresovani, više nećemo biti iznenađeni ili uznemireni tim saopštenjem. Ne zahtevamo da uvek moramo znati da mogućnost da sanjamo nije ostvarena, da bismo u svakodnevnom ili naučnom životu nešto mogli znati. Kada otkrijemo da Dekartovo skeptičko rasuđivanje insistira na tom zahtevu, uvidećemo da njegov skeptički zaključak ne protivreči ničemu što smo u početku mislili da znamo. Može nam delovati sasvim uverljivo stav da ne postoji znanje o svetu koje ispunjava sve uslove Dekartove specijalne 're-definicije' znanja. Ali kada se njegov zaključak ispravno razume, njime se ni bi poricalo ono na šta nas je njegova jezička forma prvobitno bila navela da pretpostavimo da se poriče i on ne bi predstavljao nikakvu pretnju našem svakodnevnom znanju i verovanjima. Bilo kakvo uzbuđenje ili nespokojstvo koje smo mogli osetiti prilikom prvog susreta sa njim, moralo je stoga biti samo plod privida.

Ako se iza Dekartovog skeptičkog zaključka ne bi krilo ništa više od onoga što se krije iza čudnog saopštenja o lekarima u Njujorku, on bi stvarno bio potpuno nezanimljiv. Ukoliko Dekart pred znanje prosto postavlja nerazuman ili preteran zahtev, da bi potom (sasvim ispravno) istakao da on nikada ne može biti zadovoljen, ne bismo imali nikakvog razloga da ga, čak i privremeno, sledimo. Ono što on tvrdi ne bi otkrivalo ništa više o svakodnevnom ili naučnom znanju koje filozofska teorija treba da rasvetli, od onoga što se otkriva suludim saopštenjem o lekarima u Njujorku. Neka osoba nije ništa manje lekar time što postoje mnogi pacijenti koje nikada nije uspela da izleči; a ukoliko Dekart prosto iskrivljeno prikazuje uslove za znanje, i pored toga što obično ne zadovoljavamo preterani zahtev da moramo znati da ne sanjamo. Mislim da upravo iz ovih razloga filozofi nalaze da je filozofski skepticizam nezanimljiv, a njegovo proučavanje beskorisno. Smatra se da Dekartova procena njegovog sopstvenog položaja toliko radikalno i toliko očigledno odstupa od naših uobičajenih procena, da ne možemo očekivati da će nam ona nešto otkriti što ima dubok ili trajan značaj kada je reč o ljudskom znanju za koje smo mi zainteresovani.

Za razliku od saopštenja o lekarima u Njujorku, u slučaju filozofskog zaključka možda nije toliko neposredno očigledno da je došlo do promene ili iskrivljavanja značenja reči. Skeptičko rasuđivanje nas može zvesti samo u onoj meri u kojoj je nesporazum sakriven od nas, baš kao što je verovatno on sakriven od samog skeptički orijentisanog filozofa. Pridati ono osobeno značenje reči

² Vidi P. Edwards, 'Bertrand Russell's Doubts About Induction' u A. Flew(ed.), *Logic and Language*, First Series

'lekar' samo je suludi hir. Ali filozofska tobožnja promena značenja reči 'znati' ne mora biti nemotivisana; ona zacelo nije samo stvar ličnog hira. Stoga bi se moglo pokazati da se iza skeptičkog zaključka krije nešto što je zanimljivije, i što više zavređuje da bude istraženo, od onoga što se krije iza takve 're-definicije' reči 'lekar'.

No i pored toga, imaćemo utisak da će filozofski slučaj biti zanimljiv samo u onoj meri u kojoj je zanimljivo otkriti kako i zašto filozofi toliko uporno greše - zašto i dalje insistiraju kao što to očigledno čine, na pogrešnom razumevanju ili iskrivljavanju značenja uobičajenih reči koje ispituju i upotrebljavaju. Istraživanje filozofskog skepticizma bi u tom slučaju bilo samo interesantno sa patološkog stanovišta. Od njega se ne bi moglo očekivati da nam otkrije išta što bi bilo od dubokog ili trajnog značaja kada je reč o samom ljudskom znanju, osim što bi nam otkrilo kako filozofi lako brkaju stvari ili prave pogreške. Dž. L. Ostin je, na primer, mislio da se istraživanje izvora skeptičkog zaključka 'sastoji' u odstranjivanju, jedne po jedne, mnoštva zavodljivih (uglavnom verbalnih) zabluda, ili u razotkrivanju najrazličitijih prikrivenih motiva - zahvatu koji nas u izvesnom smislu ostavlja upravo tamo gde smo počeli.³ Razmišljajući u pozitivnom duhu, smatrao je da u najboljem slučaju možemo nešto naučiti o značenju određenih engleskih reči koje su same po sebi zanimljive.⁴ Mnogi savremeni filozofi koji manje mare za značenje tih engleskih reči od Ostina, tvrdili bi da ako samo zadržimo prisebnost duha i klonimo se pogreški koje su starije filozofe navele na stranputicu, nećemo imati nikakvog razloga da ih pratimo stazom koja vodi u filozofski skepticizam. Oni smatraju da nam zavodljivi skeptički zaključak ne otkriva ništa o našem svakodnevnom i naučnom znanju ili verovanjima, jer se on u stvari ništa više ne tiče tog znanja ili tih verovanja nego što se ono suludo saopštenje tiče lekara u Njujorku.

Nastojao sam da sugerišem da se, u sučeljavanju sa skeptičkim argumentom, najbolja strategija sastoji u tome da pažljivije ispita zahtev da moramo znati da ne sanjamo da bismo išta mogli znati o svetu koji nas okružuje. Mislim da ta strategija ima mnogo više izgleda na uspeh, nego da se Dekartov uslov prihvati kao pravi uslov za znanje i pokuša dokazati da on može biti zadovoljan. Tvrdio sam da ova druga strategija ne može biti uspešna. Ukoliko je, uopšteno gledano, nužan uslov da bismo nešto znali o svetu koji nas okružuje to da znamo da ne sanjamo, odatle sledi da nikada ne možemo znati da ne sanjamo. Zbog toga smatram da jedina nada počiva u izbegavanju tog uslova. Ali se ne slažem da je očigledno da onaj uslov koji Dekart proglašava uslovom za znanje o svetu, uopšte ne predstavlja takav uslov. Čini mi se ne sumnjivim da je značenje reči 'lekar' promenjeno u onom trivijalnom primeru, ali mislim da su Dekartovim rasuđivanjem pokrenuta mnogo dublja i složenija pitanja. A radi se o nečemu što se ne može svesti na mnoštvo pogreški ili zabluda tradicionalnih filozofa koje je moguće izbeći. Smatram da od adekvatnog istraživanja izvora Dekartovog zahteva možemo očekivati da nam ukoliko rasvetli naše stvarno shvatanje znanje, ili ono što tražimo kad pokušavamo da ga razumemo, ili možda i samo ljudsko znanje.

Predpostavimo za trenutak da su kritičari u pravu i da zahtev koji Dekart proglašava zahtevom koji se postavlja pred naše znanje o svetu, uopšte ne predstavlja takav zahtev. Kako bi se to, ukoliko je

(Oxford, 1959).

³ J. L. Austin, *Sense and Sensebilia*, (Oxford, 1962), str. 4-5.

⁴ *Sense and Sensebilia*, str. 5.

istinito, moglo znati? Šta pokazuje ili šta bi pokazalo da Dekart iskrivljeno pokazuje ili pogrešno razume šta je znanje, ili da to mora činiti, kada zahteva da moramo znati da ne sanjamo da bismo išta mogli znati o svetu koji nas okružuje? Kada kritičari Dekartovog zaključka dokazuju da značenje reči 'znati' ustvari ne iziskuje ono što Dekart očigledno zahteva od znanja; da znanje nije 'zatvoreno pod svojim logičnim posledicama'; da reč 'znati' ne 'prodire' do svih logičkih posledica, onoga što se zna, da ne prodire ni do onoga za šta se zna da su njegove logične posledice, pa čak ni do onoga za šta se zna da su posledice toga što ga znamo,⁵ čime sama takva tvrdjenja o znanju ili o značenju reči 'znati' mogu biti opravdana? Pokušaću da izložim neke od teškoća koje ovo pitanje pokreće, razmatrajući jednu od najuverljivijih i najuticajnijih verzija tog pravca kritike.

Do skeptičkog zaključka se dolazi tokom procenjivanja našeg znanja o svetu - istraživanja o tome kako znamo ono što mislimo da znamo o svetu koji nas okružuje. Dž. L. Ostin smatra da tokom tog procenjivanja filozofi nisu dovoljno pažnje posvetili 'onome što se stvarno dešava kada obične ljude pitamo 'Kako znate?' ',⁶ a u svom spisu 'Tuđe svesti' pokušava da pokaže kako tipično filozofsko istraživanje odstupa od naše normalne prakse.

Ako bih, na primer, bio upitan kako znam da se u bašti nalazi češljugar, mogao bih da odgovorim tako što bih razjasnio kako sam došao do znanja o češljugarima, ili uopšte o malim britanskim pticama, ili bih mogao da objasnim kako sam se našao u položaju da prepoznam i da, shodno tome, u ovom pojedinačnom slučaju znam nešto o češljugaru koji se nalazi u bašti. Ova druga vrsta odgovora na pitanje 'Kako znaš?' mogla biti neadekvatna, jer je moj sistem kvalifikacije pogrešan – ono što mislim da su češljugari jesu u stvari neke druge ptice - ili bi se moj odgovor mogao dovesti u pitanje tako što bi se tvrdilo da je ono što sam rekao o tome kako znam nedovoljno. Ako sam rekao da znam da je reč o češljugaru na osnovu njegove crvene glave, moglo bi se prigovoriti, 'Ali to nije dovoljno: mnoge druge ptice imaju crvenu glavu. Ono što kažete ne dokazuje da je reč o češljugaru na osnovu njegove crvene glave. Na osnovu svega što znate mogao biti detlić' (OM. 51). Ovim se ukazuje na mogućnost koja je saglasna sa svim onim što sam kazao ali koja bi, kada bi bila ostvarena, implicirala da ja ne znam da se u bašti nalazi češljugar. Stoga nas ona dovodi blizu one vrste prigovora koje Dekart upućuje našem običnom znanju o svetu koji nas okružuje.

Ostin smatra da su filozofi u svom procenjivanju znanja skloni da se usredsrede na pitanja o 'stvarnosti', te do izvesne mere, na pitanja o 'sigurnosti i izvesnosti'; i mada je tačno da se ta pitanja pokreću u svakodnevnom životu, filozofsko specijalno istraživanje znanja, po njegovom mišljenju, iskrivljuje ili napušta svakodnevne postupke koje koristimo da bismo na njih odgovorili. Kada se nekom našem tvrđenju da nešto znamo prigovara da ono što smo rekli nije dovoljno, ili da se njime ne dokazuje ono što tvrdimo da znamo mi se svi, prema Ostinu, slažemo da:

(a) Ako kažete 'To nije dovoljno' onda morate imati na umu neki više ili manje određeni

⁵ Mnogi savremeni filozofi iznosili su argumente protiv skepticizma oslanjajući se na ovakve razloge. Jednu verziju ove ideje je nešto podrobnije razradio F. Drecke u svojim člancima (F. Dretske, 'Reasons and Consequences', *Analysis*, 1968; 'Epistemic Operators', *The Journal of Philosophy*, 1971.). Za još skoriju verziju, koja se kreće u istom pravcu, pogledaj R. Nozick (R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass, 1981, gl. 3.). Verujem da se bazična ideja može naći kod Ostina.

⁶ J. L. Austin, 'Other Minds', u njegovim *Philosophical Papers* (Oxford, 1961) str. 45. (od sada će biti navođeno kao OM). Prevod na srpski: 'Tuđe svesti', u A. Pavković(ed.), *Svest i saznanje*, Beograd: Nolit, 1980, str. 141-188.

nedostatak ... Ako ne postoji neki određeni nedostatak, koji se bar spremni da specifikujete kada se to od vas traži, onda je glupo (bezočno) samo i dalje govoriti 'To nije dovoljno'.

(b)Dovoljno znači dovoljno: ono ne znači sve. Dovoljno znači da bi se pokazalo da (u razumnim granicama i za date namere i svrhe) 'ne može' biti ništa drugo; da nema mesta za alternativni, suparnički opis. Ono *ne* znači, na primer, dovoljno da bi se pokazalo kako nije reč o *prepariranom* češljugaru. (OM, 52)

Kada filozofi i dalje pokreću pitanja o 'stvarnosti' ('No da li znate da je to *stvarno* češljugar?'), oni žele da dovedu u pitanje pouzdanost 'činjenjica' koje su pružene u prilog prvobitnom tvrđenju da nešto znamo. I to je, razume se, nešto što činimo u svakodnevno životu. Ostin smatra da filozofi ne zadovoljavaju uvek gornje uslove kada na ovaj način vrše pritisak na naša obična tvrđenja da nešto znamo.

Sumnja ili pitanje 'No da li je *stvaran*?' uvek ima (mora imati) neku posebnu osnovu; mora postojati neki 'razlog za predpostavku' da nije reč o nečem stvarnom, u smislu nečeg specifičnog načina ili ograničenog broja specifičnih načina na koje se sugerije da ovaj doživljaj ili predmet mogu biti patvoreni. Ponekad je (obično je) iz konteksta jasno šta se sugerije: ... Ako to iz konteksta nije jasno, onda s pravom mogu da pitam 'Kako mislite? Da li mislite da može biti prepariran ili nešto drugo? Šta sugerijete?'

Ostin smatra da filozof koji se bavi znanjem - ili neko koga on barem naziva 'metafizičarem' - ne zadovoljava navedeni uslov u izazovima koje nam tipično upućuje. Njegov 'trik' se sastoji u tome što on postavlja pitanje 'Da li je ovo stvarni sto?' ne specifikujući ili ne ograničavajući načine na koje misli kako bi sto mogao biti nestvaran. Zbog toga osećamo da ne možemo da mu odgovorimo, upravo kao što smo zbunjeni i smeteni mađioničarevim pozivom: 'Da li bi neko želeo da se uveri da je ovo savršeno običan šešir' (OM, 55n). Ako filozofski prigovor našem običnom znanju na tome počiva, nije ni malo čudno što osećamo da na njega ne možemo odgovoriti.

Moralo bi biti jasno da se ovaj ni malo laskav opis filozofskog ili 'metafizičarevog' postupka ne odnosi na Dekartov argument onako kako sam ga ja u osnovnim crtama prikazao. Procenjujući svoje tvrđenje da zna da sedi pored kamina sa listom hartije u ruci, on se ne žali samo na uopšten način da njegovi razlozi nisu dovoljni da dokažu da on stvarno tamo sedi. Dekart je potpuno spreman da specifikuje, i u stvari cela snaga njegovog argumenta se sastoji u tome što on eksplicitno specifikuje, poseban način na koji njegovi razlozi mogu biti neadekvatni; posebnu mogućnost koja je saglasna sa činjenicama na koje se on oslanja, ali je nesaglasna sa tim da on zna da stvarno sedi pored kamina. Svoje razloge smatra neadekvatnim na potpuno neodređen način; on bi mogao da sanja. 'Metafizičarev trik', kako ga Ostin opisuje, ne može nam objasniti zašto je teško ili nemoguće odgovoriti na Dekartov prigovor našem znanju o svetu.

Ostin bi ipak mogao biti u pravu da Dekart krši naša uobičajena merila ili postupke na jedan drugi, usko povezan način. Kada je jednom precizno određeno na koje pitanje se mora pružiti odgovor pre nego što se može reći da neko nešto zna u datom slučaju, onda se na to pitanje, kaže Ostin, može odgovoriti 'Pomoću priznatih postupaka (razume se, više ili manje priznatih) koji odgovaraju posebnom tipu slučaja' (OM, 55). Iako to eksplicitno ne kaže, Ostin u stvari pretpostavlja da postojanje takvih

'priznatih postupaka' prosto proističe iz određenosti kritike koja je prvobitno bila upućena našem tvrđenju da nešto znamo; čime se razjasni na koju vrstu sumnje ili nedostatka neko ko kritikuje znanje misli (npr; 'Kako znaš da ne sanjaš?'), pokazaće se da postoje priznati postupci kojima se može nadoknaditi nedostatak ili ublažiti sumnja.⁷ 'Postoje', tvrdi Ostin, 'priznati načini da se razlikuje san od jave (kako bismo inače umeli ove reči da upotrebljavamo i da ih jednu drugoj suprotstavljamo?); da se odlučimo da li je neka stvar preparina ili živa, i tako dalje' (OM, 55).

Ostin nam ne govori mnogo o tome u čemu se, po njegovom mišljenju, u stvari sastoje 'postupci' ili 'priznati načini' pomoću kojih utvrđujemo da ne sanjamo. Izgleda da se zadovoljava idejom da moraju postojati takvi postupci, jer u protivnom ne bismo bili u stanju da upotrebljavamo i suprotstavljamo reči 'san' i 'java' na uobičajeni način. Ovaj specifičan stav čini mi se sumnjivim, ili bar takvim da ga je teško potvrditi, delimično zbog razloga koje ću kasnije razmotriti.⁸ Razlozi koje on navodi u svojim predavanjima su još manje uverljivi. U knjizi *Oseti i sensibilia* on osporava postavku jednog filozofa da ne postoji 'kvalitativna razlika' između normalnog doživljaja koji imamo na javi i doživljaja kad sanjamo. On, na osnovu sledećih razloga, tvrdi kako nije tačno da je doživljaj koji imam kada sam stvarno predstavljen Papi 'kvalitativno nerazdovojiv' od doživljaja koji imam kada sanjam da sam predstavljen Papi:

Napokon, imamo izraz 'izgledati kako u snu'; za neke doživljaje koje imamo na javi se kaže da imaju ovo svojstvo da izgledaju kao u snu, a neki umetnici i pisci ponekad pokušavaju da ga, sa skromnim uspehom, prenesu u svojim delima. Razume se, ako bi činjenica koja se ovde navodi stvarno *bila* činjenica, ovaj izraz bi bio potpuno besmislen jer bi se mogao na sve primeniti. Ukoliko snovi ne bi bili 'kvalitativno' različiti od doživljaja koje imamo na javi, onda bi *svaki* takav doživljaj bio kao san; svojstvo da nešto izgleda kao u snu ne bi bilo teško uhvatljivo, već bi ga bilo nemoguće izbeći.⁹

Neko ko bi verovao da je naša sposobnost u pojedinačnim slučajevima utvrdimo da ne sanjamo zajamčena samom smislenošću određenih izraza engleskog jezika, verovatno ne bi osećao veliku potrebu da pažljivo opiše odgovarajuće postupke ili da tačno objasni kako se oni primenjuju. On će već biti uveren da oni moraju biti delotvorni, te će nam se stoga činiti da se on, i bez detaljnog opisa tih 'postupka', neposredno sukobljava sa Dekartovim rasuđivanjem. Jer, na kraju svoje prve *Meditacije*, Dekart smatra da je nemoguće znati da ne sanjamo, te tako može izgledati kao da ceo spor između njega i Ostina počiva na održivosti ovog pozivanja na smislenost izraza 'izgledati kao u snu', ili na našu sposobnost da upotrebljavamo i suprotstavljamo reči 'san' i 'java' na uobičajeni način. No, ja mislim da Ostinovo stvarno suprotstavljanje skeptičkom zaključku treba tražiti na drugom mestu.

Dekartov zaključak počiva na generalnom zahtevu da moramo znati da ne sanjamo da bismo išta mogli znati o svetu koji nas okružuje. Ovaj zahtev čini neprikladnim bilo koje testove ili postupke za

⁷ Razloge koji Ostina navode da veruje u postojanje ove veze, verovatno treba tražiti u njegovom shvatanju onoga što on naziva 'normalnim jezičkim postupkom', a 'shematski ga prikazuje' na sledeći način: ako onaj skup obeležja koja su takva da nam se čini poželjnim da preispitamo naše ideje 'mi ćemo' povući razliku između 'Ovo izgleda kao C, ali je u stvari samo imitacija, itd' i 'Ovo je stvarno C (živo, pravo, itd.)' ... Ako je posebno distinktivno obeležje takvo da ne mora da se manifestuje ni pod kakvim jasno određenim okolnostima (posle primene nekog specifičnog testa, pošto je proteklo neko određeno vreme, itd.), onda nije reč o obeležju pogodnom da se na osnovu njega povuče razlika između 'stvarnog' i 'tobožnjeg', imaginarnog, itd. ' (OM, 57).

⁸ Vidi str. 32 i dalje.

⁹ *Sense and Sensebilia*, str. 48-49

određivanje toga da ne sanjamo; morali bismo znati da samo ne sanjamo da izvodimo testove, i da ne sanjamo da izvodimo bilo koje druge testove kojima bismo to oderdili, i tako dalje. Za Ostina upravo insistiranje na tom jakom generalnom uslovu za znanje predstavlja pravi izvor iskrivljavanja ili postavljanja nerazumnih zahteva. Ako se generalni uslov da bismo nešto znali o svetu koji nas okružuje ne sastoji u tome da moramo znati da ne sanjamo, ne samo da Dekart ne bi uspeo da dokaže da nikada ne možemo znati da ne sanjamo (i da ne mogu postojati 'postupci' one vrste koje Ostin misli), već on ne bi mogao ni da se upusti u dokazivanje da ništa ne možemo znati o svetu koji nas okružuje. Bez Dekartovog uslova za znanje, filozofski skepticizam o spoljnjem svetu bi bio potpuno razoružan. Ostin stvarno napada ono što predstavlja srž Dekartovog stanovišta. može li se pokazati da Dekart, insistirajući na svom jakom generalnom uslovu za znanje, o svetu, krši ili napušta naše uobičajene uslove ili merila za znanje?

Već sam rekao i letimično razmišljnje čini dovoljnim da nas uveri da Dekartov uslov nije ustvari uslov za znanje koji se postavlja u svakodnevnom ili naučnom životu. Razmišljajući neko vreme o filozofskom skepticizmu, često smo skloni da zaboravimo ili iskrivljeno prikazemo ono što odista činimo u svakodnevnom životu; ali ako insistiramo da se vratimo realističnom opisu našeg stvarnog ponašanja gotovo će se nesumnjivo pokazati da mi, u stvari, ne postavljamo onaj generalni uslov tvrđenja da nešto znamo.

Pretpostavite, na primer, da sam na koktelu koji sam priredio, skrenuo pažnju ljubiteljima ptica da se češljugar upravo pojavio u bašti. 'Stvarno? Kako znate?' pita me jedan od njih, a ja mu odgovaram da sam ga upravo video kako skače sa jedne na drugu nogu na onom velikom boru. 'Kako znate da ne sanjate?' pita me drugi tako da očigledno može biti samo reč o slabšem pokušaju da napravi šalu. Nema nikakvog razloga da ono što on kaže shvatimo ozbiljno, i niko od nas to ne bi učinio. Ne smatramo ga nečim što predstavlja pretnju mom znanju. Pretpostavite da učestvujem na takmičenju u prepoznavanju ptica. Pažljivo ispitujem uzorak koji mi je dat, zapažajući u kom pogledu se on razlikuje od ptica sličnih ali drugih vrsta, i saopštavam da znam da je reč o češljugaru. Da li je, u tom trenutku, jedan od sudija mogao da me upita kako znam da samo ne sanjam, kako bi potom odbacio moj odgovor, jer nisam u mogućnosti da se na zadovoljavajući način odbranim. To bi bilo potpuno neumesno i ne bih osećao nikakvu potrebu da odgovorim na pitanje kako bi se moje prvobitno tvrđenje održalo.

Ovo su trivijalni primeri, ali okolnost da je neprikladno istrajavati na Dekartovom zahtevu, ne proističe iz relativne beznačajnosti znanja o kojem je reč. Čak i kada se radi o nečemu od velike važnosti, kada se doslovno radi o pitanjima života ili smrti, kao što je to slučaj u sudnici, prosto nije tačno da dopuštamo da mogućnost da sanjamo uvek bude uzeta u obzir kao relevantna kada razmatramo tvrđenje da nešto znamo. Ako sam kao svedok izjavio da sam proveo dan sa okrivljenim; da sam posetio muzej i potom bio na večeri sa njim, te da smo se razišli oko ponoći, moje svedočanstvo pod normalnim okolnostima neće ni na koji način biti uzdrmano time što ne bih bio u stanju da pružim odgovor, ukoliko bi me tužilac tada pitao: 'Kako znate da niste sve to sanjali?'. Pitanje je neumesno; ono uopšte ne teži da podrije moje znanje. Ono predstavlja samo očajničku reakciju pritešnjenog zastupnika pravde koji nema ništa u rukama. Isto tako, nikada ne pokreće, a kamoli rešava. Očigledno je šta se želi dokazati, i nepotrebno je umnožavati primere. Čini se jasnim da prosto ne zahtevamo da

Dekartov uslov mora biti ispunjen, da bismo nešto znali u stvarnom životu. Kao što ni ne zahtevamo da neko mora biti izlečiti sve zamislive bolesti za manje od dva minuta da bismo ga smatrali lekarem.

Razume se, ponekad je relevantno pitati da li ili kao znamo da ne sanjamo. Kada ovo predstavlja relevantnu kritiku tvrđenja da nešto znamo, to što nismo uspeli da pružimo zadovoljavajući odgovor implicira će da ne znamo ono što tvrdimo da znamo. Ako rano ujutro, posle neprospavane noći, ležim bunovan u krevetu i čujem kako me neko doziva ispod prozora, ne moram biti siguran da se neko stvarno napolju nalazi ili samo sanjam da čujem nečije dozivanje. Ne znam da li se neko nalazi ili ne nalazi napolju. Ali iz činjenice da je ta mogućnost ponekad relevantna, ne sledi da u svakoj prilici moramo znati da ona nije ispunjena da bismo išta znali o svetu koji nas okružuje. Kada je budilnik zazvonio i kada sam posegao za njim i isključio ga, te ustao iz kreveta i otišao do prozora, i razmaknuvši zavese, spazio prijatelja koji me doziva i gestikuliše iz bašte, tada se ne postavlja pitanje da možda ne sanjam ili da treba da proverim da li sanjam, pre nego što mogu znati da je on stvarno tamo - mada mu mogu istinito reći da do pre nekoliko minuta nisam znao da je tamo, budući da nisam znao da li sanjam ili ne sanjam.

Kao što Ostin kaže za slučaj češljugaru:

Kada u običnom slučaju kažem da znam da je ovo češljugar, ne postavlja se pitanje da li znam da je reč o 'stvarnom' češljugaru: u tom slučaju preduzimaju se samo razumne predostrožnosti. Ali kada se u *naročitim* slučajevima to pitanje *postavi*, uveravam da je reč o stvarnom češljugaru na načine koji su suštinski slični onima kojima sam se uverio da je reč o češljugaru ... (OM, 56.)

To što postoje ovakvi načini da se uverimo da je reč o stvarnom češljugaru, zacemento nam ne jamči da uvek možemo da utvrdimo da je to slučaj, nit je to dokaz protiv 'čuda ili nebitnih događaja u prirodi' (OM, 56). Još uvek je nešto moglo naopako da krene; nešto potpuno ne očekivano se moglo dogoditi ptici, ali nas to samo po sebi ne sprečava da kažemo, ili nije predstavljalo prepreku da s pravom kažemo, da znamo da je reč o stvarnom češljugaru.

Određene vrste mogućnosti samo u *naročitim* okolnostima postaju relevantne za naša tvrđenja da nešto znamo. Ostin na to ukazuje kada razmatra naša tvrđenja da nešto znamo o mislima ili osećanjima druge osobe. Sve nedoumice koje se tiču obmanjivanja, ili toga da li je osoba dovoljno slična nama da bi osećala ono što bismo mi osećali, ili toga da se ona sasvim nehotečno ponaša onako kako se ponaša, isključivo se javljaju u 'naročitim slučajevima'. Isto tako, postoje (manje ili više) utvrđeni postupci za rešavanje ovakvih slučajeva kada se oni jave, ali ovim naročitim slučajevima u kojima se sumnje javljaju i zahtevaju rešenje, suprotstavljeni su normalni slučajevi kojih se držimo¹⁰, *osim* ako ne postoji neka posebna naznaka da se radi o obmani, itd, i to, štaviše, o obmani koja je razumljiva u datim okolnostima, tj, takva da ju je moguće razotkriti, jer je posebno naznačen neki motiv itd. Uopšte se ne predpostavlja da nikada ne mogu znati šta drugi ljudi osećaju, kao što se ni ne pretpostavlja da u pojedinačnim slučajevima, mogu, ni iz kakvog posebnog razloga ili ni na kakav poseban način, pogrešiti. (OM, 81.)

Kada Ostin ovde ističe da je potrebno da postoje posebni razlozi za sumnju kada se radi o

¹⁰ Ostinova napomena: 'Ne možete varati sve ljude sve vreme' je 'analitički stav'.

pitanjima o 'stvarnosti', to se razlikuje od njegovog ranijeg ukazivanja na okolnost da uvek mora postojati neka 'posebna osnova' za sumnju ili pitanje 'No da li je stvaran?'. Taj zahtev je bio izražen kao zahtev da kritičar ima 'neki razlog za pretpostavku' da nije reč o nečem stvarnom u smislu nekog specifičnog načina, ili ograničenog broja specifičnih načina, na koje se sugeriše da ovaj doživljaj ili stvar mogu biti 'patvoreni' (OM, 55). Dekart u svom rasuđivanju zadovoljava ovaj zahtev u obliku u kom je on postavljen: on specifikuje san kao način na koji doživljaj može biti 'patvoren'. Ali, ovom prilikom Ostin tvrdi da će čak i kada su specifikovani načini na koje doživljaj i stvar mogu biti 'patvoreni', sumnja ili pitanje 'No da li je stvaran?' biti relevantni za nače izvorno tvrđenje da nešto znamo, i da će na njih morati da se odgovori, samo ukoliko postoji neki poseban razlog za pretpostavku da bi specifikovana mogućnost mogla biti ostvarena. Ne radi se samo o tome da neko ko kritikuje naše tvrđenje da nešto znamo mora da specifikuje na koji način u datom slučaju ne posedujemo znanje; on isto tako mora imati neki razlog da misli ili pretpostavlja da mogući nedostatak koji ima u vidu može biti prisutan u tom slučaju. Ako takvog razloga nema - tj, u normalnom ili ne naročitom slučaju - ne dovodi se u pitanje, npr, znamo da je reč o stvarnom češljugaru. 'Razumne predostožnosti' koje se preduzimaju u običnom slučaju, samo su predostrožnosti protiv onih mogućnosti za koje postoji neki poseban razlog da mislimo da bi mogle biti ostvarene u tom slučaju. U pitanju je samo to da li su takve mogućnosti ostvarene ili ne ostvarene.

Potreba za posebnim razlogom za sumnju je takođe prisutna kada se pozivamo na autoritet ili kada se oslanjamo na svedočanstvo drugih osoba - bogatom izvoru saznanja koji filozofi nisu mnogo proučavali.

Naravno, mi smo razboriti: ne kažemo da znamo (iz druge ruke) ako postoji neki poseban razlog da sumnjamo u svedočanstvo; ali mora postojati *neki* razlog. Fundamentalno je za govor (kao i za druge stvari) da imamo prava da verujemo drugima osim ukoliko ne postoji neki konkretan razlog za nepoverenje (OM, 50.)

Isto važi za bilo koju drugu mogućnost pogreške ili zablude. Nema sumnje da su ljudska bića inherentno sklona da greše kada tvrde da nešto znaju - i to ne samo kada su u pitanju stvari koje znamo 'iz druge ruke' ili na osnovu svedočanstva. Ali, pitanje 'Kako znaš?' ne predstavlja uspešan izazov ukoliko samo počiva na toj opštoj ljudskoj pogrešivosti. Ovim se ne poriče da znanje isključuje pogrešku ili zabludu.

'Kad znaš, ne možeš grešiti' je savršeno razumljivo. Nije vam dopušteno da kažete 'Znam da je tako, ali možda grešim', kao što vam nije dopušteno da kažete 'Obećavam da ću to učiniti, ali možda neću ispuniti'. Ako ste svesni da možda grešite ne smete da kažete da znate ... No dakako, svest o tome da možda grešite nije samo svest o tome da ste ljudsko biće koje je sklono da greši; ovo znači da imate neki konkretan razlog za pretpostavku da u ovom slučaju možda grešite ... Razume se *uvek* je moguće ('ljudski moguće') da sam pogrešio ili da sam pogazio datu reč, ali me to samo po sebi ne sprečava da upotrebim izraze 'Znam' ili 'Obećavam' na uobičajeni način (OM, 66.).

Ne bi bilo lako na precizan način formulirati zahtev da moramo imati neki poseban razlog da mislimo da određena mogućnost može biti ostvarena pre nego što ukazivanje na tu mogućnost prihvatimo kao relevantnu kritiku tvrđenja da nešto znamo. Da li je dovoljno da samo postoji takav razlog ili neko mora stvarno imati taj razloga i pokrenuti pitanje o odgovarajućoj mogućnosti iz tog

razloga? Koliko konkretan ili specifičan, kao i koliko dobar, mora biti razlog da bismo mislili da u datom slučaju nešto ne nedostaje? Želim da ostavim po strani razmatranje svih ovakvih detaljnih pitanja, i da postavim pitanje o sukobu između bilo kog zahteva koji se kreće ovim opštim pravcem, i uslova na kojem Dekart insistira kada je reč o znanju o svetu koji nas okružuje. Stoga ću da prihvatim sve što Ostin kaže o onome što se stvarno zbiva kada obične ljude pitamo 'Kako znate?' kao i sve ostalo što bi se moglo otkriti o tome kako odgovaramo na pitanja ili navodne izazove drugih osoba kada je reč o našem znanju. Želim da se usredsredim na razmatranje sledećeg pitanja: da li nam ove činjenice o svakodnevnoj i naučnoj praksi pokazuju da Dekartovo rasuđivanje odstupa od naših svakodnevnih postupaka i merila za sticanje i procenjivanje znanje?

Zacelo nam izgleda sa Dekart ne može opravdano zahtevati da mogućnost da sanjamo mora biti isključena da bismo nešto znali o svetu koji nas okružuje, ukoliko je Ostin u pravu u pogledu toga kako pokretanje razmatranja takvih mogućnosti može ugroziti naše znanje u svakodnevnom životu. Ako mora postojati neki poseban povod za pretpostavku ili sumnju da sanjamo biti tačno samo to da moramo znati da ona nije ostvarena, kad kog postoji neki poseban razlog da mislimo da bi ona mogla biti ostvarena. To jest, ako postoji neki poseban ili konkretan razlog za verovanje da možda sanjamo, ne možemo nešto znati o svetu koji nas okružuje ukoliko ne znamo da ne sanjamo. Ovo je očigledno slabije od Dekartovog uopštenog zahteva da ne možemo ništa znati o svetu koji nas okružuje ukoliko ne znamo da ne sanjamo. Dekartovo rasuđivanje postavlja našem znanju o svetu uslov koji u svakom slučaju mora biti ispunjen, bez obzira na to da li postoji ili ne postoji neki poseban razlog za verovanje da možda sanjamo. Slabiji zahtev nam govori da taj uslov mora biti ispunjen samo u onim slučajevima kada je ispunjen i uslov posedovanja 'posebnog razloga', dok u ostalim slučajevima mogućnost da sanjamo nije čak ni relevantna za naše tvrdnje da nešto znamo o svetu koji nas okružuje.

Ova razlika se na drugi način može formulisati tako što će reći da slabiji zahtev dopušta mogućnost znanja o svetu na način na koji Dekartov to ne dopušta. Pokušao sam da pokažem u kom pogledu je Dekartov zahtev dovoljno jak da znanje o svetu koji nas okružuje učini nemogućim; on sprečava zadovoljenje upravo onog uslova koji sam postavlja kao nužan za znanje o svetu. U svetlu onoga što se slabijim zahtevom traži, *možemo* nešto znati o svetu koji nas okružuje ne znajući da ne sanjamo. Ukoliko nemamo nekog posebnog razloga da mislimo da možda sanjamo, ta tobožnja mogućnost se prosto uopšte ne razmatra, tako da mogućnost koju Dekart priziva ne bi u tim slučajevima predstavljala nikakvu prepreku da nešto znamo o svetu. Stoga se čini da skeptično rasuđivanje ne može biti uspešno ukoliko našem uobičajenom shvatanju znanja odgovara samo slabiji zahtev, a ne i Dekartov uslov za znanje.

Za samo Dekartovo rasuđivanje se ne može reći da isključivo ispunjava slabiji zahtev. On na uopšten način razmatra svoje znanje o svetu, razmatrajući pojedinačni slučaj u kojem tvrdi da zna da sedi pored kamina sa listom hartije u ruci. Taj pojedinačni slučaj izabran je tako da posluži kao reprezentativni slučaj za našem celokupnom znanju o svetu, samo ako predstavlja potpuno normalan slučaj, koji nema nikakva osobena obeležja. Da je Dekart imao neki poseban razlog da sumnja u svedočanstvo svojih čula u datom trenutku i na datom mestu - da je, na primer, bilo rano jutro, te da nije bio sasvim siguran je li ili nije potpuno budan - njegova presuda ne bi mogla da potkrepi onaj uopšten zaključak o našem celokupnom čulnom saznanju koji on na osnovu nje donosi. Radilo bi se samo o jednom posebnom, ne reprezentativnom slučaju u kojem, kao što se ispostavilo, on nije uspeo

da dođe do znanja. Ali, ako nema ničeg posebnog u tom slučaju; ako on nije imao nikakvog posebnog razloga da misli da možda sanja u datom trenutku i na datom mestu, njegov izazov u vidu pitanja 'Kako znam da ne sanjam?' ne bi imao nikakvu posebnu osnovu. On na tu mogućnost ukazuje nemajući neki poseban ili konkretan razlog da pretpostavi kako u datom slučaju možda sanja; stoga će izgledati da time mora krišiti uslov koji, po Ostinu, predstavlja uslov da nešto bude ozbiljan ili čak i relevantan izazov koji se, u svakodnevnom životu, upućuje tvrđenju da nešto znamo.

Uprkos tome što, na prvi pogled, postoji očigledan sukob između naše svakodnevne prakse i Dekartovog zahteva, želim da postavim pitanje da li su sve činjenice o tome šta u svakodnevnom životu govorimo, i kako odgovaramo na pitanja ili tobožnje izazove drugih osoba, dovoljne da pokažu da Dekart, u svom rasuđivanju, odstupa od naših svakodневnih merila i postupaka, kao i da menja ili iskrivljuje značenje reči 'znati' ili bilo kojih drugih reči koje upotrebljava. Mislim da pomenute činjenice ne bi imale ove antiskeptičke posledice ukoliko bi bilo ispravno određeno shvatanje svakodnevnoг života, a shodno tome i određeno shvatanje odnosa između filozofskog problema o postojanju spoljašnjeg sveta i onoga što se zbiva u svakodnevnom životu. Razmatrajući značaj tih činjenica ja ću, stoga iz različitog ugla razmatrati značaj samog filozofskog problema kao i ono što nam on može, ukoliko upošte išta može, otkriti o našem položaju i postupcima koje koristimo u svakodnevnom životu. Ukoliko je filozofsko skeptikovo shvatanje svakodnevnoг života prihvatljivo, sve što se dešava u svakodnevnom životu i nauci bilo bi saglasno sa doslovnim istinitošću zaključka da niko ništa ne zna o svetu koji nas okružuje.

Ukoliko našem uobičajenom shvatanju znanja odgovara samo Ostinov slabiji, a ne i Dekartov jači zahtev, njime ipak mora da se utvrdi nešto istinito o *znanju*. Pod ovom jasnom primedbom mislim na sledeće. Ako u svakodnevnom životu baratamo sa takvim shvatanjem znanja koje se javlja pre i nezavisno od svakog filozofiranja i ukoliko treba pokazati da ga je Dekart ili neki drugi filozof, tokom svog filozofiranja, promenio ili iskrivio, onda se mora pokazati da je on upravo to shvatanje iskrivio, te da to shvatanje predstavlja shvatanje o znanju. Ostinov slabiji zahtev će, na primer, postavljati uslov za znanje samo ako se njime implicira da u onim slučajevima u kojima nemamo nekog posebnog razloga da mislimo da možda sanjamo, a ispunili smo sve ostale uslove za znanje, znamo odista nešto o svetu koji nas okružuje, mada ne znamo da ne sanjamo. Podvlačim ovo, jer mislim da se strogo govoreći, ili imajući u vidu određeno shvatanje načeg jezičkog i drugog ponašanja u svakodnevnom životu, činjenicama koje navodi Ostin to stvarno ne implicira.

Ostin nas podseća na govorne činjenice; na činjenice o jezičkoj upotrebi. Opisujući šta se stvarno dešava kada obične ljude pitamo 'Kako znate?' on nam govori o tome šta će oni kazati, i koji uslovi moraju biti ispunjeni da bi oni to rekli, ili da bi ispravno govorili kada to kažu. U već navedenim pasusima on, na primer, kaže:

Ako ne postoji neki određeni nedostatak koji ste bar spremni da specifikujete kada se to od vas traži, onda je glupo (bezočno) i dalje samo *govoriti* 'To nije dovoljno'.

Kada u običnom slučaju kažem da znam da je ovo češljugar, ne postavlja se pitanje da li znam da je reč o 'stvarnom' češljugaru: ne *kažemo* da znamo... ako postoji neki poseban razlog za sumnju...

Ako ste svesni da možda grešite, ne smete da *kažete* da znate...

(uvek je moguće da sam pogrešio) ne sprečava me da *upotrebim* izraze 'Znam' i 'Obećavam' na uobičajeni način.

Podvukao sam ključne reči da bih pokazao da se u svakom od ovih slučajeva radi o tome kako se neki izrazi upotrebljavaju ili kako ih treba upotrebljavati. Na slične činjenice Ostin se poziva kada kaže:

često s pravom možemo da kažemo da *znamo* čak i u slučajevima kada se naknadno ispostavi da smo pogrešili. (OM, 66)

možemo potpuno opravdano da kažemo da znamo ili obećavamo uprkos činjenici da stvari 'mogu' nepovoljno da se razvijaju, a ako se to desi biće reč o nečemu što ima više ili manje ozbiljne posledice po nas. (OM, 69)

Rekao sam da želim da prihvatim sve činjenice koje Ostin ovde opisuje. Ali da bismo od takvih činjenica, koje se tiču upotrebe izraza 'Ja znam' ili 'On zna' ili 'Kako znate?' došli do zaključka o znanju, moramo bar znati *zašto* se ti izrazi upotrebljavaju u tim prilikama na uobičajeni način.

Može nam se činiti da u prilog Ostinovom zaključku idu i činjenice o tome kako reagujemo kada se, pod normalnim okolnostima, pokrene razmaranje pitanja o različitim mogućnostima. U ranijim primerima sam istakao da prosto zanemarujemo, možda s izvesnom nelagodnošću, pitanje gosta na koktelu o tome kako znam da nisam sanjao da se češljugar nalazi u bašti. Izazov koji nam je uputio sudija na takmičenju u prepoznavanju ptica nalazimo neshvatljivim i ne smatramo da on na bilo koji način utiče na istinitost ili opravdanost moje identifikacije. Smesta odbacujemo smešan izazov očajnog tužioca i nastavljamo sa suđenjem kao da ga nikad nije ni uputio. Ne očekujemo i bili bismo zapanjeni kada bismo otkrili da su testovi za eliminisanje mogućnosti sanjanja priloženi laboratorijskim izveštajima; oni ni koji način ne bi uticali na naše prihvatanje saopštenih rezultata. Kada se radi o nekoj ozbiljnoj stvari, obično smatramo da bi bilo glupo (neumesno) istrajavati na pitanju o tome kako znamo da ne sanjamo i uporno tvrditi da ne znamo ono što mislimo da znamo, dok god ne možemo pružiti zadovoljavajući odgovor na to pitanje. Sve ove činjenice čine nam se nepobitnim činjenicama svakodnevnog života.

Postavlja se pitanje da li su svi ovi vidovi jezičkog i drugog ponašanja uzrokovani, opravdani ili uopšte propsani našim svakodnevnim shvatanjem znanja. Da li to jeste ili nije slučaj, zavisi od toga zašto se tako ponašamo u svakodnevnom životu. možemo se složiti da bi u svakodnevnom i naučnom životu bilo čudno, glupo, neumesno, pa čak i neshvatljivo, pokretati razmatranje pitanja o mogućnosti da sanjamo da bi se kritikovala obična tvrđenja da nešto znamo. Ali o kojoj vrsti neumesnosti ili neprimerenosti se tačno radi? Gde treba tražiti njen izvor? Da li ona proističe iz samog našeg shvatanja znanja? Da li svako ko pod normalnim okolnostima pokreće razmatranje pitanja o mogućnosti da sanjamo, nužno krši ili odbacuje svakodnevno značenje reči 'znati'?

Ova pitanja se javljaju jer postoje dva očigledno različita pitanja koja se mogu postaviti o onome što neko kaže. Možemo pitati da li je ono što je rečeno istinito, ili možemo pitati da li je bilo prikladno ili razložno reći ga. Na ova dva pitanja ne daju se uvek isti odgovori; a svakako je moguće da oni budu različiti. Svi uslovi dovoljni za prikladan ili razložan iskaz mogu biti zadovoljeni, a da ono što je

rečeno ne bude doslovno istinito. Razlika se na još očigledniji način može povući u suprotnom pravcu; u ovom času postoji bezbroj istinitih stvari koje trenutno niko nije u stanju da razložno tvrdi ili da u njih veruje - a mnogi ljudi se marljivo bave pokušajima da otkriju neke od tih stvari. Ne želim da sugerišem da postoji ili da mora postojati neka vrsta sukoba ili suprotnosti, a kamoli nepremostivog jaza. Verujemo da se uslovi za razložan iskaz običajeno podudaraju sa uslovima istinitosti. Obično se pretpostavlja da je to što smo u dobrom položaju da uvrđimo u stvari istinito, kao i da je to što smo u dobrom položaju da poričemo u stvari lažno. Pokušavajući da ustanovimo da li je neka pojedinačna stvar istinita ili neistinita, nastojimo da se nađemo u najboljem mogućem položaju da je prihvatimo ili tvrdimo ili da je odbacimo i poričemo. Stvar je samo u tome da se može povući razlika između dva skupa uslova. Iz činjenice da u datom slučaju neko obazrivo, razložno i prikladno našto tvrdi, neposredno ne sledi da je ono što tvrdi istinito; kao što ni iz činjenice da neko sasvim neprikladno i bez dobrog razloga nešto tvrdi, ne sledi smesta da je ono što tvrdi lažno. Koliko god da ovo važi za neka druga tvrđenja ili osporavanja, toliko važi i za tvrđenja ili osporavanja koja se tiču posedovanja znanja.

Pretpostavite, na primer, da prisustvujem nekoj zabavi i da me domaćin pita da li znam hoće li moj prijatelj Džon, koji je prošle sedmice bio bolestan, doći na zabavu. Odgovaram mu da znam da će Džon doći; a kada me pita kako to znam, saopštavam mu da se on oporavio; da sam upravo razgovarao telefonom sa njim, i da mi je rekao da smesta kreće na zabavu kojoj prisustvuje neko s kom bi želeo da razgovara, te da nipošto ne bi želeo da je propusti. Pretpostavite, pored toga, da je Džon poznat po tome da je u načelu pouzdana i poverenja dostojna osoba, kao i po tome da je obazriv, trezven vozač - te da ne stananuje suviše daleko. Sve nam to pokazuje da moje tvrđenje da znam da će Džon doći na zabavu nije sporno. Teško da mogu postojati povoljnije osnove za tvrđenje znanja o nečemu u šta trenutno ne mogu neposredno osvedočiti. Sada, pak, pretpostavite da se iz nekog, meni nepoznatog razloga, Džon ipak nije pojavio na zabavi. To što sam rekao da će on doći, u stvari što sam rekao da znam da će doći, bilo je opravdano, razložno i prikladno reći u datim okolnostima, ali se ispostavilo da je neistinito. Najbolji mogući uslovi da nešto tvrdim ili da nešto znam, nisu se podudarali sa uslovima pod kojima je ono što sam rekao istinito.

Pretpostavite da mi se, kada sam pri kraju večeri napuštao zabavu, a Džon se još uvek nije bio pojavio, domaćin obratio i rekao: 'Treba bi da budete obazriviji u pogledu onoga što tvrdite da znate. Rekli ste da znate da će Džon doći, a njega nema. To uopšte niste znali!' Mislim da bismo takvu primedbu prosto smatrali neumesnom. Ona je apsurdna, neprikladna i potpuno neopravdana. Teško je naći prave reči kojima bi se opisao stepen njene neosetljivosti i socijalne ograničenosti. Njom se možda čak pokazuje nerazumevanje toga kako i zašto tvrdimo da nešto znamo suočavajući se sa preokretima koje donosi život. No ostavimo li po strani nerazumnu zloupotrebu navedene primedbe kao i neosetljivost koja se njome ispoljava, ne možemo reći da je ona potpuno netačna ili neosnovana. Domaćin je delom tvrdio sledeće: 'Rekli ste da znate da će Džon biti ovde, a njega nema. To uopšte niste znali.' A to je, u najmanju ruku, doslovno istinito, koliko god je s njegove strane moglo biti grubo ili neprikladno da to kaže. Rekao sam da zna, a nisam znao. Ono što je okrutni domaćin tvrdio predstavlja tačan opis mog položaja.

Jasno je da su domaćinove primedbe neumesne ili nerazumne, ukoliko su u vidu kritike upućene *meni* ili tome da sam *rekao* da znam da će Džon doći. Moj odgovor na pitanje da li znam hoće li Džon

prisustvovati zabavi je bio opravdan, razložen, prikladan i sasvim na mestu. On ne podleže onoj vrsti napada kojoj je domaćin pokušao da ga podvrgne. Ali, ovim apsurdnim napadima ne podleže moj čin kazivanja nečega, a možda i to da sam poverovao u nešto ili nešto prihvatio. Moje tvrđenje nije sporno, čak i kada ono što tvrdim nije (mada, razume se, to ne znamo) istinito. A domaćinova primedba o stanju mog znanja je istinita čak i ako je njeno iznošenje neumesno, nerazumno i neopravdano. Prema tome, čak i kad znamo da je određeni pokušaj kritike tvrđenja da nešto znamo neumesan ili nerazuman, ili da ne bi bio saslušan u svakodnevnom životu, ne možemo odatle neposredno izvesti zaključak da tvrđenje da nešto znamo ne pati od nedostatka iznesenih u kritici ili da osoba uprkos tome zna ono što tvrdi da zna. Da li to jeste ili nije slučaj, zavisiće od prirode i izvora neumesnosti ili neprikladnosti o kojima je reč. Neprikladno iznesen prigovor tvrđenju da nešto znamo ne mora biti neumesno kršenje uslova za znanje, već pre neumesno kršenje uslova za prikladno procenjivanje i prihvatanje *tvrđenja* da nešto znamo. Džonovo prisustvovanje zabavi je nephodan uslov za moje znanje da će on biti na zabavi, a pošto ga tamo nema, ja ne znam ono što sam rekao da znam; ali, to što ga tamo nema ne opravdava bilo koju i svaku kritiku onoga što sam rekao ili onoga u šta sam verovao. Moje tvrđenje i verovanje pod datim okolnostima nije bilo sporno. Ali ja ipak nisam znao ono što sam tvrdio da znam.

Pretpostavite da Džon u stvari nije došao na zabavu zbog toga što ga je, upravo kada je otvorio izlazna vrata, pogodio meteorit; i to jedini meteorit smrtonosne veličine za koji se zna da je za poslednje stoleće i pogodio Zemlju. Razume se, nije bilo nekog posebnog razloga - u stvari nikakavog razloga - da ja ili bilo ko drugi očekuje da se tako nešto desi. Svakako da nikada nisam pomislio na tako nešto (niti na to da se tako nešto neće desiti) kada sam rekao da znam da će Džon prisustvovati zabavi i slobodno se može reći da niko drugi ne zabavi i to nije učinio. Da su nam novosti o Džonovoj sudbini svima bile saopštene upravo u trenutku kada sam se spremao da napustim zabavu, domaćinov oprostajni udarac - kako sam ga ranije opisao - svakako bi bio još neumesniji i neprikladniji. Kada svi otkrijemo zašto Džon nikada nije stigao na zabavu i, shodno tome, zašto nisam mogao posedovati znanje, kao i kada vidimo koliko je čudan i potpuno nepredvidiv njegov nedolazak bio, još teže je razumeti šta je domaćin mogao misliti da čini govoreći mi: 'Rekli ste da znate da će Džon biti ovde, a njega nema. To uopšte niste znali!' Ali mislim da se ne može poreći da je jedna stvar koju je domaćin činio sastojala u tome da je govorio istinu.

To što u ovom slučaju, onako kako je on prvobitno opisan, ne posedujem znanje, posledica je neistinitost onoga što sam tvrdio da znam. Taj nužan uslov za znanje nije bio ispunjen i pored toga što u datom trenutku niko nije bio u položaju da zna da on nije ispunjen i što niko nije bio u položaju da na toj osnovi prikladno ili razložno kritikuje moje tvrđenje. Možda isto važi i ta druge nužne uslove za znanje.

Zamislite unekoliko različit sled događaja na zabavi od onoga koji je do sada opisan. Pretpostavite da je, odmah pošto sam posle razgovora sa Džonom spustio slušalicu i kazao da znam da će doći na zabavu, neotesani domaćin rekao: 'No da li stvarno znate da će on doći? Napokon, kako znate da ga prilikom dolaska neće stvarno pogoditi meteorit? Ne znate da će se to desiti.' Ovo bismo smatrali bar isto onoliko neumesnim koliko i njegov odgovor u drugoj priči, nakon što je istina o Džonu i meteoritu postala poznata. Ne samo da je ovaj 'izazov' onoliko nepravedan i neprikladan koliko i taj drugi odgovor, već je teško razumeti zašto na ovom mestu on uopšte pokreće takvo razmatranje i smatra da ovo predstavlja relevantnu kritiku. Okolnost da to čini normalno bi nam

sugerisala da on misli da je u poslednje vreme bilo puno meteorita koji su pali na zamlju u ovoj oblasti, od kojih su neki bili prilično veliki i kadri da nam naškode. Da je to slučaj, možda je trebalo da pomislim na njega i da ga razmotrim - ili ako to nisam znao, moje neznanje je moglo da ugrozi moje tvrđenje da znam da će Džon prisustvovati zabavi. Ali u odsustvu nekog takvog posebnog razloga, 'izazov' deluje upravo onoliko neumesno koliko je delovao i u prethodnoj priči.

Moje tvrđenje da znam da će Džon prisustvovati zabavi učinjeno je ne upravo najpovoljnijim osnovama koje možemo imati za tvrđenje da nešto znamo. To što nisam otklonio ili što čak nisam ni pomislio na mogućnost pada meteorita, ne govori ništa o meni ili mom tvrđenju onoga što sam rekao. No kada je jednom, koliko god neprikladno, pitanje postavljeno, može li se reći da znam da se ta mogućnost neće ostvariti? Čini mi se da ne može. Ne mislim da posle spuštanja slušalice mogu biti opisan kao neko ko zna da Džona neće pogoditi meteorit. Kao što se, naravno, ispostavilo, ja to nisam znao jer to nije bilo istinito - njega *je bio* udario meteorit. No čak i da su stvari drugačije odvijale - čak i da je Džon bio došao na zabavu - ne mislim da je bilo istinito da sam posle spuštanja slušalice znao da Džona neće udariti meteorit. Tako je ponovo deo onoga što domaćin kaže istinito. Tako nešto nisam znao. Ali sam ipak bio rekao da znam da će Džon prisustvovati zabavi.

Na ovom mestu želim da budem obazriv. Želim da istaknem kako ne tvrdim da u ovom drugom slučaju ne znam da će Džon prisustvovati zabavi zbog toga što, spuštajući, ne znam da ga prilikom dolaska neće oboriti meteorit. U ovom trenutku me ne zanima toliko pitanje šta predstavlja istinu o stanju mog znanja u da tom primeru, koliko pitanje o tome kako iznosimo i procenjujemo naša tvrđenja da nešto znamo i kako reagujemo na tvrđenja i pokušaje kritike koje iznose druge osobe. Slažemo se da je zamišljena domaćinova primedba neumesna i neopravdana; reč je o nečemu za šta on nema nikakvog posebnog razloga da ga iznese kao moguću primedbu onome što sam rekao. U ovom trenutku samo tvrdim da iz prihvaćene neumesnosti njegovog uvođenja meteoritske mogućnosti, neposredno ne sledi da moje otklanjanje te mogućnosti, uopšte *nije* uslov za moje znanje - da će Džon prisustvovati zabavi. A da je reč o nužnom uslovu za moje znanje nije, bar prema dosadašnjim razmatranjima, nesaglasno s činjenicom da su domaćinove primedbe neprikladne ili neumesne; baš kao što je Džonovo prisustvovanje zabavi nužan uslov za moje znanje da će on biti tamo, jer taj uslov u stvari nije bio ispunjen. Nužan uslov za znanje može ostati neispunjen i pored toga što bi bilo neumesno to tvrditi ili što bi bilo neprikladno na toj osnovi kritikovati moje tvrđenje da nešto znam. Neprikladnost ili neumesnost mogu proisticati iz nekog drugog izvora, a ne iz neistinitosti onoga što se tvrdi ili implicira o znanju.

Na ovom mestu samo ukazujem na jednu mogućnost - da bi određeni zaključak o tome kako posedujemo znanje *mogao* biti neistinit, čak i ako prihvatimo činjenice o tome da govorimo i kako reagujemo na govor drugih osoba - budući da mislim da filozofi, koji na Dekartov način istražuju znanje, tako da shvataju svakodnevni život i svakodnevni govor da mogu da stave prepreku između onih činjenica koje se tiču upotrebe reči i jednog takvog zaključka o znanju. Time ne tvrdim da njihovo shvatanje mora biti ispravno ili potpuno razumljivo, ali nas bar mora primorati da budemo obazriviji kada na osnovu razumnog, opravdanog ili čak i uzornog tvrđenja da u datom slučaju nešto znamo, direktno izvodimo zaključak da su u tom slučaju stvarno ispunjeni svi uslovi za znanje. Ako je moguće da uslovi dovoljni za prikladan ili razlozan iskaz budu zadovoljeni, iako bi potpuno opravdano mogao

Beri Straud

da tvrdi da nešto zna o svetu koji ga okružuje, a da ne bude isitinito da on to zna. a to se odnosi i na situaciju u kojoj neko tvrdi da nešto zna o svetu, ne zapitavši se pritom o određenoj mogućnosti ili čak i ne pomislivši na nju; jer ukoliko bi ta mogućnost bila ostvarena, to bi značilo da on ne zna ono što tvrdi da zna i on bi u toj situaciji mogao da ne poseduje znanje upravo zbog toga što nije otklonio tu mogućnost. Ako nije imao nekog posebnog razloga da razmotri tu mogućnost, on bi ipak mogao s punim opravdanjem da kaže da zna. Potpuno opravdano sam rekao da znam da će Džon prisustvovati zabavi, iako nisam mislio na mogućnost da ga meteorit može pogoditi; nije bilo nikakvog razloga da pomislim da se takav neobičan događaj može desiti.

Prema shvatanju znanja koje imam na umu, zahtev da moramo imati neki 'poseban razlog' da mislimo da izvesna mogućnost može biti ostvarena kako bi ona postala relevantna za poseban slučaj tvrđenja da nešto znamo, smatrao bi se zahtevom koji se tiče prikladnog ili razložnog tvrđenja da nešto znamo, ali ne nužno i zahtevom koji se tiče samog znanja. U odsustvu takvog 'posebnog razloga' neko bi možda mogao potpuno opravdano da kaže 'Znam da p', iako nije istinito da on zna da p. Do svog skeptičkog zaključka o našem znanju o svetu Dekart dolazi oslanjajući se na uslov koji smatram nužnim za istinitost iskaza 'Znam da p'. Da bi se pokazalo da naš svakodnevni pojam znanja upošte ne sadrži takav uslov, već samo slabiji zahtev koji nam, sve dotle dok god nemamo nekog posebnog razloga da mislimo kako možda sanjamo, dopušta da nešto možemo znati o svetu iako ne znamo da ne sanjamo, trebalo bi pokazati da će, kada takvog 'posebnog razloga' nema, iskaz 'Znam da p' ponekad biti istinit, a ne samo opravdano tvrđen.

Kako se može pokazati da se slabijim zahtevom, ili bilo kojim drugim opisom načina na koji stvarno govorimo i reagujemo na tvrđenja drugih osoba, odista postavlja uslov za znanje, a ne samo uslov za prikladno ili opravdano tvrđenje da nešto znamo. Dok god je bar razumno pretpostaviti da postoji logički jaz između ispunjenja uslova za prikladno izvođenje i procenjivanje tvrđenja da nešto znamo s jedne strane i ispunjenja uslova istinitosti tih tvrđenja s druge strane, svedočanstvo koje se oslanja na našu upotrebu reči ili na našu praksu, neće potvrditi zaključak o ispunjenju uslova za znanje. Stoga se, na osnovu ovakvog svedočanstva, skeptički orijentisani filozof može se optužiti za kršenje ili menjanje značenja, određeno shvatanje svakodnevnog govora, kao i određeno shvaćenog njihovog međusobnog odnosa može pokazati da su pogrešni, a možda čak i nerazumljivi. Odbaciti takvo shvatanje ne bi samo značilo odbaciti usamljene i idiosinkratične 're-defenicije' znanja, pa čak ni samo poricati početno zapanjujući zaključak da niko ne može ništa znati o svetu koji nas okružuje. Zbog toga smatram da otkrivanje izvora Dekartovog zaključka može da nam otkrije nešto duboko i značajno.

I Dekart i drugi filozofi koji su na sličan način ispitivali znanje i bili navedni na skeptičke zaključke, savršeno znaju da ona vrsta sumnji ili kritika koje oni pokreću u svojim filozofskim istraživanjima ne bi uvek bila prikladno pokrenuta u svakodnevnoj ili naučnoj aktivnosti. To samo po sebi ne pokazuje da oni zacemento menjaju ili pogrešno razumeju značenje 'znati' ili bilo koje druge reči. Pozivajući se na shvatanje koje sam upravo pomenuo, oni bi neprikladnosti pripisali nečemu što nije sam pojam znanja.

Dekart, na primer, podvlači da njegov postupak traganja za onim što je van svake moguće sumnje treba slediti samo u filozofskom istraživanju ljudskog znanja, a ne i u svakodnevnom životu.

... ovu sumnju treba da koristimo samo kada se bavimo razmatranjem istine. Jer, kada se

radi o tome kako da se rukovodimo u životu, često smo primorani da sledimo mišljnja koja su samo verovatna, budući da bi prilike za delanje u većini slučajeva bile propuštene pre nego što bismo se mogli osloboditi naših sumnji.¹¹

K. I. Luis, još jedan filozof čije se kartezijansko ispitivanje znanja odvija tako što se pokreće razmatranje mogućih sumnji u pogledu običnih tvrđenja da nešto znamo o svetu, piše:

U većini slučajeva ne bi bilo zdravorazumski poigravati se takvim sumnjama. Ali mi ne pokušavamo da odmerimo stepen teorijske sumnje koji zdrav razum u svojoj praktičnosti treba da uzme u obzir, već da dopremo do precizne analize znanja.¹²

Oba objašnjenja naglašavaju kontrast između praktičnog i teorijskog, odnosno između onoga što je prikladno ili potrebno za delanje i onoga što je prikladno ili potrebno za znanje istine. Merila ili postupci kojih se pridržavamo u svakodnevnom životu proističu iz neodložnosti delanja i opštih uslova pod kojima se akcije moraju izvesti. U slučaju delanja, za razliku od verovanja ili znanja, istina nije jedini značajan činilac. Akcije se izvode u različitim vremenima i pod različitim okolnostima, tako da ono što je sasvim razumno činiti - u nekoj drugoj situaciji nije. Šta jeste ili šta nije prikladno ili razumno činiti određeno je datom situacijom, našim trenutnim ciljevima ili interesima, našom procenom situacije i, kao što Dekart ističe, vremenom kojim raspoložemo pokašavajući da se odlučimo o apsolutno najboljem mastu za sedenje. Budući da je bolje sedeti negde u autobosu nego stajati, mada ne i tako dobro kao sedeti na najboljem mogućem mestu, najbolje što možemo preduzeti jeste da brzo sednemo. Uopšteno govoreći, naše akcije biće utoliko uspešnije i pružace nam više zadovoljstva ukoliko možemo duže, strožije i sa što više informacija da se na njih odlučujemo; ali u samoj je prirodi praktičnog života da taj proces često ne možemo dovoljno rastegnuti da bi nam pružio onu vrstu izvesnosti koju bismo inače hteli da posedujemo. Činimo najbolje što možemo pod datim okolnostima.

Ova opšta mesta nam pokazuju da ne postoji uopšteni odgovor na pitanje kolika treba da bude naša izvesnost pre nego što se upustimo u delanje ili koje mogućnosti neuspeha treba sa sigurnošću da otklonimo pre nego što nešto učinimo. To će se menjati od slučaja do slučaja i u svakom pojedinačnom slučaju zavisiće od toga koliko bi ozbiljan bio neuspeh akcije, koliko je važno da ona uspe u određenom vremenskom roku, kako ona u ovim i drugim pogledima prolazi u odmeravanju sa alternativnim akcijama koje umesto nje mogu biti izvedene i tako dalje. Koliko god da ovo važi za neke druge akcije, toliko važi i za čin tvrđenja nečega ili tvrđenja da nešto znate ili isključivanja određenih mogućnosti pre nego što tvrdite da nešto znate. Ne postoji uopšteni odgovor na pitanje koje mogućnosti treba da isključimo pre nego što smo nešto utvrdimo ili kažemo da znamo samo po sebi predstavlja nešto što činimo; a to da li ih je poželjno ili razumno preduzimati preko određene tačke mora biti samereno sa poželjnošću ili razumnošću činjenja svih onih drugih stvari koje su nesaglsne sa njima. Praktično je pitanje koliko vremena, snage i dovitljivosti treba da utrošimo na potvrđivanje i proveravanje naših verovanja, kako bismo s lakoćom utvrdili da bi, u datom slučaju, bilo glupo ili neumesno nastaviti sa pokušajem da se isključi određena mogućnost. To jest, da bi bilo glupo ili

¹¹ The Principles of Philosophy, u *The Philosophical Works of Descartes*, edited and translated by E. S. Haldane and G. R. T. Ross (2 vols, New York, 1995), vol I, str. 219-220.

¹² C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valution* (La Salle, Illinois, 1946), str. 180.

neumesno pod datim okolnostima delati na taj način.

Sumnje ili mogućnosti koje razmatraju filozofi koji se bavi istraživanjem ljudskog znanja, ne smatraju se relevantnim za praktična pitanja koji se tiču toga treba li tvrditi nešto ili reći da nešto da to znate ili pak staviti prigovor nečemu što je neko drugi rekao. One se smatraju relevantnim samo za pitanje da li neko nešto zna - da li je istinito da zna - a ne da li je prikladno ili razumno reći da nešto znamo. A ukoliko je, na primer, mogućnost da sanjamo takva da moramo znati da nije ostvarena da bismo nešto znali o svetu, onda to prosto nećemo znati ako nismo bili u stanju da je isključimo; mada bi moglo biti potpuno neprikladno ili neruzumno u pojedinim situacijama svakodnevnog života zahtevati da ta mogućnost bude isključena, pre nego što možemo da kažemo da nešto znamo.

Jedan način da izložim kako, po mom mišljenju, skeptički orijentisani filozof shvata svakodnevni život kako, po mom mišljenju, skeptički orijentisani filozof shvata svakodnevni život u odnosu na svoj epistemološki projekat, sastojao bi se u tome da se nešto podrobinije razmotri sledeća priča adaptirana prema Tompson Klarkovom primeru.¹³

Pretpostavite da u ratno doba ljude treba obučiti da identifikuju avione, te da oni pohađaju kratak, jednostavan kurs posvećen upoznavanju distinktivnih obeležja različitih aviona, kao i o tome kako da ih prepoznaju. Iz priručnika su, na primer, naučili da je avion tipa E ukoliko ima obeležja x, y i w, a da je tipa F ukoliko ima obeležja x, y i z. Potpuno obučeni i obazriv osmatrač neće, kada je na zadatku, reći da je avion F, dok ne otkrije sva tri obeležja x, y, z. Ako je u određenom trenutku samo otkrio x i y, a ne može da razazna druga obeležja aviona, on ne zna da li je reč o tipu F ili tipu E. Kada je utvrdio da takođe ima obeležje z, on može da saopšti da je avion na nebu tipa F. Čak bi mogao biti upitan kako zna da je reč o avionu tipa F i odgovoriti 'Zato što ima x, y, z'. Osmotrio je avion u vazduhu veoma pažljivo, doslovno je sledio uputstva obuke i u pravu je da avion ima obeležja x, y, z. Izgleda da nema sumnje da on zna da je reč o avionu tipa F.

Pretpostavite da, u stvari, postoje neki drugi avioni, recimo tipa G, koji takođe imaju obeležja aviona x, y, z. Polaznicima kursa oni nikada nisu pomenuti, jer bi to prepoznavanje aviona tipa F učinilo suviše teškim; gotovo je nemoguće sa zemlje razlikovati avion tipa F od aviona tipa G. Postupak pojednostavljivanja celog poduhvata time što se avion tipa G ne pominje u priručniku, mogao bi se opravdati činjenicom da ne postoji veliki broj takvih aviona ili time da je samo reč o izviđačkim avionima ili da oni na neki način nisu toliko direktno opasni kao avioni tipa F; te da zbog toga i nije toliko važno da li oni nadleću našu teritoriju.

Mislim da ćemo, kada dobijemo ovu dodatnu informaciju, smesta uvideti da čak i najobazriviji osmatrač aviona ne zna da je avion koji vidi tipa F i pored toga što zna da poseduje obeležja x, y, z. U svetlu svega onoga što on zna, mogao je biti tipa G. Kao što nije znao da je avion tipa F, kada je samo otkrio obeležja koja je sada otkrio takođe prisutna kod druge vrste aviona. Razume se, bilo bi besmisleno reći mu da ne zna; isti dobri razlozi da se avioni tipa G čak i ne spominju u priručniku i dalje bi važili. Govoreći da on ne zna da je avion tipa F, ne bismo kritikovali obavljanje njegovog zadatka; on je u potpunosti i svesno sledio uputstva koja je dobio prilikom obuke. I mi sami ne moramo uopšte mariti za to da li je avion na nebu tipa F ili G; upravo zbog toga što avioni tipa G ne zaslužuju

¹³ Thompson Clarke, 'The Legacy of Skepticism', *The Journal of Philosophy*, 1972, str. 759 i dalje.

da o njima brinemo, priručnik je bio ovako napisan. Ali mislim da se ipak mora priznati da osmatrač ne zna da je avion tipa F.

Govoreći da on ne zna da je avion tipa F, ne poričem da se može reći da on zna 'za sve praktična svrhe'. Da li je avion tipa F ili tipa G nije od velike važnosti, zbog toga se u obuci i moglo dopustiti zanemarivanje razlike između ovih aviona. Kada se sve uzme u obzir, najbolje je držati se stava da se ne povlači razlika između dve vrste aviona prilikom odlučivanja o tome šta se čini i kako da se reaguje na njihovo prisustvo. Shodno tome, ukoliko se posmatra u svetlu doprinosa ratnim aktivnostima, osmatračevo prepoznavanje ne podleže kritici. Čak bismo mogli da dođemo u iskušenje da kažemo sledeće: 'S obzirom na njegovu obuku, on zna da je avion tipa F' ili 'On zna da je prema njegovom priručniku avion tipa F'. Ali ako znamo činjenice o avionima tipa G, mislim da ne možemo prosto reći 'On zna da je avion tipa F'. Kada kažem da ne možemo reći da on zna da je avion tipa F, pod tim mislim da priznajemo da to ne bi bilo istinito. Priznajemo da ne zna da je avion tipa F, iako se apsolutno ništa ništa ne bi postiglo ukazivanjem, bilo njemu samom bilo nekome drugome, na njegovo neznanje. Za sve praktične svrhe, možemo prihvatiti njegov iskaz da on zna da je avion tipa F. Možda bi se moglo reći da on zna-za-sve-praktične-svrhe. Napokon, u ratu - pa čak i u mirnodopskom svakodnevnom životu - postoje mnogo važnije stvari od znanja.

Mislim da skeptički orijentisani filozof vidi naš poožaj u svakodnevnom životu kao analogan onome u kojem se nalaze osmatrači aviona. Mogu postojati veoma dobri razlozi zašto obično ne otklanjamo ili čak i ne razmatramo bezbrojne mogućnosti za koje ipak, strogo govoreći, moramo znati da nisu ostvarene da bismo znali ono što tvrdimo da znamo. Filozofsko istraživanje našeg znanja zanima se za to da li je i na koji način tačno da posedujemo znanje; da li su i kako zadovoljeni nužni i dovoljni uslovi da bismo nešto znali o svetu. Dekartov argument je zavisio od pretpostavke da je uslov za naše znanje o bilo kojoj pojedinačnoj stvari o svetu koji nas okružuje taj da znamo da ne sanjamo; i prema tom shvatanju, prihvaćena činjenica da u svakodnevnom životu ne zahtevamo da ta mogućnost bude otklonjena, ne pokazuje da je moramo otkloniti da bismo nešto znali o svetu. Od dobro obučenog osmatrača se ne zahteva da isključi mogućnost da je avion koji vidi sa obeležjima x, y, z avion tipa G; ni njegovi učitelji niti njegove kolege to ne zahtevaju. Ali mi uviđamo da je uslov da bi se na osnovu obeležja x, y, z znalo da je avion tipa F, ipak to da se zna da nije G. Činjenice o načinu na koji govorimo i postupcima koje sledimo u svakodnevnom životu ne pokazuju da je skeptički orijentisani filozof pogrešno razumeo ili iskrivio prirodu znanja, ukoliko je ovo shvatanje svakodnevne prakse i postupaka ispravno.

Ovo je važno istaći. Mnogi ljudi su očigledno skloni da misle kako filozof naprosto *mora* postavljati nova ili viša merila za znanje ili menjati značenje reči 'znati' ili neke druge reči, ukoliko smatra da određeni uslov mora biti zadovoljen da bismo nešto mogli znati, a mi u svakodnevnom životu ne zahtevamo da taj uslov mora biti ispunjen. Ali to ne mora biti slučaj, ukoliko je naš položaj u svakodnevnom životu sličan položaju osmatrača aviona. Kada, kao osobe kojima su poznate činjenice o avionima tipa G, kažemo da obazrivi osmatrač stvarno ne zna da je avion koji vidi tipa F, ne mislim da mu namećemo ili da pronalazimo za sebe neko novo i nerazumno strogo shvatanje znanja. Ako bismo samom osmatraču objasnili situaciju (što svakako ne bi pomoglo ratnim aktivnostima) i on bi se složio da nije znao da li je na avion tipa F ili tipa G. Baš kao što je ranije priznao da samo prisustvo

Beri Straud

obeležja x i y nije dovoljno da razreši pitanje da li je avion tipa F, tako bi sada uvideo, raspolažući novim podatkom, da čak ni prisustvo x , y i z nije za to dovoljno. Uvideo bi da mora da preduzme nešto više da bi mogao znati da je reč o avionu tipa F. Činjenica da običan posmatrač aviona ne može da ništa više da preduzme - da je gotovo ne moguće sa zemlje razlikovati avion tipa F od avion tipa G - ne bi promenila taj sud. Shvatio bi da sa sredstvima koja su mu trenutno dostupna jednostavno ne može da zna da li je avion na nebu jeste ili nije tipa F. Ali, dolazeći do tog zaključka, on ne bi promenio svoje prvobitno shvatanje znanja. On je u tom smislu razumeo reč 'znati' i promenio je to shvatanje znanja potpuno razložno i opravdano u pojedinačnim slučajevima, ali, (kao što smo mi sve vreme znali, a on je tek sada uvideo) on ni u jednom od tih slučajeva nikada nije znao da je avion na nebu tipa F.

Mislim da filozof koji se bavi istraživanjem ljudskog znanja na ovaj način gleda na odnos između svog zaključka o znanju i toga kako u svakodnevnom životu govorimo o znanju. Obično ne zahtevamo da mogućnost da sanjamo bude isključena, ukoliko nemamo nekog posebnog razloga da mislimo da ona može biti ostvarena; filozof zahteva da uvek moramo znati da ona nije ostvarena kako bismo išta mogli znati o svetu koji nas okružuje. Ali, po njegovom tumačenju svakodnevnog života, tu razliku ne treba objasniti time da on zastupa ili pronalazi takvu koncepciju znanja koja je stroža ili zahtevnija od one koju dele naučnik, pravnik ili običan čovak. On tvrdi da u stvari sa svima nama deli jedno isto shvatanje znanja - upravo ono shvatanje koje je delotvorno u svakodnevnom i naučnom životu.

Da bi pokazao da ne vodi novo ili neobično shvatanje znanja u svoje istraživanje, skeptički orijentisan filozof se po mom mišljenju može pozvati na okolnost da se, kada nam se predoče razlozi, svi spremno slažemo da bi Dekart trebalo da zna da ne sanja, da bi mogao znati da sedi pored kamina sa listom hartije u svojoj ruci Snaga koju osećamo u skeptičkom argumentu kada se po prvi put s njim susretnemo, sama je po sebi dokaz da je shvatanje znanja koje se koristi u argumentu ono isto shvatanje kojim smo sve vreme baratali. Ako se bar napola uverimo da Dekart stvarno mora otkloniti mogućnost da sanja, mislim da nećemo smatrati da je znanje od kojeg se to iziskuje, različito od vrste znanja za koje smatramo da mu težimo i da ga posedujemo u svakodnevnom životu. Zbog toga se može činiti da skeptički argument ugrožava naše svakodnevno znanje. U prvi mah smo spremni da na njega reagujemo onako kako bi obazrivi osmatrač aviona reagovao na novosti o avionima tipa G. Uviđamo da, strogo govoreći, moramo biti u stanju da otklonimo mogućnost da sanjamo da bismo išta mogli znati o svetu koji nas okružuje.

Razume se, u nama postoji i jaka sklonost da odbacimo skeptičko rasuđivanje, jer se njime od nas zahteva nešto što radikalno odstupa od onoga što zahtevamo od sebe i od drugih u svakodnevnom životu. Skeptički filozof ima objašnjenje za tu razliku. Postoji jedinstveno shvatanje znanja koje je prisutno kako u svakodnevnom životu tako i u filozofskom istraživanju ljudskog znanja; ali, njime u svakodnevnom životu služe naša tvrđenja i naša polaganja prava da nešto znamo, objašnjavaju nam zašto se po pravilu zadovoljavamo sa slabijim uslovima od onih uslova koje bismo, distancirajući se od tih ciljeva, mogli prihvatiti kao kao potpune uslove za znanje. S nepristrasne tačke gledišta - kada se samo postavlja pitanje o tome da li nešto znamo - naši interesi i naša tvrđenja u svakodnevnom životu pokazuju se kao ineteresi i tvrđenja koji se kreću unutar određenih granica. Određene mogućnosti se čak i ne razmatraju, a kamoli otklanjaju; određene pretpostavke se bespogovorno prihvataju i zbog toga ne ispituju, a naša tvrđenja iznosimo i shvatamo tako kao da su ona ograničena na posebna pitanja koja

su se eksplicitno postavila. U sklopu ratnih aktivnosti niko nema razloga da dovede u pitanje obazrivog posmatrača da on ne zna da je avion koji vidi tipa F. Unutar ograničenog raspona mogućnosti koje je obučen da razmatra, on je izabrao onu koja je ispravna. Ali mi, s naše nepristrasne tačke gledišta, možemo da vidimo da je njegovo 'znanje' svedeno ili ograničeno na taj raspon. On je s punom kompetentnošću činio ono što mu je naloženo, ali on u stvari ne zna da je avion na nebu tipa F.

Rekao sam da bismo mi, kao osobe kojima su poznate činjenice o avionima tipa G i koje se, stoga, nalaze van okvira unutar kojeg se kreće osmatrač aviona, rekli da on ne zna da je avion tipa F. Našu presudu o tome da on ne poseduje znanje ne donosimo na osnovu istih razloga koje bi osobe, koje se kreću unutar tog okvira, mogle imati da kažu istu stvar. Za osobe koje se kreću unutar osmatračevog okvira, postoji kontrast između slučajeva koje opisuju kao slučajevne znanja, i onih koje opisuju kao slučajevne neznanja. Kada se avion pojavi na nebu osmatrač bi, npr., mogao da kaže: 'Još uvek ne znam o kojoj vrsti aviona se radi. Ima obeležje x i y, ali to je sve što mogu da vidim, tako da ne znam da li jeste ili nije F. Mogao bi biti E'. Lica koja na komandnom mestu iščekuju njegov izveštaj kako bi na osnovu njega delovala, moraće da kažu da on još uvek ne zna da li je reč o avionu tipa F. Pošto bolje pogleda i zapazi da avion ima i obeležje z, on više neće sumnjati. 'Reč je o F,' kaže on, 'Znam da je tako. Takođe poseduje obeležje z i to isključuje mogućnost da je E'. sada može izvestiti komandno mesto da zna da je reč o avionu tipa F, tako da odgovarajuća akcija može biti preduzeta. Očigledno je da postoji stvarna razlika između prvobitnog i potonjeg stanja stvari.

Sličan kontrast postoji između izveštaja obazrivog posmatrača i izveštaja manje savesnog osmatrača koji zapaža obeležja x i y i prosto nagađa da je verovatno prisutno i obeležje z ili zaključuje, bez daljeg razmišljanja, na osnovu prisustva x i y, da je avion tipa F. I njegove kolege i njegovi nadređeni rekli bi da obazrivi osmatrač zna, a da neobazrivi osmatrač to nije znao kada je samo otkrio x i y, ali ćemo se isto tako složiti da neobazrivi osmatrač ne zna ono što tvrdi da zna, a da obazrivi osmatrač ne zna da je avion tipa F, čak i kada je otkrio obeležje z. 'On zna da je reč o avionu tipa F' je uvek lažno u svetlu činjenica o avionima tipa G i načina na koji osmatrači jedino mogu otkriti stvari o avionima na nebu.¹⁴

Prema ovom shvatanju, moguće je da jedan potpuno smisaon izraz bude prikladno i opravdano primenjen u određenim situacijama, i da njegova negacija bude podjednako prikladno i opravdano primenjena u nekim drugim situacijama, iako ono što je rečeno u svakoj od ovih ispravnih primena nikada nije istinito. Kada osobe, koje se kreću unutar nekog ograničenog okvira, u nekoj situaciji kažu 'On ne zna da je reč o F' zadovoljeni. Za sam čin tvrđenja nečega je važno da li je reč o jednoj ili drugoj vrsti situacije. Kada, kao osobe koje se nalaze izvan ograničenog praktičnog okvira, kažemo da čak i obazrivi osmatrač ne zna da je avion tipa F, naprosto nemamo u vidu isti kontrast. Kada poričemo posedovanje znanja, ne povlačimo razliku između osmatračevog tvrđenja da zna da je reč o F i onih slučajeva u kojima su zadovoljeni uslovi normalno prikladni za tvrđenje iskaza 'On zna da je reč o F'. Znamo da se radi o slučaju upravo takve vrste; znamo da opravdano govori ono što kaže. Naše osnove

¹⁴ Razume se, imaćemo utisak da je primer nerealistički ograničen. Neko bi verovatno mogao utvrditi da je avion tipa F ako bi leteo pored njga i pročitao naziv na njegovom boku; ili tako što bi ga obori i, rastavivši ga, proverio njegov serijski broj na fabričkoj deklaraciji. Nije nemoguće na taj način znati da je dati avion tipa F. Ali osmatrači koji su ograničeni da sa udaljenosti gledaju šta se zbiva na nebu, ne mogu nikada ni za jedan avion znati da je tipa F. Stvar je u tome da ovo ograničenje ne mora ni na koji način uticati na značenje onoga što kažu ili na njihove razloge da to kažu.

za poricanje znanja su različite. Mi pravimo razliku između njegovog položaja i položaja u kojem su zadovoljeni uslovi za znanje - zadovoljeni uslovi za istinitost iskaza 'On zna da je reč o F'. Ali činjenica da se naši razlozi za ono što je tvrdio razlikuju od razloga koji su dostupni govornim licima koja se nalaze unutar ograničenog polja delovanja, ne pokazuje da je pojam znanja koji mi koristimo različit od njihovog pojma znanja. Kada, u svom (opravdanom) neznanju, misle da su u slučaju obazrivog osmatrača u stvari zadovoljeni svi uslovi za unanje, oni pod iskazom 'On zna da je reč o F'. Svako ko se kreće unutar tog praktičnog okavira, biće svestan te razlike između znanja i neznanja.

Mislim da bi skeptički orijentisani filozof na ovaj način odgovorio na svaki argument koji bi, polazeći od premise da se svaki od izraza, u paru izraza S i ne-S smisleno primenjuje u različitim situacijama, došao da zaključka da i S i ne-S moraju biti ponekad biti istinito primenjeni na takve situacije. Ovaj 'argument koji se poziva na paradigmatični slučaj primene' bio je kratko vreme u modi na vrhuncu lingvističke filozofije tokom pedesetih godina. Izgleda da se na neki argument te vrste oslanja Ostinovo retoričko pitanje: 'Kako bismo umeli da upotrebljavamo i suprotstavljamo reči 'java' i 'san' na uobičajeni način, ako ne bi postojali prihvaćeni postupci pomoću kojih možemo, u pojedinim situacijama, ustanoviti da ne sanjamo?'. No, argument nije održiv, jer ne uzima u obzir činjenice o tome kako i zašto izraze koje upotrebljavamo primenjujemo na različite vrste situacija. Mogu postojati stvarne i lako prepoznatljive razlike između dve vrste situacija; i neki izraz ili njegovu negaciju, možemo primeniti na neku situaciju upravo na osnovu takvih prepoznatljivih obeležja. Međutim, ako nam neke široko rasprostranjene, ali ne ispitane pretpostavke omogućuju ili nas upućuju da tako postupamo; ili, ako deluju određena ograničenja koja svode naše zanimanje samo na povlačenje pojedinačne razlike između dve vrste situacija, onda ne sledi da je razlika koju povlačimo, u stvari razlika između istinite i neistinite primena izraza S na datu situaciju, mada ćemo obeležiti stvarnu razliku između situacije na koju primenjujemo S i one na koju primenjujemo ne-S. Iskaz 'On zna da je reč o F' bio je prikladno primenjen na osmatrača aviona u situacijama koje su se jasno razlikovale od onih u kojima je ispravno bio primenjen iskaz 'On ne zna da je reč o F'. Ali razlika koja je, unutar tog okvira, bila povučena između te dve vrste situacija, nije bila razlika između znanja i neznanja. Čak je i u prvoj vrsti situacija bilo lažno ono što je obazrivi osmatrač rekao. 'On zna da je reč o F' nije nikada istinito pod opisanim uslovima.

Ukoliko bi se, uopštenije gledano, sticanje i procenjivanje znanja u svakodnevnom životu odvijali pod sličnim skupom praktičnih stega ili ograničenja, čini se kao da bi bilo moguće da ništa ne znamo o svetu koji nas okružuje, uprkos tome što dosledno sledimo uobičajene postupke i što naša tvrđenja da posedujemo znanje često nisu podložna kritici. Bar se sledeće može reći, nijedan oprečan, antiskeptički zaključak ne može se izvesti samo iz činjenice da izraze 'Ja znam... ', 'On zna... ' itd, upotrebljavamo na uobičajeni način. Skeptički zaključak bi se tada mogao čvrsto braniti od svakog prigovora koji ima za cilj da pokaže da im tim zaključkom iskrivljuju značenja samih reči kojima je formulisan, budući da se on kosi sa očiglednim činjenicama o tome kako se te reči uobičajeno upotrebljavaju. Svedočanstvo o upotrebi tih reči ne bi išlo u prilog takvom zaključku o njihovom značenju, prema onom shvatanju odnosa između značenja i upotrebe neke reči koje sam ja pokušao da razotkrijem.¹⁵

¹⁵ Piter Anger s pravom podvlači značaj ove razlike u svojoj odbrani skepticizma. On izdvaja klasu termina koje naziva

Branio sam septički zaključak od određene vrste napada da bih došao u položaj da otkrijem kako skeptički orijentisani filozof shvata svakodnevni život i svakodnevna tvrđenja koja na njemu počivaju. Na ta tvrđenja on gleda kao na tvrdnja koja su u izvesnom pogledu ograničena u odnosu na uslove koje, s nepristrasne tačke gledišta, svi prihvatamo kao potpune uslove za istinitost tih tvrđenja. Stoga se sada postavlja pitanje da li je to shvatanje ispravno ili, štaviše, uopšte razumljivo. Po mom mišljenju, kada počnemo da uviđamo na koji način bi ono opravдалo skepticizam, osećaćemo da ono ne može biti ispravno. Uočavamo da to shvatanje mora na neki način biti odbačeno, ukoliko želimo da pokažemo kako i zašto nije uvek potrebno otkloniti mogućnost da sanjamo da bismo nešto znali o svetu koji nas okružuje. Tako bismo počeli da objašnjavamo ono što, po mom osećanju, predstavlja dubinu i značaj skeptičkog rasuđivanja. Razumevanje tog rasuđivanja se možda ne bi samo svodilo na odlučivanje o tome da li neko nešto zna u nekom pojedinačnom slučaju, pa čak ni o tome da li iko išta zna o svetu koji nas okružuje. U pitanju bi bio celokupan način na koji mislimo o sebi i o našim postupcima u svakodnevnom životu, a možda čak i sama mogućnost da na neki nepristrasan način sebe same razumemo. Prema ovom shvatanju epistemologije, ne radi se samo o pitanju šta je znanje, odnosno o pitanju da li i kako nešto znamo.

Čini mi se da ona ideja o tome šta smo mi i kakav je naš odnos prema svetu, na kojoj počiva skeptičko rasuđivanje, ima iskonsku snagu i da nije lako napustiti. Dok god bude predstavljala iole prihvatljiv način razmišljanja, imaćemo utisak da se skeptički zaključak može odbraniti od napada. Nastojeći da izrazimo tu ideju, prirodno ćemo se osloniti na nešto što nam se čini da su samo puka opšta mesta. Ako je to slučaj, neće biti lako izbeći skepticizam tako što će se odbaciti staro shvatanje, budući da bi to podrazumevalo poricanje očiglednih istina.

Ukoliko želimo da na najjednostavniji način izložimo ideju koja leži u pozadini našeg zanimanja za znanje, reći ćemo da svet oko nas, za koji tvrdimo da ga znamo ili u to verujemo. Reč je o objektivnom svetu. Razume se, dobar deo sveta za koji tvrdimo da ga znamo postojao je, u stvari, mnogo pre nego što smo se mi pojavili, a deo tog sveta će postojati i posle našeg nestanka. U mnogim slučajevima ono što verujemo ili što mislimo da znamo o svetu ne mora biti, da bi bilo istinito, predmet

'apsolutnim terminima' (termini kao što su 'biti ravan' i 'biti prazan'), za koje je karakteristično da se u mnogim slučajevima prikladno upotrebljavaju, mada nikada nisu doslovno istiniti ni za jednu stvar na koju se primenjuju. Pokazuje se da to nije prepreka da takve termine upotrebljavamo na uobičajeni način. Prema Angeru, isto se može reći i za termin 'izvesnost', a pošto znanje implicira izvesnost, takođe i za termin 'znati'. Naša upotreba takvih termina je stoga saglasna sa doslovnim istinitošću skepticizma. Slažem se da Angerovo shvatanje odnosa između značenja i upotrebe neke reči može poslužiti za odbranu skepticizma od optužbe da se on kosi sa činjenicama o upotrebi reči. Ne smatram da Anger može 'dokazati' skepticizam samo na osnovu svoje teorije o 'apsolutnim terminima'. Mislim da njegov argument, koji ima za cilj da pokaže da niko nikada ne poseduje nedogmatska izvesnost o bilo čemu u svetu (te da stoga ništa o njemu ne može znati), u suštinskom smislu koristi koak koji po svojoj snazi jednak Dekartovom zahtevu da moramo znati da ne sanjamo da bismo išta znali o svetu koji nas okružuje. Bez tog zahteva, 'apsolutnost' termina 'izvesnost' i 'znati' ne vodi skeptičkim zaključcima. A pokušao sam da pokažem da s tim zahtevom raspoložemo svime što nam je potrebno da bismo izveli skeptički zaključak, tako da nam učenje o 'apsolutnim terminima' nije potrebno. Za unekoliko potpuniju verziju ove procene i kritike, vidi moj prikaz knjige P. Unger, *Ignorance: a Case for Scepticism* (Oxford, 1975) u *The Journal of Philosophy*, 1977. Traganje za tačnim izvorom jezičke neobičnosti ili neprikladnosti, kao i razlikovanje između značenja i upotrebe neke reči, na koje se Anger i ja oslanjamo, čini osnovu fundamentalne kritike lingvističke filozofije i generalne teorije jezika i komunikacije u značajnom delu H. P. Grajsa, kojem mnogo dugujem za moja razmišljanja o ovim i drugim temama. Vidi H. P. Grice, 'The Causal Theory of Perception', *The Aristotelian Society: Supplementary Volume XXXV*, 1961; 'Logic and Conversation' u D. Davidson and G. Herman(eds.), *The Logic of Grammar* (Belmont, California, 1975); i još neobjavljena Vilijem Džems predavanja održana na Harvardskom univerzitetu 1967. godine.

Beri Straud

bilo ičijeg znanja ili verovanja. Ako, na primer, verujem da u Africi postoji planina koja je preko 5000 metara visoka, istinitost ili lažnost ovoga u šta verujem isključivo će zavisiti od veličina planina u Africi. Da li iko nešto zna ili nešto veruje ili ima razloga da išta nagađa o ovim planinama, ne čini deo onoga što verujem kada verujem da postoji planina koja je preko 5000 metara visoka. Ako ne znam šta da verujem i pitam se ili sam radoznao u pogledu toga da li u Africi uopšte ima planina viših od 5000 metara, za moje pitanje postoji odgovor koji je potpuno nezavisan od toga da li iko bilo šta ili bilo šta veruje ili je u položaju da bilo šta tvrdi. Odgovor je potpuno nezavisan od toga da li bilo koje ljudsko ili neko drugo živo stvorenje postojalo. Ono što pitam ili on što ću verovati tiče se samo nadmorske visine određenih planina.

Razume se, ne bi verovao, niti čak razumeo, ono u šta sada verujem, da ljudi nisu postojali i da nisu došli do toga da nešto tvrde i da nešto znaju. Ali ono u šta verujem ili što razumem - naime, da u Africi postoji planina koja je preko 5000. metara visoka - ne zahteva bilo šta te vrste, da bi bilo istinito. Nijedan stav o tome *šta* je tačno mislio, te shodno tome nikakvo objašnjenje značenja iskaza 'u Africi postoji planina koja je preko 5000. metara visoka' neće uključivati bilo šta o ljudskim bićima ili ljudskom znanju ili ljudskoj misli. A posebno neće uključivati nešto o tome da li znamo ili možemo znati da je ta rečenica istinita, niti išta o tome može ili se ona u određenim okolnostima tvrdi. Time bi se uvelo ne bitno pozivanje na ljudska bića ili ljudsko znanje u iskaz koji se isključivo tiče ne-ljudskog sveta.

Pokušavam da izrazim jednu misao o nezavisnosti sveta; jedno shvatanje ideje da svet postoji sasvim nezavisno od ljudskog znanja ili verovanja, a reč je o ideji koju, po mom mišljenju svi razumemo. U njoj je sadržana zamisao o objektivnom postojanju o tome da stvari postoje na određeni način bez obzira na to da li na bilo koga deluju da li je bilo ko zainteresovan za njih, da li išta zna ili ne zna o njima, da li išta veruje ili ne veruje o njima. Čini se da u samoj ovoj zamisli nema ničeg čime bi se impliciralo da je znanje ili razložno verovanje o objektivnom svetu nemoguće ili čime bi se impliciralo da ono što možemo otkriti ili znati o stvarima jeste ili uvek mora biti, unekoliko različito od tako shvaćenog objektivnog sveta. Naprotiv. Tragajući za znanjem, pokušavamo da otkrijemo istinu, da ustanovimo kakav je svet u ovom ili onom pogledu. Je li osumnjičeni te noći bio u Klivlendu? Pospešuje li boravak u suvim prostorijama prehladu? Postoji li u Africi planina viša od 5000 metara? U svakom od ovih slučajeva, želimo da otkrijemo istinu, da otkrijemo kako stvari objektivno stoje. Ono čemu težimo i što možda tvrdimo da znamo jeste objektivna istina ili neistina o iskazu kakav je na primer 'U Africi postoji jedna planina koja je preko 5000 metara visoka.' Ono čemu težimo i što možda tvrdimo da znamo jeste nešto što važi sasvim nezavisno od toga da li ga znamo ili da li smo u položaju da ga razložno tvrdimo. U tome se sastoji samo ideja objektivnosti.

Mnoge stvari o kojima se pitamo ili u koje verujemo ili koje želimo da znamo tiču se ljudskog znanja, verovanja ili rasuđivanja. Pitamo se da li iko zna ili ima dobre razloge da veruje kako boravak u suvim prostorija pospešuje prehladu; a ako dobijemo potvrđan odgovor pitaćemo se kako to zna ili koje razloge ima za to verovanje. Verujemo da se danas mnogo više zna o svojstvu materije nego što se znalo pre dve stotine godina. Verujemo da su nam uzročnici raka još uvek nepoznati. Ono o čemu se u ovim slučajevima pitamo ili u šta verujemo ili što tvrdimo da znamo tiče se ljudskih bića, ljudskog znanja i ljudske misli. To su pitanja ili tvrđenja onome što bismo mogli nazvati ljudskim svetom, nasuprot ne-ljudskog dela sveta koji bi bio onakav kakav jeste bez obzira na postojanje ili ne postojanje

ljudskih stvorenja ili na to da su se ona ponašala ili nisu ponašala na određene načine.

Mislim da čak i u ovom slučaju, kada je reč o znanju i drugim ljudskim institucijama, na isti način shvatamo objektivnost. Želimo da znamo da li je objektivno istinito da neko zna ili ima dobre razloge da veruje kako boravak u suvim prostorijama pospešuje prehladu. Govoreći da su nam uzročnici raka još uvek nepoznati, smatramo da iznosimo stav o sadašnjem stanju ljudskog znanja i mislimo da se ljudsko znanje nalazi u onom stanju u kojem se nalazi u odnosu na uzročnike raka, sasvim nezavisno od toga da li mi to sada znamo ili smo u položaju da razložno tvrdimo. Razume se, mi tvrdimo ono što tvrdimo o sadašnjem stanju ljudskog znanja zbog toga što verujemo da znamo ili što imamo dobre razloge da tvrdimo, da niko ne zna uzročnike raka; ali samu okolnost da se nalazimo u položaju da to tvrdimo ne smatramo delom onoga što znamo ili što tvrdimo kad kažemo da niko ne zna uzročnike raka. Većina činjenica u ljudskom znanju i verovanjima su u tom pogledu onoliko objektivne i nezavisne od bilo čijeg znanja koliko su to i činjenice o planinama u Africi. Ukoliko okolnost da u sadašnjem trenutku ne znamo uzročnike raka predstavlja objektivnu činjenicu, iznoseći je ili tvrdeći da je znam iznosim ili tvrdim da znam objektivnu činjenicu o ljudskom znanju. A ako pokušam da otkrijem da li iko zna da postoji bilo kakva veza između suvog vazduha i obične prehlade, pokušaću da utvrdim koje činjenice stvarno predstavljaju objektivne činjenice o tom aspektu ljudskog znanja.

Ukoliko sam kažem da nešto znam ili se pitam da to znam, ono što kažem ili ono o čemu se pitam biće, posmatra li se iz gornje perspektive, istinito ili neistinito zavisno od datog stanja mog znanja u odnosu na tu stvar. Dakle, kada se pitam da li stvarno znam da je očevidac bio u Klivlendu te noći ili kada se Dekart pita da li zna da sedi pored kamina držeći list hartije u ruci, mi istražujemo dato stanje našeg sopstvenog znanja u odnosu na stvar o kojoj se pitamo. Nastojimo da na odreženi način razumemo naše stanje ili naš odnos prema činjenicama - tragamo za onim što bi se moglo nazvati objektivnim razumevanjem našeg položaja. Da li neko (pa čak i mi sami) nešto zna, u tom je smislu onoliko objektivna činjenica koliko je objektivna i činjenica da u Africi postoji jedna planina određene visine; mi, pak, težimo da saznamo da li to objektivno stanje stvari postoji ili ne postoji, a pored toga možda i da nekako razumemo na koji način su zadovoljeni nužni i dovoljni uslovi za njegovo postojanje.

Upravo na ovaj način razumemo položaj osmatrača aviona. Kada obazrivi osmatrač kaže 'Onaj avion je tipa F' on govori samo nešto o identitetu aviona na nebu - nešto što bi bilo istinito ili lažno bez obzira na to da li bilo koji osmatrač gleda ili ne gleda u nebo. A kad kaže 'Znam da je reč o avionu tipa F' on govori nešto o svom odnosu prema toj objektivnoj činjenici. Oslonio se na priručnik i na svoje posmatranje aviona, da bi došao u položaj u kojem se trenutno nalazi; ali, govoreći da zna da je reč o avionu tipa F, on ništa ne govori o priručniku ili svaki avion koji ima ta obeležja x, y, z, te da on zna da je prema priručniku svaki avion koji ima ta obeležja. Ali kada kaže 'Znam da je reč o avionu tipa F' on ne tvrdi samo 'Znam da ima obeležja x, y, z' i 'Znam da je prema priručniku to avion tipa F.'

Znamo da obazrivi osmatrač ne zna da je avion koji vidi na nebu tipa F. Ali se možemo složiti da on zna da je prema priručniku to avion tipa F. Dakle, pitanje o tome da li on zna o kojoj je vrsti aviona reč nije isto kao pitanje o tome da li on zna o kom tipu aviona se, prema priručniku, radi. Očekujemo da bi refleksivno orijentisani osmatrač aviona u trenucima slobodnog vremena mogao biti svestan ove razlike, upravo onako kao što smo je i mi svesni. Razume se, verujući u ono što mu je rečeno tokom

Beri Straud

obuke, misliće da ta dva pitanja imaju isti odgovor. Ali, pitajući sebe kako zna koje je vrste aviona lete po nebu, uvideo bi da raspolaže samo priručnikom i svojim osmatranjima, te bi se složio da ne bi znao sve što sada misli da zna, ukoliko bi priručnik u ponečemu bio netačan. Ova misao ne mora biti relevantna za ratne aktivnosti, budući da znanje ili istina nisu jedine vrednosti u ratno doba. Ali ako misli da zna da su neki avioni koji lete na nebu tipa F, pozvaće se na tačnost priručnika da bi objasnio, bilo sabi bilo drugima, kako poseduje to znanje. Prema našoj priči, ova pretpostavka nije istinita - i upravo zbog toga što znamo da priručnik nije tačan, mi znamo da on ne zna da se na nebu nalazi avion tipa F. No čak i kada bi pretpostavka o tačnosti priručnika bila istinita, osmatrač sklon refleksiji uvideo bi kako je neophodno da ona bude istinita da bi on mogao, na način koji je njemu dostupan, znati koje vrste aviona lete na nebu.

Tačnost ili netačnost priručnika je sama po sebi jedna objektivna činjenica. U datom slučaju mi, kao spoljni posmatrači, znamo da on nije tačan. Osmatrač koji se oslanja na priručnik smatra ga tačnim; i on može da vidi da je objektivna tačnost priručnika od suštinskog značaja za njegovo znanje. Nalazimo se u položaju u kojem se on ne nalazi u odnosu na jednu od činjenica koja je od suštinskog značaja za njegovo posedovanje znanja. Stoga se nalazimo u boljem položaju da odredimo da li je objektivno istinit ili neistinit iskaz 'On zna da je avion tipa F'. Osmatrač sklon refleksiji smatra da je iskaz istinit i misli da može da objasni kako je njegovo znanje moguće. Ukoliko bi mu palo na pamet da priručnik možda nije tačan mogao bi, čak i bez naše pomoći, da vidi da se nije nalazilo u najboljem mogućem položaju da objasni svoje tobožnje znanje. Uvideo bi da bi proverom pouzdanosti priručnika došao u bolji položaj da odredi da li je objektivno istinito ono što kaže kada izriče iskaz 'Znam da je reč o avionu tipa F'. Ova provera bi mu pružila objektivniji uvid u njegov sopstveni položaj.

Način na koji skeptički orijentisani filozof shvata naš položaj, kao i svoju težnju da ga razume, odgovara shvatanju koje refleksivno orijentisani osmatrač ima o sopstvenom položaju i težnji da ga razume. Reč je o težnji za objektivnim i nepristrasnim razumevanjem i objašnjenjem položaja u kojem se objektivno nalazimo. Ono što se vidi kao istinito s nepristrasne, 'spoljne' tačke gledišta, ne mora odgovarati onome što smatramo da je istina o našem položaju kada ga razmatramo 'iznutra', unutar praktičnog konteksta koji našim rečima daje njihov socijalni smisao. Prema filozofskom skepticizmu, ove dve perspektive se ne podudaraju; nikada ne znamo ništa o svetu koji nas okružuje, uprkos tome što stotinu puta tokom dana kažemo ili pretpostavljamo da nešto znamo.

Mislim da odista delimo shvatanje po kome svet postoji na određni način sasvim nezavisno od toga da li neko to zna ili u to veruje ili o tome govori. Smatram da filozofski problem o postojanju spoljašnjeg sveta upravo izvire iz ovakvog shvatanja objektivnog sveta ili naše iz želje, izražene u okvirima tog shvatanja, da na određni način razumemo naš odnos prema takvom svetu. Pokušavajući da opišem to shvatanje, oslanjao sam se samo na opšta mesta koja bismo svi prihvatili; samo na generalnu ideju o tome šta je objektivni svet ili objektivno stanje stvari, a ne na specifična verovanja o svetu koja trenutno imamo. Ako ta opšta mesta o objektivnosti odista izražavaju ono shvatanje o svetu i o našem odnosu prema njemu na koje se skeptički orijentisani filozof oslanja i ako je ispravan moj stav da se skepticizam može izbeći samo ako se to shvatanje odbaci, izgleda da ćemo morati da poreknemo opšte istine koje svi prihvatamo, ukoliko želimo da izbegnemo skepticizam. Verujem da se to ponekad dešavalo u filozofiji.

No možda opšta mesta na koja sam se pozivao, ukoliko su stvarno neosporna, ne izražavaju u potpunosti shvatanje objektivnosti i svakodnevnog života na koje se filozof oslanja u svom skeptičkom rasuđivanju. Možda se ona mogu protumačiti tako da ne izražavaju nikakvo filozofsko shvatanje, te na taj način ne geberišu ili ne pogoršavaju filozofski problem o postojanju spoljašnjeg sveta. Sada želim da ispitam nekoliko različitih načina na koje se može misliti da je tako nešto istinito. Oni, u stvari, predstavljaju različite načine pokušaja da se objasni na šta se filozofski problem o postojanju spoljnjeg sveta svodi.

Preveo:

Nikola Grahek