

Dekart: Projekat čistog istraživanja Bernard Vilijams*

Najopštija pravila među pravilima metoda koja je Dekart istraživao u svom spisu *Regulae* sažeta su u četiri pravila koja on sebi postavlja u drugom delu *Rasprave o metodi* (VI 18-19, HR 1 92)** .On odlučuje da:

1. Ne prihvatom ništa kao istinito što nisam jasno prepoznao kao takvo: to jest, da pažljivo izbegavam prenaslavljanje i predrasude, i da u svojim sudovima ne prihvatim ništa što mom duhu nije predstavljeno tako jasno i razgovetno da ne bude više prilika u kojima mogu u to sumnjati.
2. Podelim svaku od teškoća koju sam ispitivao na što je više moguće delova i na onoliko koliko je potrebno da bi se one najbolje rešile.
3. Svoje misli sprovodimo po redu, počinjući od onih predmeta koji su najjednostavniji i najlakši za razumevanje da bih, malo-pomalo, postepeno, došao do saznanja najsloženijih: pretpostavljajući poredak među onima koji nisu prirodno raspoređeni u nizu.
4. Najzad, svuda vršim tako potpuna nabiranja i tako opšte preglede kako bih bio siguran da ništa nisam izostavio.

Uzeta sam za sebe, ova pravila teško da veoma prosvetljaju, i tako možemo videti da ima neke osnove za Lajbnicovo izrugivanje da su Dekartova pravila metode “kao recepti nekog apotekara; uzmi ono što ti je potrebno i radi ono što bi trebalo i dobićeš ono što želiš”¹. Ali Dekart nije pretpostavljao da *Rasprava* objašnjava njegov Metod:

Moj cilj nije ovde da podučavam o Metodu koji svaka osoba treba da sledi da bi dobro upravljala svojim umom, već samo da pokažem na koji sam način pokušao da upravljam svojim. (*Discourse* Deo i: VI 2, HRI 83),

a Vatijeu je pisao da ni *Rasprava* niti njeni prateći traktati ne izražavaju adekvatno Metod (22. februara 1638: I 559 ff., K 45-6; pismo još više rasvetljava Dekartov stav prema knjizi iz 1637). No, ne radi se samo o tome da jedno delo, ili određeni skup ogleđa, ne uspevaju da u potpunosti objasne Metod – nijedan čisto apstraktan pristup to ne može. Dekart uveliko smatra da je stvarno izlaganje intelektualnim problemima neophodno da bi se maksimuma pridao ikakav

* Prevod je rađen po knjizi Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth: Penguin Books, 1987, str. 32-71 Objavljeno u THEORIA 4 (1995) str.185-214

** Citirajući ili upućujući na Dekartova dela, Vilijams se oslanja na sledeća izdanja: na standardno izdanje *Oeuvres de Descartes* (Ch. Adam i P. Tannery, eds.), Paris: Vrin, 1964-1975, koje se prvo navodi bez oznake , a oznaku HR nosi standardni engleski prevod Dekartovih glavnih dela, *The Philosophical Works of Descartes* (E. S. Hildane and G. R. T. Ross, eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1934. Za srpskohrvatske prevode relevantnih Dekartovih dela pogledati sledeća izdanja: R. Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Zagreb: Izvori i tokovi, 1975; R. Dekart *Praktična i jasna pravila rukovodjenja duhom u istraživanju istine*, Beograd: Srpsko filozofsko društvo, 1952; R. Dekart, *Reč o metodi dobrog vođenja svoga uma i istraživanja istine u naukama*, Beograd, Srpsko filozofsko društvo, 1952.

¹ *Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, priredio C. I. Gerhardt (Berlin, 1875-90) vol. IV, str. 329.

sadržaj; te izreke stiču značenje jedino iz iskustva koje imamo kada se bavimo samim naučnim pitanjima.

Ipak, jedno od pravila, i to prvo, ima status. U spisu *Regulae* nalazio se nalog da se “odbaci svo znanje koje je samo verovatno i da se veruje samo onome što se savršeno zna i u šta se ne može sumnjati.” (*Reg. Ii: X 362, HR1 3*), no to izgleda samo kao jedan od mnogih metodoloskih saveta. U Dekartovim zrelim radovima, ovo pravilo počinje da igra istaknutu i formativnu ulogu. Nije reč o tome da nas ovo pravilo, uzeto izdvojeno, može više od drugih pravila prosvetliti, ukoliko se ne sučeljavamo sa stvarnim intelektualnim problemima. Pre se radi o tome da relevantni problemi mogu biti osnovni problemi *filozofije*, a osobenost ovog pravila se sastoji u tome da ono, kada se primeni dovoljno radikalno – radikalnije nego što je primenjeno u sklopu spisa *Regulae* – pruža osnovu za kritiku celokupnog znanja i stoga osnovu za osobeno filozofsko istraživanje. I ostala pravila igraju svoju ulogu u tom istraživanju, kao što to čine i u svakom drugom sređenom intelektualnom projektu, ali prvo pravilo ima naročitu moć da ga generiše. Ono daje osobeni karakter Dekartovom istraživanju znanja, a metod koji on koristi u svom istraživanju, sledeći ovo pravilo do njegovih krajnjih granica, naširoko je poznat kao *Metod sumnje*.

Veoma je značajno da Metod sumnje ne predstavlja celokupan Dekartov metod. Njime se čak ni ne iscrpljuje sav Dekartov filozofski metod pošto, kao što ćemo videti, sumnja uvodi i oblikuje istraživanje, da bi na kraju otvorila put za sistematsku odbranu znanja i njegovu sređenu rekonstrukciju. Ali, takodje, Dekartova istraživanja nisu isključivo, a ni prvenstveno, usmerena na filozofiju. Filozofsko istraživanje je sasvim specifičan poduhvat koji ne bi trebalo da preduzima svako (*Discourse* deo ii:15, HR1 90), i koji treba da bude izveden, ako se uopšte izvodi, samo jednom u životu. Da bi neko svojim mislima upravljao na pravi način, bar je isto toliko važno da vežba svoja čula i imaginaciju, koliko je važno čisto istraživanje u metafizickim istraživanjima, kako Dekart kaže princezi Elizabeti (28.jun 1643: IV 695, K 141). To nisu samo saveti o tome kako korisno provesti svoje vreme, premda su i to vrlo razboriti saveti. Njima se takođe ističe da se vrsta istraživanja koja je uključena u odbranu znanja nužno razlikuje od svakog drugog oblika istraživanja. To uopšte nije zbog toga što Dekart smatra, kao što neka moderna gledišta smatraju, da filozofija ima neki sasvim naročit predmet, ili da je na neki način znatno udaljena od nauka; naprotiv, on ispravno misli da između filozofije i nauke postoji uzajamna veza i izražava jednu verziju te ideje slikom drveta znanja, čiji su koreni metafizika, stablo fizika, a grane ostale nauke (autorovo pismo pridodato francuskom prevodu *Principa:IX-2 14, HR1 211*). Filozofsko istraživanje se razlikuje od drugih, prema Dekartu, po tome što je ono jedna naročito radikalna vrsta istraživanja i što je, kao takvo, posebno oslobođeno i od pretpostavki i od izvesnih vrsta ograničenja koja se generalno javljaju u traganju za znanjem: ovo je jedna ideja kojom ćemo se narociti baviti prateći Dekartov projekat.

Ovim projektom se postavlja potpuno isti zadatak koji se postavlja pred svako drugo istraživanje, naime da se *pokuša pronaći istina*; ali se u njemu, za razliku od drugih istraživanja, taj zadatak postavlja od samog početka. Da bi se to postiglo, Dekart smatra Metod sumnje pravim instrumentom; štaviše, on ga smatra sasvim očigledno pravim instrumentom. Prvo pitanje koje moramo da razmotrimo, i koje će nam oduzeti nešto vremena, jeste zašto on smatra da je to tako očigledno.

U četvrtom delu svoga spisa *Discourse* (VI 31-2, HR1 100-101) on piše:

Odavno sam primetio da je, što se tice praktičnog života, ponekad neophodno da se mišljenja za koja se zna da su veoma neizvesna, slede bas kao da su nesumnjiva, kao što je gore rečeno [Dekart upućuje na treći deo *Rasprave*, VI 24, HR1 96, gde postavlja “privremenu etiku” da ga prati kroz filozofsko istraživanje] ali , pošto sam želeo da se u potpunosti posvetim traganju za istinom, mislio sam da bi bilo neophodno da postupim baš suprotno i da bi trebalo da odbacim, baš kao da je potpuno lažno, sve u pogledu čega sam mogao da zamislim i najmanju sumnju, ne bih li video da li je posle toga išta ostalo u mom verovanju što bi bilo potpuno nesumnjivo. I tako sam, pošto nas naša cula ponekad varaju, bio sklon da pretpostavim da nista nije onakvo kakvim nas ona navode da zamisljamo.

Slican brzi prelaz na Metod sumnje javlja se i u *Prvoj meditaciji* (VII 18, HR1 145):

Razum me već ubeđuje da se uzdržim od slaganja sa stvarima koje nisu jasno izvesne i nesumnjive, ne manje brižljivo nego sa stvarima koje su osvedoceno lažne; te ako pronađem neke razloge za sumnju u svaku od njih, ovo će biti dovoljno da ih sve odbacim. Iz toga ne sledi da bih morao pojedinačno da ih razmatram, što bi bio beskonačan zadatak; ako su temelji potkopani, sve što je na njima sagradjeno pašće samo od sebe, pa ću ja neposredno napasti one principe koji su nosili sve u šta sam do sada verovao.

Metod sumnjanja u sve, dok se ne dođe, ako se uopšte može doći, do nečega u šta se nemože sumnjati, predstavljen je kao jedna strategija, kao sistematski način postizanja nečega što je Dekartov osnovni cilj: a to je da otkrije *istinu*.² Na osnovu oba ova pasusa je jasno, kao i na osnovu njihove kratkoće, da on ovu strategiju smatra izravnim i očigledno racionalnim putem kojim treba ići ukoliko je istina, i nista osim istine, njegov cilj. Ali je to zacemento daleko od očiglednog: mi stalno želimo da dođemo do istine o različitim stvarima, ali teško da ikada zahtevamo nesumnjivost. Prvo pitanje je, koji razlog Dekart ima da ovu neočiglednu strategiju smatra izravno racionalnim putem.

² Izgleda da H. Frankfurt (*Demons, Dreamers, and Madman*, New York, 1970) baca neku sumnju na to da je ovo bila Dekartova namera ili bar da je bila jedna važna namera među ostalim namerama: vidi narocito str. 24 i dalje. Možda je ovo način da se tvrdi, što Frankfurt ispravno naglašava, da se Dekart bavi ne samo sticanjem znanja, već i odbranom mogućnosti njegovog sticanja: ovo vidi niže, na str. 61. Pitanje je iskomplikovano time što Frankfurt pripisuje Dekartu koherentističko shvatanje istine; to ne samo da je istorijski potpuno neplauzibilno, već i unistava ono što ću kasnije u ovome poglavlju zastupati kao najosnovniju motivaciju za Sumnju. No nezavisno od gledista zauzetog u pogledu na prirodu istine, zacemento je perverzno poricati da je Dekartovo istraživanje usresređeno na istinu; to čine jasnim upravo dati navodi iz *Rasprave* i implikacije prve rečenice *Prve meditacije*; cf. takodje *Princ.* I 4, “Zbog toga što želimo da se posvetimo samo potrazi za istinom, mi ćemo na prvom mestu posumnjati u...”. Takodje valja spomenuti (nekompletni) dijalog koji je Dekart napisao možda posle *Meditacija* , mada je njegov datum nepoznat, koji ponavlja iste teme, a nazvan je *La Recherche de la Vérité, Potraga za istinom*. Ključ za razumevanje Dekarta bi se pre sastojao u uvidanju zašto se traganje “samo za istinom” *preokreće* u potragu za nesumnjivim. O Frankfurtovim gledištima videti još str. 198 i dalje.

Ponekad se tvrdi da on za to nije imao nikakvog razloga; da je traganje za izvesnoscu u obliku nesumnjivosti njegova predrasuda, neosnovana filozofska ambicija, uslovljena mozda time što je on bio previše impresioniran matematikom. Poslednja primedba je, bar kao odgovor na dato pitanje, ocito budalasta pošto, ako se zapitamo cime je matematika kao forma znanja privlacila Dekarta, odgovor glasi da je to mogucnost sticanja izvesnosti (videti njegova zapazanja o svom obrazovanju, *Discourse* deo i: VI 7,HR1 85; i cf. *Reg. II*: X 365-6, HR1 5). U stvari, Dekart nikada ne pretpostavlja da matematicko rasudjivanje kao takvo poseduje nesumnjivost; u *Raspravi* on odmah prelazi sa gore citiranog pasusa na tvrdjenje da možemo pogresiti i kada je rec o iole slozenijem matematickom rasudjivanju (cf. takodje *Princ.* I 5). U slucaju nekih-veoma jednostavnih- matematickih iskaza može se pokazati da oni poseduju potrebnu vrstu izvesnosti, ali onda je njihova izvesnost ono što ih cini znacajnim za istraživanje, a ne to što su matematicki. Zbog toga ovaj pravac objasnjenje ne vodi nikuda.

Strategija se sastoji u tome da se tezi izvesnosti odbacivanjem onoga u sta se može sumnjati. *Odbacivati* ono što je podložno sumnji ovde znaci, svakako, uzdrzati se od sudova o tome, ili u najbolju ruku smatrati ga laznim zarad argumenata, a ne tvrditi da je lažn, jer ovo ne bi, kako je Dekart ukazao “zadrtom” kriticaru *VII Prigovora (VII Rep.*: VII 460-61, HR2 266-7), bilo nista manje dogmaticno od naseg uobicajenog stava, a bilo bi znatno manje razumno. Ova strategija nije potpuno proizvoljna s obzirom na način na koji Dekart odredjuje svoj zadatak- da bi se ona izegla, moralo bi se iz osnova odbaciti Dekartovo tumacenje traganja za istinom. Iako postavljanje tako visokih standarda može biti sasvim promasen poduhvat, smatrati da je traganje za istinom (bar na prvom mestu) traganje za izvesnoscu, ne predstavlja puko neopravdano iskripljavanje, kao što je to cešto sugerisano; motivacija za to ima duboke korene u sasvim prirodnoj koncepciji istraživanja.

Da bismo stekli neki uvid u tu motivaciju, bice od pomoci da za neko vreme napustimo Dekartov pravac argumentacije i da na svoj način preispitamo jedan veoma prost model traganja za istinom. Zanimace nas kako se traganje za istinom može, pomocu tog modela, prirodno pretvoriti u traganje za izvesnoscu; ali, moramo poceti prethodnim pitanjem – da li traganje za istinom treba smatrati traganjem za *znanjem*. Ovaj korak može izgledati prilicno trivijalan. Konacno, u obicnom govoru se misao da osoba A zeli istinu o tome “da li je p istinito ili nije?” bez ikakvihteškoca izrazava tako što se kaze da A zeli da zna da li p . No, mozda obican govor ne treba uzimati suviše ozbiljno na ovom mestu; kada bolje razmislimo, uopste nije tako očigledno zašto bi neko ko zeli istinu trebalo da zeli da *zna*, bar ako ta nevina fraza implicira da je ono što on zeli to da dodje do stanja znanja. Trebalo bi prvo da vidimo da li je ta naizgled trivijalnost bar istinita. Ako jeste, onda bi sve što je osobeno za Dekartovu strategiju bilo sadrzano u drugom koraku, u kom se prelazi od traganja za znanjem na traganje za izvesnoscu.

Uzmimo neku osobu, nazovimo je “A”, koja se nalazi u najprimitivnijoj situaciji zelje za istinom. Ona nema razradjene ili refleksivne zahteve – ne radi se, na primer, o tome da ona zeli da stekne ili utemelji neko znanje (kao što to Dekart cini, ili ce bar hteti da ucini). Ona samo zeli istinu o odredjenim pitanjima. Takva pitanja mogu svakako poprimiti mnoge oblike, “kada...?”, “ko...?”, itd.; uprosticemo stvari i pretpostaviti da A u svakom slucaju hoce istinit odgovor na pitanje oblika *da li p*. Sta A tacno zeli? U koja stanja ona zeli

da dodje? Ona u najmanju ruku zeli da ima verovanje o tome da li p , i da to verovanje bude istinito. Drugim recima, ona zeli da bude bar u sledecem stanju:

- (i) ako p , A veruje da p , a ako $ne-p$, A veruje da $ne-p$.

Ona zeli da bude *bar* u tom stanju; zašto bi trebalo da zeli više?

Ovde bi se moglo reci: ona mora da zeli više od ovoga jer ako se nalazi samo u stanju (i), nece *znati* da je njeno verovanje istinito. Ali zašto bi ona trebala to da zeli? Navedena primedba zvuči tako kao da (i) nece zadovoljiti njene prvobitne zelje, pošto su te zelje zadovoljene samo stanjem

- (ii) Ako p , A veruje da p , a ako $ne-p$, A veruje da $ne-p$ i u oba slucaja A zna da je njegovo verovanje istinito

Što povlaci

- (iii) Ako p , A zna da p , a ako $ne-p$, A zna da $ne-p$.

Ali zašto (i) ne bi udovoljavalo A-ovim prvobitnim potrebama bas kao (ii) ili (iii)?

Ovo pitanje je naizgled veoma slicno jednom vrlo starom pitanju koje je postavljeno u Platonovom dijalogu *Menon*: na cemu pociva nadmocnost znanja nad istinitim verovanjem? Ona ne pociva, kako Sokrat brzo ukazuje zbunjenom Menonu (97c), na tome što je znanje uvek istinito-*istinito* verovanje je istinito bas kao i znanje. Pre ce biti slucaj, predlaze Sokrat, da nam znanje – koje on povezuje sistematskim razumevanjem – nece izmaci. Ovo zapazanje možemo protumaciti u epistemoloski zanimljivijem smislu da se znanje ne može racionalno pretvoriti u nešto sumnjivo, a ne čisto kao psiholoski iskaz (u svakom slucaju, sigurno veoma sumnjiv) da smo više skloni da zaboravimo ono u sta samo verujemo nego ono što znamo. Ali nase pitanje u sklopu cele te problematike prethodi pitanju na koje Sokrat odgovara na ovaj način. Dekart je, u stvari, kao i Platon, zainteresovan za to sta sacinja cvrstu nauku, a zainteresovan je i da porazi skeptike, ali mi se jos ne bavimo ovim vecim ambicijama. Za sada se iskljucivo interesujemo za osobu A, za najneambicioznijeg istrazivaca, i za to sta njegovo traganje za istinom cini traganjem za znanjem, ako ga uopste nešto cini takvim.

Ono što se ovde, za razliku od Platona, ima u vidu neposredno se ne tice intrinsicnih vrednosti stanja (i), nasuprot intrinsicnim vrednostima stanja (ii) i (iii): rec je o metodima pomocu kojih bi osoba A *uopste mogla doci u stanje* (i). A je *istrazivac*. To u najmanju ruku znaci da je njegova zelja u pogledu odgovora na pitanje da li p , stvarna zelja, a ne samo prizeljkivanje. Staviše, on nema nikakvog razloga da veruje da ce ga samo cekanje i nadanje dovesti cak i do stanja (i): stoga, on mora usvojiti neka svrhovita sredstva da dodje u (i). Ako bih zeleo da sakupim kolekciju kamicaka, i to praištorskih kamicaka, jedan od načina je da sakupim mnogo kamicaka, a onda ispitam koji od njih su, ako ih uopste ima, praištorski. Ovo bi moglo biti neefikasno u poredjenju sa metodom sakupljanja samo praištorskih kamicaka, metodom koja bi ucinila mnogo verovatnijim to da je bilo kamicak koji sam sakupio praištorski. Ali analogan proces prilikom sticanja istinitih verovanja ne bio bi samo neefikasan, vec i nepojmljiv. Pošto verovati u nešto znaci verovati da je to istinito, steci verovanje

znaci vec pretpostaviti odgovor na pitanje da li je to istinito. Na taj način metod koji A koristi da kao istraživač dodje u stanje (i) mora biti metod sticanja verovanja koji i sam čini verovatnim da će verovanja koja pomoću njega A stice biti istinita; ili, što je ekvivalentno, metod je takav da nije verovatno da će A njime steci neka verovanja ukoliko ona nisu istinita.

Ovaj zahtev koji se postavlja metodu sticanja verovanja ekvivalentan je zahtevu koji se postavlja pred A-ova verovanja; zahtev da bi ona trebalo da poseduju izvesno svojstvo koje u ovoj tacki ostaje prilično nejasno, ali koje se može, mada grubo, izraziti kao:

...proizvedena na takav način da nije verovatno da će se na taj način steci neka verovanja
ukoliko ona nisu istinita.

Obeležimo ovo svojstvo sa "E". Ono se svakako primenjuje na necije verovanje shvaceno kao stanje te osobe, a ne samo na iskaz u koji ta osoba veruje, pošto verovanje neke druge osobe u isti iskaz može da bude steceno nepouzdanim putem i stoga mu može nedostajati ovo svojstvo. Priroda iskaza, vrsta verovanja koja je u pitanju, ipak pomaze da se odredi kakav je pouzdani način sticanja takvih verovanja. Mnoga pitanja ovde nisu pokrenuta, kao na primer pitanje kako bi "načini" sticanja verovanja trebalo da budu individualizirani i kako se i kako se to pitanje odnosi prema samom problemu. Uskoro ćemo se vratiti na neka od tih pitanja.

Sada možemo nešto da dodamo prvobitnoj specifikaciji A-ovog cilja. Kao ciljno usmereni istraživač, on će pokušati da koristi pouzdana sredstva tako da će, ako je uspešan, doći u sledećem stanju:

(iv) ako p , A veruje da p , a ako $\neg p$, A veruje da $\neg p$, i u oba slučaja A-ovo verovanje ima
svojstvo E.

Možemo li dalje reci da (iv) predstavlja stanje u koje A, zelevši istinu o p , želi da dodje? Sa izvesnim blagim oprezom, možemo. A je svestan istraživač koji živi u ne-magijskom svetu ili, drugim rečima, u svetu u kojem su potrebni metodi istraživanja da bi se došlo u stanje (i). Ovo se može smatrati necim što je već pretpostavljeno u svetlu toga da je on istraživač. Pod pretpostavkom da on želi da tu dodje i da zna da tu mora da dodje pomoću istraživanja, onda on mora zeleti i da njegova istraživanja budu pouzdana. Mada ne mora da na nekom visokom nivou apstrakcije razmatra šta čini svojstvo E (što ne bi predstavljalo samo istraživanje, već i filozofiranje), možemo da spojimo njegove dve želje i da ponovo opisemo njegovo završno stanje sa tacke gledišta tih njegovih želja. Odreknimo se sada, zarad kratkoce, izvesnog stepena opštosti i pretpostavimo da p jeste istinito, tako da možemo napustiti hipoteticku formulaciju koju smo koristili do sada ("ako p ...; ako $\neg p$..."); onda će A-ovo konacno stanje, ako je A uspešan, biti

(v) A istinito veruje da p i njegovo verovanje ima svojstvo E.

Staviše, možemo reci, sa opreznoscju na koju je već ukazano, da je (v) stanje u koje istraživač želi da dodje (uvek pretpostavljajući da je ' p ' istinit

odgovor na njegovo pitanje, pošto se ne bavimo problemima vezanim za *njegovu zelju da p bude istinit odgovor*, što je sasvim druga tema).

Dosli smo do (v) razmatrajuci A-ove metode pružanja odgovora na pitanje *da li p*. Sva A-ova istinita verovanja nece i ne bi mogla biti stecena kao rezultat svesno usmeravanog istraživanja koje je primenjeno na odredjena pitanja, a ima i veoma mnogo vrsta razloga zašto to ne bi uvek mogao biti slucaj; ali slicna razmatranja vase takodje i za istrazivacev stav prema verovanjima koja nisu na taj način stecena. Sakupljac kamencica, da se vratimo na njega, mogao bi ne samo da ide i sakuplja kamencice, vec bi mogao i da sa u njegovoj kolekciji iznenada javljaju dodatni kamencici koje on sâm nije planirao. Njemu bi se to moglo a i ne bi moralo dopasti – narocito s obzirom na to koliko kamencica je praištorijsko, a mogao bi i da preduzme neke korake da zaustavi dodavanje kamencica ako dovoljan broj njih nema zeljena svojstva. Ali jos jednom imamo kontrast sa primerom sakupljanja kamencica, buduci da sticanje verovanja i prosudjivanje o tome da li je ono istinito nisu dve odvojene stvari. Tako sakupljac verovanja ima jos jaci motiv nego što je analogan motiv u slucaju sakupljaca kamencica: naime, da bude siguran da verovanja cije sticanje ne primecuje poseduju svojstvo *E*. Tako on ne naštoji da dodje u stanje (v) samo dok traga za istinom o odredenom pitanju, vec uopstenije zeli da do svojih verovanja dolazi putevima koji cine verovatnim to da su ona istinita; drugim recima, zeli da ona poseduju svojstvo *E*.

Da li stanje (v) predstavlja stanje A-ovog *znanja da p*? Ako to jeste slucaj, pokazali bismo kako to da *A*, zeledi istinu, zeli i da zna. (Pitanje koje je relevantno ja u stvari pitanje da li je (v) dovoljan uslov za A-ovo znanje da *p*: zainteresovani smo za pitanje da li neko ko ima istinito verovanje koje ima svojstvo *E* zna, a ne za takva pitanja kao što je da li svako ko zna mora i da poseduje verovanje.) Odmah možemo uociti da ako stanje (v) predstavlja stanje A-ovog znanja, onda znanje ima manji broj implikacija nego što su neki filozofi mislili. Tako, ukoliko *A* u stanju (v) zna, ne sledi da on zna da zna: mora biti moguće da nešto znamo a da ne znamo da to znamo. Podjednako je očigledno da mora biti moguće da nešto znamo a da ne budemo sigurni ili da cak ne osećamo narocitu izvesnost u pogledu toga. Stavise, na osnovu načina na koji je *E* do sada uvodjeno, nije očigledno nuzno da *A*, u stanju (v), mora da ima svesne razloge za verovanje da *p*; bilo bi teško pokazati da svaki pouzdani metod sticanja istinitih verovanja koji istrazivac može da upotrebi mora biti onaj koji ukljucuje istrazivacevo posedovanje svesnih razloga za verovanje- mada, isto tako nije teško uvideti zašto ce mnogi u stvari tako postupiti.

Pogresno bi bilo samo dogmaticki tvrditi da znanje mora imati ijednu od ovih razlicitih implikacija i da stoga (v), kako je do sada odredjeno, nije dovoljno za znanje. Poprilicno je očigledno, u stvari, da svakodnevni pojam znanja nema prvu od dve implikacije (da ako neko zna, on zna i da mora biti siguran u to što zna); a mogu se i konstruisati primeri koji snazno sugerisu da on nema ni trecu implikaciju po kojoj se moraju posedovati svesni razlozi – na primer, za nekoga ko je pouzdano, ali bez promisljanja, bio u pravu u pogledu osećanja druge osobe, sasvim prirodno bi se reklo da zna sta ta osoba oseca. To je samo svakodnevni govor: ali uspostaviti slaganje sa apsolutnio minimalnom svakodnevnom koncepcijom znanja predstavlja sve što se trazi *na ovom nivou*. Razume se, ovime se ne iskljucuje da neko može pokusati da pokaže kako je ova svakodnevna koncepcija u stvari neadekvatna. Stvar je u tome da bi svaki takav pokusaj trebalo da od te tacke krene kako bi *izveo* jace uslove iz zahteva ili iz

zahteva nekog drugog modela kojim je takvo svrhovito istraživanje zamenjeno. Onaj ko može uspesno da obavi takvo izvodjenje, postavice u stvari jedan jaci zahtev pred znanje, a ne samo (neplauzibilno) tvrditi da su ti zahtevi poštovani na način na koji mi obicno koristimo taj pojam.

Međutim, pre nego što možemo da tvrdimo da je (v) dovoljan uslov za znanje cak i u sasvim minimalnom smislu koji je u skladu sa najmanje kritickom svakodnevnom upotrebom, moramo poblize da razmotrimo svojstvo *E*. To svojstvo se tice načina na koji neko stice verovanje; ali, kao što je vec pomenuto, postoje neka pitanja o tome kako takve načine valja izdvojiti. Nasa procena verovatnoce da neki "način" dovodi do istinitog verovanja očigledno zavisi od toga kako taj "način" individuiramo. Stoga, postupak "vadjenja iz knjige" daje prilicno male izgleda za istinito verovanje, a "vadjenje iz knjige koja je sluzbeni godisnjak", mnogo vece. Dalje, kao što bi se ocekivalo u stvari koja ukljucuje pojmove kakav je i pojam verovatnoce, nije nuzno slucaj da specificnije odredjenje pruza vece izgleda. Oslanjanje na ocevica nije lose; oslanjanje na pijanog ocevica nije tako dobro; oslanjanje na pijanog i zlonamernog ocevica je jos gore, a oslanjanje na Smita, koji je pijan, zlonameran i jos mnogo toga, prilicno je beznadezno. Ovime se ne porice istinitost stava "oslanjanje na ocevica je srazmerno dobar način sticanja (nekih vrsta) istinitog verovanja" zato što on ne povlaci stav "svaki slucaj oslanjanja na ocevica je, uzet ponaosob, slucaj prilikom koga je verovatnije da ces biti u pravu nego da ces gresiti". Pitanje o tome da li je u datom slucaju verovatnije da ste u pravu nego da gresite svakako zavisi od mnogih drugih cinjenica koje se ticu tog slucaja – i to bar nije sporno nezavisno od toga koju teoriju verovatnoce usvajamo i, shodno tome, nezavisno od toga koji smisao pripisujemo izrazu "verovatnoca da budete u pravu u datom slucaju."

Ali način na koji je, prilikom razmisljanja o aktivnostima istrazivaca, uvedeno svojstvo *E*, ne primorava nas, niti nas ohrabruje, da sada definiciju ovog svojstva citamo u svetlu tih poslednjih razmisljanja, tako kao da se njome kaze

...proizvedeno na način za koji se, kada se što potpunije i specificnije odredi, ispostavlja da cini znatno verovatnim da verovanje bude istinito u datom slucaju,

-ma sta to znacilo. Motivacija da se *E* uopste ukljuci u razmatranje izgleda da nam je pruzila osnovu samo da ga citamo kao

...proizvedena na takav način da su, uopste uzev, verovanja koja su tako proizvedena verovatno istinita.

Ali ako je sve što je sadržano u *E*, onda ne možemo smatrati stanje (v) dovoljnim uslovom za znanje cak ni u minimalnom smislu, pošto ce ono dopustati jednu vrstu slucajeva koja sigurno nije znanje ni po kom prirodnom kriterijumu: rec je o jednoj vrsti slucajeva u kojima neko koristi pouzdan metod i stice verovanje koje je istinito, ali u kojima upotreba tog metoda nije imala nikakvog udela, ili odgovarajućeg udela, u njegovom uspehu.³ Tako *B* može

³ Takvi slucajevi, ili bar oni gde su prisutni svesni razlozi, cesto su nazivani *Getijeovim* (*Gettier*) *primerima*, zbog Edmunda Getijea koji je skrenuo paznju na njihov znacaj u svom clanku "Da li je opravdano istinito verovanje znanje?" ("Is Justified True Belief Knowledge?") *Analysis* 23 (1963) (pominjanje Dzonsonovog Forda je zajednicko primerima koji slede i Getijeovom (slozenijem) primeru). Postoji mnogo novija literatura o ovom pitanju i pitanjima koja su s njim u

verovati da neko u njegovoj kancelariji poseduje automobil marke Ford. On ovo veruje zato što veruje da Dzons, koji je u njegovoj kancelariji, poseduje Forda. On to veruje zato što je čuo da Dzons govori o svom Fordu, zato što je video Dzonsa kako se odvozi u Fordu, itd. Ali Dzons u stvari ne poseduje Forda; svedocanstva su bila proizvod koincidencije ili proizvod obmane. Međutim, Braun, koji je takodje u toj kancelariji, zaista poseduje Forda, iako *B* nema razloga da to misli; tako da *B* ima istinito verovanje, verujući da neko u toj kancelariji poseduje Forda. Ali u tim okolnostima sigurno niko ne bi rekao da je on to *znao*, čak i ako je imao istinito verovanje, a takodje i koristio jedan potpuno prihvacen metod, uobicajenu socijalnu opservaciju zajedno sa valjanim zakljucivanjem.

U takvom slucaju ne valja to što su istinitost verovanja i upotreba metoda odvojeni jedno od drugog. Ako bismo pokušali da definisemo znanje, pokušali bismo da ih povežemo na neki prikladan i razumljiv način. Pojam znanja kojim trenutno baratamo izgleda da zahteva nešto što je slicno jednoj klauzuli o kojoj je raspravljao Harman, a koju možemo nazvati “pravilom odsustva lažnih lema”: ako rekonstruisemo put do istinitog verovanja u obliku eksplicitnog argumenta, onda, da bi istinito verovanje bilo znanje, ne sme sustinski zavisiti od bilo kog lažnog iskaza, kao što je *B*-ovo verovanje da je neko u kancelariji posedovao Forda sustinski zavisilo od lažnog verovanja da je Dzons posedovao Forda. Ovde ne pokušavamo da pružimo jednu definiciju znanja i nećemo detaljno razmatrati pitanje kako istina i metod moraju da budu povezani da bi konstruisali znanje, kao ni pitanje da li je “pravilo odsustva lažnih lema” najbolji način izražavanja tog zahteva. Ipak, ono što nas zanima je motivacija za postavljanje takvog zahteva u okviru pojma znanja i kako se to može odnositi prema motivaciji koji ima *A*, nas istraživač u potrazi za istinom.

Ako se zapitamo u čemu je smisao “pravila odsustva lažnih lema” ili njemu analognih zahteva, sigurno ćemo ga pronaći u sledećem: kada neko dodje do istinitog verovanja zahvaljujući sreći, kao u slučaju sa Fordom, postoji jedan smisao u kome on možda i nije koristio metod prilikom dolazanja do tog verovanja. Time se ne tvrdi da upotreba metoda nije igrala nikakvu ulogu u njegovom dolazanju do tog verovanja-to očigledno nije slučaj. Stvar je u tome što, uprkos koriscenju ispravnog metoda i dolazanju do istinitog verovanja i uprkos tome što mogu postojati izvesni aspekti upotrebe tog metoda koji su igrali neku ulogu u njegovom dolazanju do tog verovanja, oni aspekti metoda *koji metod cine generalno ispravnim* nisu bili baš ti koji su ovom prilikom doveli do njegovog verovanja u jedan istinit iskaz, a ne u jedan lažan iskaz. U tim okolnostima možemo reći da je istinitost verovanja *akcidentalna* u odnosu na metod. Opšte obeležje uobicajenog pojma znanja je da se njime zahteva da to ne bude tako; da istinitost verovanja ne bude akcidentalna u odnosu na metod ili način na koji je ono proizvedeno. Teško je detaljno razlučiti sadržaj tog zahteva, ali, uopšteno govoreći, možemo uočiti da to jeste zahtev i možemo uočiti u čemu je njegov smisao.

Da li bi *A*, istraživač koji traži za istinom, trebalo da bude zainteresovan za slican zahtev? Svakako da bi. Pošto su istinita verovanja ono što želi, on se kao svestan istraživač u ne-magijskom svetu morao opredeliti da ih stice pouzdanim načinima. Akcidentalno istinita verovanja, mada mogu delovati kao

vezi: za klauzulu koja glasi “bez lažnih lema”, a na koju se nije referirao, videti Gilbert Harman, “Knowledge, Inference and Explanation”, *American Philosophical Quarterly* 5.3 (1968), str. 164.

dobrodosla samo zato što su istinita, u stvari predstavljaju jedan podskup skupa verovanja za koja su njegovi metodi irelevantni; zavisno od njegovih strategija istraživanja, ona mogu isto tako da budu i lazna, a to stanje stvari on ne može zeleti. Tako u okviru opisa stanja za koje, s duzim oprezom, možemo reci da A u njega zeli da dodje, naime stanja

(v) A istinito veruje da p i njegovo verovanje ima svojstvo E ,

E možemo citati kao

...*prikladno* proizvedeno na takav način da su verovanja proizvedena na taj način uopste uzev istina,

gde “*prikladno*” znaci da istinitost verovanja nije akcidentalna u odnosu na ono što taj načinu njegovog proizvodjenja cini generalno pouzdanim načinom proizvodjenja istinitih verovanja. Ovako posmatrano, (v) je sigurno dovoljno za znanje. Dakle, krenuvsi samo od ideje traganja za istinom u ne- magijskom svetu i tako od upotrebe metoda istraživanja od strane tragaoca za istinom, dolazimo do zaključka da je traganje za istinom traganje za znanjem. Ipak, pojam znanja je vrlo neambiciozno upotrebljavan, a ne podrazumeva nikakvu vrstu izvesnosti ili nesumnjivosti. Dekartov korak u tom pravcu je ono što ce nas sada zanimati.

Drzeci se samo generalno pouzdanih metoda, A ce skoro sigurno imati neka lazna verovanja. Ako razmisli, on može znati da ce skoro sigurno imati neka lazna verovanja, ali, što je veoma očigledno, nece znati koja su – ako bi znao, ne bi ih ni imao. Dakle, metodi nisu savršeni, a i A zna da nisu u tom smislusavršeni da daju samo istinita verovanja. Ali oni itekako mogu biti ono najbolje što A može da upotrebi- ne može postojati način na koji A može znatno promeniti odnos između svojih verovanja u korist onih koja su istinita, bar ne u sklopu ciljeva koji su mu isto tako vazni. Ne može postojati metod koji radikalno isključuje lazna verovanja, a da ipak dovodi do nekih verovanja ili bar nekih netrivialnih verovanja. Razume se, A se opredelilo da bude u pravu, a ne da bude sveznajuc: on zeli da (u idealnom slucaju) sva njegova verovanja budu istinita, a ne da (cak ni u idealnom slucaju) veruje u sve što je istinito. Ali on sigurno zeli da ima neka verovanja; i zeli da ih ima o stvarima koje ga zanimaju.

Tipicna situacija je da se odnos istinitih i neistinitih verovanja može unekoliko poboljšati bez ikakvog napustanja bilo koje klase verovanja, ali bi cena takvog postupanja bila suviše visoka sa stanovista drugih aktivnosti (uključujući i druge aktivnosti istraživanja). A bi mogao biti kadar da na plodan način dalje istražuje pouzdanost datog metoda ili to da li je njegova primena u datoj prilici bila prikladna, ali takve aktivnosti oduzimaju vreme i snagu, cije bi trosenje u datom slucaju moglo biti nepromisljeno; a nemoguće je trositi ih bas u svakom slucaju. U stvarnom životu, ulaganje napora u istraživanje u znacajnoj meri zavisi od stepena rizika: rezervoar sa gorivom detaljnije pregledamo pre voznje preko Sahare nego pre voznje kroz grad. Stavise, jedna stvar je vazna u pogledu prakticnih, tako i u pogledu istraživanja koja su više teorijske prirode, a tice se toga da je svako od nas istrazivac među drugim istrazivacima i da postoji podela epistemickog posla, tako da, ono što je (u ovom ekonomskom smislu i u smislu teorije odlucivanja) za osobu Y racionalno da podrobno istražuje, za osobu Z je racionalno da veruje osobi Y na rec.

Sve su ovo razlozi zbog kojih A u okolnostima koje ga svakodnevno okružuju ili ne može da poveća broj svojih istinitih verovanja u odnosu na neistinita verovanja ili ne bi trebalo da smatra da je to uopšte racionalno pokušavati. *Ali nijedno od ovih razmatranja ne može se primeniti na Dekartovo istraživanje.* Dekart je sebe beomaobazrivo predstavio kao nekoga ko je trenutno isključivo posvećen istraživanju i kao nekoga ko, dokle god to čini, nema nikakvih drugih interesa. On stalno iznova naglasava, kao u gore citiranom (str. 187) pasusu iz spisa *Discourse*, da njegovu "Sumnju", njegov instrument reflektivnog istraživanja, ne treba uplitati u praktična pitanja: isto tako, nikakve vrednosti izvedene iz tih pitanja ne pogadjaju istraživanje. Strateska racionalnost koja vodi istraživanje trebalo bi da bude u potpunosti unutrašnja u odnosu na njega: u okviru ovog poduhvata nisu važna pitanja o tome šta, u opštem ekonomskom smislu, vredi istraživati ili proveravati. Staviše, Dekart ne samo da je posvećen jedino pitanjima istraživanja, već je i jedini istraživač. On otelotvoruje racionalno istraživanje, isključujući, da tako kažemo, sve drugo i svakog drugog. Kada je poduhvat na ovaj način odredjen i sve dok se ostaje u njegovim granicama, većina razmatranja koja u A-ovoj svakodnevici, racionalno posmatrano, imaju neku težinu protiv njegovih napora da poveća broj svojih istinitih verovanja u odnosu na broj neistinitih verovanja, jednostavno padaju u vodu.

Preostaje pitanje koje smo prvo pomenuli, a tiče se stepena u kojem on *može* povećati broj istinitih verovanja, a da neka, ili bar neka, ne-trivijalna verovanja i dalje zadrži. Stvar je u tome što Dekart pre nego što se upusti u svoje istraživanje prosto ne zna može li sa ili ne može do sadržajnih verovanja doći metodima kojima se istovremeno isključuju lažna verovanja. Ako je to, pak, neizvesno, onda, sve dok su istina i (videli smo) znanje njegovi ciljevi, vredi pokušati da se to otkrije. Značajno je da postoje dva različita nivoa na kojim bi se moglo reći da ovo valja preduzeti. Nazovimo perspektivu iz koje su sva strateska razmatranja ostavljena po strani, izuzev onih koja su unutrašnja u odnosu na istraživanje i traganje za istinom, perspektivom *Čistog istraživaca*; za našeg prvobitnog sakupljaca istina, osobu A, bi se moglo reći da postaje Čisti istraživač kada izgubi sva interesovanja osim interesovanja za znanje. Tada je, u okviru perspektive Čistog istraživaca, trivijalno istinito, da je praksa pokušavanja da se iznadju metodi koji maksimiziraju broj istinitih verovanja ona koju vredi usvojiti, zato što unutar te perspektive nema ničeg vrednijeg od traganja za istinom. Međutim, zacemento postoji i jedno drugo pitanje, upućeno Dekartu ili bilo kom drugom čoveku, a tiče se svrsishodnosti privremenog prihvatanja perspektive Čistog istraživaca; odgovor na to pitanje mora, pak, doći izvan te perspektive i biti sagledan u svetlu sive svrsishodnosti za ljudski život.

Na dublje razloge za prihvatanje ovog projekta ili, alternativno gledano, za njegovo odbacivanje, vratimo se na kraju ovog poglavlja. Ipak, za sada, može se reći da to nije očigledno nerauman poduhvat. Moglo bi se lako ispostaviti da bi isključivo i intenzivno posvećivanje, na neko vreme, pokušaju da se poveća broj istinitih verovanja znatno doprinelo uobičajenom istraživanju izvan te prakse, pružajući bolje metode za istraživanje čak i kada je istraživanje ograničeno, kao što to Čisto istraživanje nije, spoljasmim razlozima. Takvi učinci bi mogli biti javno dobro, proizvod toga što je Dekart nakratko postao, jednom za svagda, Čisti istraživač. Ali, alternativno gledano ili isto tako, mogao bi postojati jedan učinak ove prakse koji ne bi bio javno dobro, već bi se saštio u tome da bi za razne pojedince bilo svrsishodno da, jednom u životu, zauzmu ovu tacku

gledista, ukoliko što bi skepticka disciplina Čistog istraživanja svakome od njih pomogla da bolje upotrebljava svoj razum. Dekart je usvojio oba ova načina gledanja na projekat. Nijedan od njih se ne poklapa u potpunosti sa trecim načinom gledanja na njega; naime, kao na nešto što definise izvestan pristup jednom filozofskom predmetu, odnosno teoriji saznanja- za neke filozofe nešto što u stvari definise taj predmet. Kako projekat može to postati predstavlja glavnu stvar koju cemo razmatrati kada se na kraju ovog poglavlja vratimo na ovo pitanje.

Projekat posmatranja stvari iz perspektive Čistog istraživaca je, dakle, Dekartov privremeni projekat i mi cemo ga slediti u toku dobrog dela ove knjige. Iz te perspektive, racionalno je prvo potraziti metod sticanja istinitih verovanja koji je potpuno oslobođen od pogreske, a takav metod mora biti metod koji *ne dopusta gresku*. Nijedan metod ne može biti ove vrste, ukoliko je moguće da on bude ispravno primenjen, ali da verovanje koje je proizveo ipak bude lažn. Dakle, Cisti istraživac mora da potrazi metod cija ispravna primena jemci istinu. Staviše, pošto se on bavi *istinitim* verovanjima, nije dobro specificovati taj metod samo na apstraktan način, kao što bi, na primer, bio metod specificovan samo kao: “prihvatanje valjanih dedukcija iz istinitih premisa”. Nijedan smrtni istraživac, naoruzan samo tim metodom i nicim drugim, ne bi mogao da se usavrši praksom prihvatanja onoga što mu se *cinilo* da su valjane dedukcije iz onoga što mu se *cinilo* da su istinite premise, a i ta praksa zacelo može generisati pogresku. Potreban je metod koji ne dopusta pogresku i koji je epistemicki delotvoran. Time se dolazi do zahteva da verovanja koja taj metod generise moraju biti *izvesna*. Na ovom mestu možemo reci da se traganje za istinom, koje je takodje (kao što smo videli) i traganje za znanjem, pretvorilo u traganje za izvesnoscu. To se desilo zbog toga što je traganje za izvesnoscu jedini moguci put ka *čistom* traganju za istinom, ka projektu povecanja broja istinitih verovanja koji uopste nije podlozan bilo kakvim drugim ogranicenjima.

Cisti istraživac polazi od situacije u kojoj on ima neka verovanja: verovanja za koja zna da nisu stecena na načine koji ne dopustaju pogresku, tako da zna sa implicitnom izvesnoscu da su neka od njegovih verovanja lazna. Naštojeci, iz perspektive u kojoj se trenutno nalazi, da poveca broj istinitih verovanja do apsolutnog maksimuma, njegov prvi korak je da sacuva, među verovanjima koja trenutno ima, ona koja su stvarno izvesna, a to ce postici tako što ce iskljuciti ona koja to nisu. Kada to ucini, Cisti istraživac može videti koliko mu je i sta od toga preostalo, i na osnovu toga proceniti kako napreduje cisti projekat sakupljanja istinitih verovanja. To je Metod sumnje i, bas kao što Dekart tvrdi u spisu *Discourse*, on je racionalna posledica usvajanja perspektive onoga koji zeli da se posveti *iskljucivo* traganju za istinom.

Međutim, na ovom mestu je lakse uvesti pojam izvesnosti nego imati jasnu predstavu o njemu. Kako “izvesnost” treba tacno shvatiti? Jedan pristup bi ovde bio da se pretpostavi da prilikom trazenja verovanja koja ce biti izvesna, zapravo trazimo jednu *vrstu iskaza*- vrstu iskaza koji, kada se u njih veruje, moraju tvoriti istinita verovanja. Najjednostavnija definicija iskaza takve vrste bila bi sledeca: iskaz koji je takav da ako bi neko u njega verovao, onda bi logicki sledilo da je njegovo verovanje istinito. Takav iskaz nazvacu *nepogresivim*.⁴ Sticanje verovanja koja su u ovom smislu nepogresiva mora biti dovoljan uslov

⁴ Za preciznije shvatanje nepogresivosti, upotrebe termina “iskaz” i s tim povezana pitanja, videti Dodatak 1.

da Cisti istraživač dobije ono što u osnovi želi, to jest istinu, pošto sva nepogresiva verovanja u koja veruje moraju biti istinita. Staviše, pojam nepogresivosti je, za razliku od čistog pojma istine, jedan kognitivan pojam (on sustinski uključuje pozivanje na verovanje) i u tom pogledu deli jedno vazno svojstvo sa pojmom izvesnosti. Moglo bi se pomisliti kako je nepogresivost jedna vrsta izvesnosti koju Cisti istraživač želi. Ipak, trebalo bi da budemo oprezni u vezi sa ovim, pošto nije sasvim očigledno da je "sakupljaj nepogresiva verovanja" jedna epistemicki delotvorna maksima- možda bi istraživač mogao biti obmanut u pogledu toga koja su verovanja nepogresiva. To je jedna vrsta teškoce koju na ovom mestu ne možemo otkloniti. U razlicitim verzijama, ona stalno vreba Dekartovo istraživanje: mi cemo se potpunije suociti sa njom u sledecem poglavlju (videti nize, str. 86.) (u originalnom izdanju, prim. Prev.), a u stvari se necemo njome baviti sve do Poglavlja 7.

Sledece, možda u vecoj meri ohrabrujuce zapazanje je da bi nepogresivost mogla biti samo jedna vrsta izvesnosti. Možda postoje verovanja koja su izvesna a da nisu na ovaj način nepogresiva, i u tom slucaju prihvatanje iskljucivo nepogresivih iskaza svakako neće biti uslov Istraživacevog sticanja izvesnosti. Do razmatranja predloga ove vrste doci cemo veoma brzo. Ali, sta god da je slucaj, ovo makar ne izgleda kao nerazuman način za zapocinjanie Metoda sumnje: odbacivanjem onoga što nije nepogresivo. To može biti prejako, ali ako može biti sprovedeno, ne može biti suviše labavo.

Ako Metod zaista zapocne na taj način, odmah sledi da ce veliki skupovi iskaza koji su obicno bili prihvatani morati da se odbace. Uzmite samo iskaze kao što su iskazi "Mogu da vidim što", "Cujem udar groma"; dodajte im iskaze kao što su "Što je tamo" ili "To je bio udar groma", koji sami ne pominju opazanje, ali u koje verujemo na osnovu opazanja i koji tvrde postojanje javno opazljivih objekata ili stanja stvari: nazovimo ih sve "perceptivnim iskazima". Onda nijedan perceptivni iskaz nije po definiciji nepogresiv, pošto, ako je '*p*' neki takav iskaz, onda "A veruje da '*p*', ali '*p*' je lažn", ne izrazava nikakvu protivrecnost. Ako odbacujemo sve osim onoga što je nepogresivo, moramo odbaciti sve perceptivne iskaze.

Ali ovo odmah ponovo pokrece pitanje da li bismo morali da odbacimo sve osim onoga što je nepogresivo. Možda taj program postavlja standarde izvesnosti na pogresno mešto cak i u odnosu na zahtevne ciljeve Čistog istraživača? Uzmite bilo koji perceptivni iskaz, kao što je iskaz "Mogu da vidim što". On nije nepogresiv: ali time se samo nešto govori o samo jednoj *klasi* okolnosti – sve što on znaci je da su mogle postojati *neke* okolnosti u kojima sam verovao da sam video što, a da je to verovanje bilo lažn. Ali ne sledi da je svakom prilikom kada sam verovao u taj iskaz, taj iskaz mogao biti lazan. Cinjenica da on nije nepogresiv samo znaci da postoje neke okolnosti – na primer, pri lošem osvetljenju, u nepoznatoj sobi, kada sam bez svojih naocara – kada bih mogao pogresno verovati da se predamnom nalazio što; ali ta nesumnjiva cinjenica ne znaci da sada, kada je dobro osvetljenje, kada sam sasvim pribran, kada su mi naocare na nosu, te kada sam okruzen poznatim nameštajem, ne mogu, uprkos svemu tome, ispravno misliti "da je moguće da tamo nema štola" ili "da možda gresim".

U ovom pogledu, nepogresivost je slicna kontingentnosti. Cinjenica da je neki iskaz kontingentan – tj. Da je mogao biti (logicki) neistinit – ne implicira da bi on sada mogao biti lazan. Dekart je ponekad bio optuzivan da je Metod sumnje, ili makar njegovu primenu na perceptivne i slicne slucajeve,

izgradio na ovoj zbrci vezanoj za kontingentnost; ali, kada je rec o Dekaru, to nije tacno. Njega zanima pogresivnost, a ne kontingentnost (njegove prve vazne nepogresive istine ce u stvari biti kontingentne). Staviše, on cak ni ne pretpostavlja da postoji neposredan prelaz od pogresivosti nekog iskaza ka njegovoj neizvesnosti u svakom datom slucaju. Čistom istraživacu su potrebna dodatna razmisljanja da bi do toga dosao, a ona se javljaju u jednom prelazu koji Dekart na veoma jasan način cini kako u cetvrtom delu spisa *Discourse* tako i u *Prvoj meditaciji* (a takodje i u *Recherche de la Vérité*: X 510 ff. HR1 313 ff.). To je prelaz od povremenih pogresaka cula ka pitanju snova. Vrsta pogreske koja se sastoji u pogresnom opazanju oblika udaljenog tornja – da uzmemo jedan od Dekartovih primera – Ne prenosi mogucnost pogreske na svaki slucaj vidjenja tornja, a jos manje na svaki slucaj opazanja bilo cega; “pogreske u mojim snovima” bi mogle to da ucine.

Dekart sada veruje (bar onoliko cvršto koliko veruje u bilo sta drugo što se tice njegove proslosti) da je cešto, dok je sanjao, verovao sa najpotpunijom mogucom ubedjenoscju u istinitost stvari koje su bile lazne; te da u dato vreme nije bilo nicega što bi ga navelo da u njih sumnja. Pogreske koje je ranije razmatrao, a koje su se javljale zbog loseg osvetljenja, udaljenosti, te bolesti, opiru se uopstavanjima bar zbog toga što su razmatranja uslova opazanja *u datom trenutku* mogla izazvati sumnje: pošto je sada potpuno promisljen i obazriv, on može ustanoviti da ovo nije slucaj u kojem se javljaju narociti obmanjujuci uslovi – drugim recima, sumnja se ne da generalizovati na sadasnji slucaj. No, buduci da nas snovi potpuno obuzimaju, Dekart smatra da nam razmisljanje ne omogucuje da situaciju, kada se u njoj nalazimo, iznutra prepoznamo kao narocitu: otkrice pogreske je u tom slucaju u celosti i bezuslovno retrospektivnog karaktera. Ako je tako, ima li cega u situaciji u kojoj se trenutno nalazimo što bi nam jemcilo da ona nece biti pracena retrospektivnom ispravkom.? Za razliku od prethodnih sumnji, sumnja na osnovu snova se može generalizovati. Jedan vazan aspekt toga je da se ona može generalizovati u odnosu na svoj predmet. Prethodne vrste pogreske vase za pojedinačne klase objekata ili uslova: prelamanje svetlosti (kada je rec o uobicajenim perceptivnim pogreskama) utice na izgled stapova u vodi i na jos nekoliko stvari; zutica, kako se tvrdi, utice na izgled boja. Ali, sve što mogu da opazam, mogu i da sanjam da opazam. Kada se suocim sa naizgled prelomljenim stapom, to što sam doziveo iluzije prelamanja svetlosti može me uciniti obazrivim; situacija se odlikuje time da predstavlja situaciju naizgled prelomljenog stapa, tj. Da u njoj mozda dolazi do iluzije koja je posledica prelamanja svetlosti. Ali, pošto mogu i da sanjam sve što opazam, bilo koja situacija, bar što se tice delova koji je naizgled sacinjavaju, može biti situacija u kojoj sanjam; a pošto se snovi cešto odlikuju potpunom uverljivoscju koja, staviše, cešto ostaje cak i kad postavim pitanje da li sanjam, cinjenica da jesam i da ostajem potpuno uveren da ovo sada nije situacija u kojoj sanjam ipak nista ne doprinosi pravoj izvesnosti da ovo nije takva situacija. Tako bi bilo koja situacija koja je naizgled situacija opazanja, mogla biti situacija u kojoj sanjam: ali ako je to situacija u kojoj sanjam, onda moje prividne percepcije nisu verodoštjne, a moja perceptivna verovanja o njoj su lazna. Dakle, u bilo kojoj datoj prilici, nije izvesno da su moje percepcije verodoštjne; svaka data situacija *mogla* bi biti iluzija.

Nije lako proceniti snagu argumenta koji se oslanja na snove. (Mozda valja primetiti da je Dz. E. Mur, koji je silovito ili bar tvrdoglavo tvrdio da je siguran kako je u odredjenoj prilici video neki materijalni objekt, kao na

jedinu *opomenu* ukazao na mogućnost da možda sanja.⁵) Da ne bi na ovom mestu kocio razvijanje Dekartovog argumenta, detaljnije razmatranje argumenta koji se oslanja na snove pomerio sam u dodatak (Dodatak 3). Za sledeći deo argumenta ću pretpostaviti da nas je Dekart pomoću argumenta koji se oslanja na snove adekvatno uverio da u svakom slučaju kada nam se čini da nešto opazamo možemo pogresiti. Uskoro ćemo u stvari videti da Dekart ionako koristi argument koji se oslanja na snove samo kao privremeno odmoriste na putu sumnje: na kraju će ga on ostaviti za sobom. Pretpostavimo, dakle, da smo dopustili da u svakom datom slučaju kada mislim da opazam mogu da pogresim, budući da je moguće da sanjam. Moramo naglasiti da se ovde ne radi o tome da li su relevantni perceptivni iskazi pogresivi: to je dakako tačno, ali nije dovoljno da svaku situaciju učini podložnom sumnji, i Dekart ne pretpostavlja da je to dovoljno. Isto tako, nije reč samo o tome da li je iskaz “Ne sanjam” pogresiv, što takođe nije dovoljno. Stvar je u tome da, pored ovog opsteg zapazanja, nijedan dati slučaj ne može da se izdvoji kao slučaj u kojem ne bi bilo moguće da sanjam.

Ideja da bih *mogao*, u datom slučaju, gresiti, uključuje pojam onoga što se često naziva *epistemickom mogućnošću*, mogućnošću koja zavisi od onoga što znamo. Misao “možda gresim” u tom kontekstu predstavlja misao “prema svemu što znam, ja gresim”; a ovo, u skladu sa visokim standardima Čistog istraživača koji traži za istinom bez izuzetka, zacemento treba citati kao “prema svemu što znam sa apsolutnom izvesnošću...”. Isto ovako treba tumačiti i formulaciju koja eksplicitno koristi pojam mogućnosti: “moguće je da gresim”.

No, kako god tumačili pojam mogućnosti, na epistemicki ili na neki drugi način, jedna stvar je jasna: iz “za svako x , moguće je da je ono F “. Tako je, u nekom smislu termina “moguće”, za svakog datog čoveka moguće da je mlađji brat, ali ne postoji smisao termina “moguće” u kojem je moguće da su svi ljudi mlađja brata. Isto tako, ako se termin “moguće” tumači epistemicki: mogu biti nezainteresovan za srodstva drugih ljudi, tako da bi svaki dati čovek mogao biti, prema svemu što znam, mlađji brat, ali znam, i to sa izvesnošću, da nisu svi ljudi mlađja brata.

Izvesno je da Dekart, na kraju Sumnje, dolazi do stava da je epistemicki moguće da su *svi* naizgled perceptivni sudovi pogresni⁶ i da spoljasnji svet, pretpostavljeni objekt svih takvih sudova, možda uopšte ne postoji. Čak i ako mu dopustimo da zastupa distributivni stav po kojem bilo koji od takvih sudova može biti pogresan, svakako će biti pogresno da iz toga izvede sveobuhvatan zaključak da svi mogu biti takvi. Ali videćemo da on ne mora da napravi ovakvu gresku da bi došao do svog zaključka, i da to u stvari i ne čini. On ide od univerzalne mogućnosti iluzije ka mogućnosti univerzalne iluzije, ali ne pokušava da drugu izvede iz prve.

Ipak, nezavisno od toga, dâ se videti da će se u odredjenom pogledu njegovo istraživanje kretati na skoro istovetan način čak i ako on uopšte ne izvede taj sveobuhvatan zaključak. Dekart se, kao Čisti istraživač, uzdržava od slaganja sa svakim verovanjem u kojem otkriva mogućnost sumnje. Ukoliko se uzdržava od svakog takvog verovanja, a svako perceptivno verovanje ponaosob

⁵ “Dokaz postojanja spoljasnjeg sveta” (“Proof of an External World”), u *Philosophical Papers*, ed. H. D. Lewis (London, 1959) str. 149.

⁶ Vredi zapaziti posledicu da stoga kontradikcija jednog perceptivnog suda nije i sama perceptivni sud. Uobicajena negacija suda “Ispred mene se nalazi sto”, kojom se – grubo govoreći – tvrdi da ono sto se nalazi ispred mene nije sto, samo je kontrarna prvobitnom sudu, a po Dekartovoj pretpostavci oba mogu biti lažna.

sadrži mogućnost sumnje, onda se uzdržava od svakog od njih, a da ne mora nužno da veruje da su sva lažna ili da bi zapravo sva mogla biti lažna. Razmotrite jednu analogiju. Dva čoveka se nalaze u sumi u kojoj ima raznih vrsta pečuraka. Jedan od njih veruje da su sve te pečurke otrovne. Drugi veruje da su neke, no ne i sve pečurke otrovne, ali ne može da utvrdi koje jesu a koje nisu. On razumno usvaja strategiju da ne jede nijednu pečurku koja je možda otrovna. On će se uzdržati od toga da pojede bilo koju od pečuraka, što je način postupanja koji je usvojio i prvi čovek. Dakle, načini postupanja se podudaraju, iako su verovanja iz kojih proisticu različita. U stvari, Dekart zaista zastupa jaci, sveobuhvatni stav o perceptivnim sudovima, ali analogija sa pečurkama kazuje da on to ne mora da čini da bi dosledno sledio Metod sumnje sa slično radikalnim ishodom.

Analogija sa pečurkama ilustruje i bitnu crtu Čistog istraživanja. Jedan aspekt slučaja sa pečurkama je sledeći: način postupanja koji je usvojio drugi čovek je očigledno razuman samo ako se izvesne stvari podrazumevaju – na primer, da ima neceg drugog za jelo. Ako nema niceg drugog za jelo, čak i način postupanja prvog čoveka je razuman samo ako je skloniji da umre od gladi nego od trovanja. A bilo da ima ili da nema još nečega za jelo, razumnost nekog načina postupanja pretpostavlja vrednost koju osoba pripisuje ostajanju u životu. Analogno tome, čovek koji bi verovao da su neka, ali ne sva, perceptivna verovanja pogrešna, te bi se, zbog toga što ne zna koja su koja, opredelio da ne prihvati nijedno od njih, bio bi čovek koji u stvari usvaja izvesna vrednovanja: on bi beskrajno mnogo poricao vrednost greske i radije ne bi imao nikakva verovanja nego što bi imao neko lažno verovanje. Ovaj stav bi bio potpuno apsurdan kao stav u svakodnevnom životu, kako je to Dekart često isticao (za primer blizak ovom videti pismo “Hyperaspistes-u”, avgust 1641: III 398, K 110). Ali, kao stav Čistog istraživača, on nije apsurdan, već neposredno sledi iz same prirode projekta: ako Čisti istraživač *može* obezbediti verovanja koja su potpuno oslobođena od neistinosti, utoliko bolje za projekat maksimiziranja broja istinitih verovanja, u čemu se isključivo i sastoji njegov projekat.

Ovom postupku bi se mogao staviti prigovor, a analogija sa slučajem pečurki ponistiti, ukoliko ne bi bilo moguće čak ni *sumnjati* u neki dati perceptivni sud, osim pod pretpostavkom da je neki drugi perceptivni sud u stvari istinit; u tom slučaju, postupak kumulativnog odbacivanja ne bi mogao da se napreduje ili bi to mogao samo na neki komplikovaniji i uslovniji način. Za koji trenutak čemo doći do razmatranja jednog aspekta tog prigovora. No, uopštenije gledano, ovaj prigovor predstavlja prigovor celom Metodu sumnje – da ne postoji tačka gledista iz koje bi Čisti istraživač mogao da na obuhvatan način sprovede svoj projekat. Na kraju ovog poglavlja vratimo se na razmatranje tog prigovora upravo u toj njegovoj opštoj ulozi.

U stvari, Dekart ne izlaze perceptivne sudove Sumnji samo pojedinačno; on je spreman da zastupa sveobuhvatnu hipotezu da svi mogu biti lažni. To nije puko (i nevaljano) izvodenje iz onoga do čega smo već dosli. To je novi korak, obeležen novim razvojem događaja – uvođenjem, u *Meditacijama*, fikcije o *malin génie*, “zlom demonu”, “najveće moci i inteligencije, koji ulaze sve svoje napore da me prevare”. (I *Med.*: VII 22, HR1 148).

Uvođenje ove fikcije predstavlja sredstvo koje nas navodi na razmišljanje pomoću kojih se možemo boriti protiv psiholoske snage uobicajenih predrasuda, i pruža “razloge” koji su nam, pošto smo takvi kakvi jesmo, potrebni da bismo pomoću njih kao sudjerom mogli obrisati staru sliku i krenuti iz

pocetka, kako Dekart opisuje taj zadatak u *Recherche de la Vérité* (X 508, HR1 312). Ova fikcija nam ne pomaze samo time što daje psiholoski podstrek sumnjama ciji je pravac vec ustanovljen, vec i time što podstice duh da prepozna više stvari u koje se može, prema merilima Čistog istrazivaca, sumnjati. Ona nam pruza jedan opsteprimenljiv misaoni eksperiment: ako postojala neka neograniceno mocna sila koja bi me u najvecoj zamislivoj meri navodila da gresim, da li bi *ova* vrsta verovanja ili iskustva bila lazna?⁷ Rec je o zamisli po kojoj postoji sila koja smisljeno i sistematski deluje tako da osujeti ljudsko istraživanje i zelju za istinom. Ta zamisao veoma duboko pogadja nase pretpostavke: koliko duboko, može se ilustrovati okolnoscju da je u savremenoj primeni teorije igara na racionalnost istraživanja, “igra protiv prirode” od samog pocetka zamisljena kao igra koju igra samo jedna osoba. Zamisao o zlom demonu je zamisao igre protiv prirode sa dva igraca, protiv neograniceno dobro informisanog i sposobnog protivnika. (Ovo njeno obelezje pruza nam odgovor na pitanje koje je postavio Lajbnic: zašto Demon, prema Dekartu, mora da bude zao.⁸) Prema ovom testu, Sumnja je prosirena i na Boga i na proslost, na svaki sud o javno dostupnim objektima, ukljucujuci Dekartovo sopstveno telo: sada se, na ovom stupnju, sumnja u sve njih zajedno.

U ovoj tacci, u kojoj dolazimo do potpuno “hiperbolicne” sumnje, kao što ju je Dekart nazvao, susrecemo se sa novom vrštom problema koji se tice znacenja onog stava na koji nas Sumnja navodi da ga zastupamo. Sta je sadrzaj ideje da, uprkos tome što nam sve druge stvari uobicajeno izgledaju, fizicki svet mozda uopste i ne postoji? Da se do hiperbolicne sumnje doslo pukim uopstavanjem iz pojedinacnih sumnji koje smo ranije razmatrali, ne cini nam se da bi mogao postojati koherentan odgovor na ovo pitanje. Svi slucajevi pogreske koje je Sumnja iskoriscavala na ranijim stupnjevima argumenata podrazumevali su upotrebu nekih opazanja da bi se ispravila druga opazanja, i dok bismo, u skladu s tim *mozda* mogli reci da u bilo kojem datom trenutku nismo apsolutno sigurni da je dato opazanje verodoštjno, ipak ne bismo mogli konzistentno reci da nijedno opazanje nije verodoštjno. (To je bio prigovor koga smo delimicno anticipirali raspravljajuci o analogiji sa pecurkama).

Oslanjanje na druga opazanja je upravo isto onoliko očigledno u slucaju sumnje na osnovu snova – sumnje koja nas je, kao distributivna generalna sumnja, ostavila na pola puta – koliko i u slucaju specificnijih vrsta gresaka za koje se Dekart uhvatio odmah na pocetku. “Koliko mi se samo cešto dogadjalo”, kaze Dekart u *Prvoj meditaciji* (VII 19, HR1 145-6) “da sam sanjao kako se nalazim na ovom mestu, da sam odeven, da sedim pored kamina, kada sam u isto vreme bio u krevetu, bez odece na sebi.” Ali ovo tvrdjenje pociva na tome što se neki prethodni dozivljaji smatraju verodoštjnim: dozivljaj budjenja i tako dalje. Ono takodje pociva na nekim zakljuccima o drugim fizickim cinjenicama koji su doneti na osnovu tih dozivljaja, kao što je cinjenica da je pre budjenja lezao u krevetu. Ako bi hiperbolicna sumnja bila tacna, ne bi bilo takvih cinjenica, a dozivljaji koji izgledaju kao dozivljaji budjenja, i tako dalje, sami ne bi bili

⁷ Za ne-natprirodnu verziju istog teksta, videti ingenioznu knjigu Pitera Angera (Peter Unger), *Ignorance* (Oxford, 1975). Bilo koja prednost nad Dekartovim apstraktnijim misaonim eksperimentom za koju moze izgledati da je Angerova verzija stice na osnovu svojih empirijskih elemenata, svakako je nelegitimna: kao skeptici, nemamo razloga da verujemo da je njegov zamisljeni mehanizam uopste mehanizam.

⁸ Videti pismo Fuseu (Foucher) iz 1676: *Philosophical Writings of Leibniz* (Everyman edn, London 1934), str. 50.

verodošojni. Odatle sledi da je hiperbolicna sumnja u najmanju ruku nesrećno izražena mislju da možda sve vreme sanjamo (kako Dekart to na nekarakterističan način kaže u *Recherche de la Vérité* (X 511, HR1 314)); što je još važnije, sledi da hiperbolicnu sumnju ni na koji način ne mogu podržati razmatranja izvedena iz pretpostavke da su pomenuti doživljaji verodošojni, niti ona može na bilo koji način pocivati na necijem znanju da je, u prošlosti, sanjao.

Ona to i ne čini: konačna radikalizacija Sumnje uzima ponešto sa prethodnih nivoa, ali ne pociva na poznatim činjenicama sa kojima smo se susretali na tim nivoima jer bi time samu sebe pobijala. Te činjenice su korišćene pre svega da bi oslabila naše predrasude; konačna radikalna sumnja podriva sve te poznate činjenice zajedno. Od njih uzima nešto što je sugerisano razmišljanjem o njima – izvesnu sliku o tome šta je verodošojno opazanje. U *Seštoj meditaciji*, retrospektivno razmatrajuci sumnju na osnovu snova, Dekart kaže (VII 77, hr1 189): “pošto ne verujem da stvari za koje mi se čini da ih opazam dok spavam, *proisticu iz objekata izvan mene*, nisam video zašto bih to u većoj meri verovao u pogledu stvari za koje mi se dok sam budan čini da ih opazam.” Dekart smatra samoočevidnim to da, ako imam verodošojne opazaje, onda imama iskustvene doživljaje koji su uzrokovani stvarima izvan mene. Ova ideja – nazovimo je “kauzalnim shvatanjem opazanja” – ugrađena je u hiperbolicnu sumnju. Iz nje sledi da svaki perceptivni sud implicira neki iskaz koji kaže da van nas postoje stvari koje izazivaju naše iskustvene doživljaje. Ako je taj iskaz podlozan sumnji, onda je svaki perceptivni sud podlozan sumnji. Sumnjajuci u taj iskaz mi smo primenili Sumnju na sve njih odjednom, a ne pojedinačno; kao što je Dekart u stvari rekao da će učiniti u pasusu koji sam naveo na početku (str. 187).

Kakav je status kauzalnog shvatanja opazanja? Ako je sumnjivo da postoje objekti “izvan” nas, u onom smislu u kojem ovo shvatanje zahteva, zar onda ne mora biti makar išto toliko sumnjivo da naši uobicajeni sudovi opazanja impliciraju da ti objekti postoje? Ovo je način na koji bi na ovom mestu mogao argumentisati neki sledbenik Dž. E. Mura: ako se za neke zdravorazumske sudove u koje mi obično verujemo sa visokim stepenom ubedjenosti kaže da impliciraju neki veoma opšti ili fiziološki iskaz $Q \rightarrow Q$ je podlozan sumnji, onda bi to trebalo da smatramo razlogom za kritikovanje pretpostavljene implikacije, a ne za kritikovanje naših uobicajenih sudova na osnovu toga što je Q podlozan sumnji. Sâm Dekart u stvari nikada ne sumnja u kauzalno shvatanje opazanja: on kauzalni element smatra sastavnim delom pojma percepcije, u onom smislu tog termina u kojem percipiramo stvari kao što su štolovi. On u stvari takodje veruje, iako na ovom stupnju ne koristi to verovanje, da se sve što je “izvan mene” zna samo posredstvom *ideja* koje predstavljaju stvarnost, a koje su same neposredni objekti duhovnog saznanja. (Pismo Zibijefu (Gibieuf), 19. januar 1642: VII 474, K123; *III Rep.*: VII 181, HR1 67-8); ideje su ono što je, u opazanju, uzrokovanim spoljnjim objektima. Ovo izlazi van okvira minimalnog kauzalnog shvatanja opazanja i, time što ima tezinu filozofske teorije, izgleda zaista otvoreno za ozbiljnu sumnju. S druge strane, čini se da je podjednako teško poricati da *neki* kauzalni element predstavlja deo pojma percepcije. Pravo pitanje je da li je minimalni smisao u kojem je neki kauzalni element neosporno deo pojma percepcije dovoljan Dekartu da ga upotrebi u hiperbolickoj sumnji protiv svih naših uobicajenih perceptivnih sudova uzetih zajedno. Steći ćemo jasniju ideju o

Dekartovim sopstvenim gledistima kada, mnogo kasnije, vidimo sta Dekart smatra da sam *ja* i, shodno tome, sta podrazumeva pod biti *izvan* mene.⁹

Kakav god da je tacno status i sadrzaj kauzalnog shvatanja opazanja, način na koji ih je Dekart koristio protiv uobicajenih perceptivnih sudova u hiperbolicnoj sumnji na znacajan način ilustruje njegov Metod. Ona nam narocito pomaze da otkrijemo znacaj koji neke od njegovih slika imaju za Metod sumnje: metafora o zgradi ili temeljima koja se cešto koristi, a u a u najrazvijenijem obliku je upotrebljena u *Sedim odgovorima*; kao i slika bureta sa jabukama koja je upotrebljena u istim *Odgovorima* (VII 481, HR1 282), prema kojoj je Metod nalik coveku koji vadi sve jabuke iz bureta jednu po jednu, pregleda ih, a zatim zdrave vraca nazad u bure. Smatra se da se smisao ovog postupka sastoji u tome da se spreci da se neke eventualno pokvarene jabuke kojih bi tu moglo biti pokvare i one zdrave. Ali lažnst verovanja, za razliku od pokvarenosti jabuka, u stvari nije zarazna: istinito verovanje nista ne može uciniti laznim, pa cak ni drugo lažn verovanje. Ideja se, pre, mora saštovati u tome da jedno lažn verovanje može biti uslov da steknem ili zadrzim mnoga druga lazna verovanja, preko njegovih logickih relacija sa njima. Ima nekoliko načina na koje bi se ovo moglo dogoditi: tako bih, u nekom holistickom usaglasavanju svojih verovanja sa ciljem da proizvedem koherentnu celinu, svoja verovanja mogao da krivo prilagodim nekoj lažnj pretpostavci i da tako jos sve pogorsam. Druga mogucnost je da zakljucak može biti dedukovan iz laznih premisa: u ovom slucaju, svakako nije nuznost da lažnst bude preneti (pošto zakljucci koji su valjano izvedeni iz laznih premisa mogu biti istiniti), ali ako dodjem do istinâ, to ce biti samo zahvaljujuci sreći. Međutim, za Dekarta u stvari nije najznacajnja ova mogucnost, vec njena suprotnost: mogucnost da moja verovanja mogu *implicirati* lazan iskaz, kao što sva moja perceptivna verovanja impliciraju, kako on pretpostavlja, mozda lazne iskaze o objektima izvan mene. U tome se sastoji glavna poruka slike o buretu sa jabukama i slike o zgradi i temeljima za Metod sumnje. Dekart na ovom stupnju ne tvrdi, kao što se cešto pretpostavlja, da cemo, ukoliko premise ucinimo izvesnim, valjanom dedukcijom iz njih doci do korpusa znanja koji ce biti potpuno izvestan. On pre tvrdi da nasa verovanja ne mogu biti izvesna dok god *impliciraju ili pretpostavljaju* iskaze koji su neizvesni.

U tom pogledu, Metod sumnje predstavlja jedan program kritike. Ovo je jedan, i to najslabiji, smisao u kojem se Metod sumnje može smatrati instrumentom za obezbedjivanje “temelja znanja”. Međutim, bar se dva druga poduhvata mogu, u jacem smislu, podvesti pod taj naziv. Jedan se sastoji u pokusaju da se pronadje neki ograniceni skup iskaza koji ce biti izvesni i iz kojih ce se moci dedukovati celokupno znanje. U ovom smislu se mozda najcesce pretpostavljalo da se Dekart bavio temeljima znanja, ali ta pretpostavka je pogresna. Kada se Dekart napokon vrati iz Sumnje, i kada ponovo uspostavi verovanje u fizicki svet, priznace da možemo znati svakodnevene iskaze o tom svetu, dok god se ne bunimo u pogledu njihovog sadrzaja,¹⁰ ali on ne pretpostavlja, na primer, da iskaz “Vidim što” može ikada biti dedukovan iz iskaza koji su izvesni (bar ne zbog toga što smo i dalje skloni da povremeno gresimo). Mnogo bi plauzibilnije bilo tvrditi da se Dekart nadao da ce se celokupno naucno, teorijsko ili organizovano znanje o stvarima kao što su zakoni

⁹ Videti nize str. 239-40 i 284-6.

¹⁰ O snazi ove kvalifikacije videti str. 234-5.

prirode, moćno dokućovati iz oćevidnih aksioma. Međutim, kao što ćemo videti u poglavlju 9, nije sasvim jasno da je Dekart zaista verovao kako je ovo moguće.

Ono što je za njega važno, kako u pogledu lićnih epizoda znanja kao što je ona da vidim što, tako i (što je znaćajnije) u pogledu naućnog znanja, jeste to što bi trebalo da budemo kadri da sa izvesnoću znamo sledeće: da ćemo, ukoliko u obićnom životu sprovodimo svoje metode istraživanja bistrog uma i racionalno, u stvari doći do saznanja istina o svetu, a da nasa zamisao sveta neće biti sistematski iskrivljena ili pogresna. Pokazati da je ovo slućaj predstavlja osnovni cilj Metoda sumnje i to daje drugaćiji smisao traganju za “temeljima znanja” – smisao u kojem se pokazuje da Dekart traga za osnovama *mogućnosti znanja*.

Na ovom mestu se na jednom znaćajnijem nivou vraćamo pitanju kako su motivisani Metod sumnje i projekat Čistog istraživanja u kojem on ima svoju ulogu. Uvek moramo imati na umu da se uopste i ne postavlja pitanje da hiperbolicna sumnja ima neku racionalnu ulogu u obićnom životu: Sumnju treba shvatiti sasvim ozbiljno u sklopu istraživanja o tome sta možemo znati sa najvećom izvesnoću, kaže on Gasendiju (Gassendi), ali “mora se imati na umu distinkćija, na kojoj sam na raznim mestima insistirao, između životnih delatnosti i traganja za istinom...” (V *Rep.*: VII 350, HR2 206; cf. *Princ.* I 1-3, kao i pismo iz avgusta 1641: III 398, K 110); a postojanje spoljasnjeg sveta je nešto u sta “nijedan ozbiljan um nikada nije ozbiljno sumnjao” (*Sinopsis Meditacija*: VII 15-16, Hr1 142-3). U okviru projekta Čistog istraživanja, a s druge strane, hiperbolicna sumnja prirodno sledi. Pitanje kojim se sada dalje moramo pozabaviti tiće se znaćaja samog projekta Čistog istraživanja. Vec sam ukazao na neke koristi koje bismo mogli oćekivati iz ovog poduhvata, i koje su same po sebi mogle da nam pruže razlog da se u njega upustimo. Sve su bile takve vrste da se njima najviše pretpostavljalo kako projekat može biti dobra ideja samo jednom u životu ili možda jednom u životu jedne osobe. Njima se nije pretpostavljalo da bi projekat u bilo kojem smislu mogao biti intelektualna nužnost. Ali ako se na projekat može gledati kao na nešto što pruža osnove za mogućnost znanja, time se prirodno implicira da bez njega postoji sumnja u mogućnost znanja – sumnja koju bi projekat, ako bi bio uspešan, mogao utisati. Sumnja u mogućnost znanja je skeptićka sumnja, a Metod sumnje, shvaćen kao odgovor na tu sumnju, poprima oblik *preventivnog skepticizma*, ćiji je cilj da pruži odgovor na skeptićke sumnje tako što ih prihvata dokle god ih je moguće prihvatati, a zatim prelazi na drugu stranu. Ako se projekat Čistog istraživanja shvati, kao što su ga neki filozofi shvatali, kao nešto što definiće jedan ceo predmet – teoriju saznanja – to je zbog toga što se pretpostavlja da ukoliko se taj projekat ne može sprovesti, neće postojati odgovor skepticizmu, te će ostati nećeg nejasnog ili sumnjivog u pogledu mogućnosti znanja u ćelini.

Ako projekat Čistog istraživanja može uspeti, onda je jasno da je znanje moguće. To će bar postati jasno ako potpuno razotkrijemo nešto što je samo implicitno bilo prisutno u dosadašnjem opisu projekta: da ukoliko Istraživac može da prepozna neke stvari koje su izvesne, onda iz tog prepoznavanja moraju proisteci trajna stanja znanja koja će on moći da zadrži, kako na putu samog Čistog istraživanja, tako i nakon njega, u obićnom životu. Jasno je da se u tome mora oćledati uspeh projekta, da bi on uopste bio od neke stvarne kognitivne koristi; pošto je ovaj zahtev oćigledan, pokazace se da on ima znaćajne posledice, kojima ćemo se baviti u poglavlju 7.

Ako projekat može da se sprovede, onda je znanje moguće. Ali ideja do koje smo sada dosli zahteva nešto suprotno, da će se, *samo* ako projekat može uspeti, pokazati da je znanje moguće. Zašto bi iko u to verovao? Jos jednom je vazno istaci da ovo ne bi trebalo shvatiti kao čisto proizvoljan zahtev, kao puku opsesivnu zainteresovanost za vestacki skepticizam. Isto tako mislim da je pogresno ovo shvatiti samo kao jednu dodatnu aspiraciju za znanjem, jedan suvisni ideal koji je, bar Zapadni svet, sebi postavio.¹¹ Pre bi trebalo da podozrevamo kako u samom pojmu znanja ima nečega što nas navodi na ovakav stav, što ga čini takvim da nam izgleda sumnjivim da uopšte može biti bilo kakvog znanja ukoliko projekat Čistog istraživanja ne može uspeti. Sta znanje čini takvim da deluje problematino?

Moglo bi se učiniti da postoji veoma jednostavan odgovor na ovo pitanje, koji počiva na stvari koju smo već zapazili: da ako P implicira Q , onda, ako je Q podložno sumnji, P mora biti podložno sumnji. (Ovo možemo nazvati "Principom sumnjivosti".) Moglo bi izgledati kao da je od ovog principa samo mali korak ka sledecem principu (koji možemo nazvati "Principom neznanja"): da ako P implicira Q , i mi ne znamo Q , onda ne znamo P ; a na osnovu ovoga izgleda razumno zaključiti da ukoliko ono što smatramo znanjem ima neke implikacije koje još nismo istražili ili testirali, onda ono u stvari nije znanje. Ali taj korak ka Principu neznanja nije valjan.

Sam Princip sumnjivosti je valjan, ako se shvati tako da znači: ako P implicira Q i postoji dobar razlog da se sumnja u Q , onda postoji dobar razlog da se sumnja u P . Dodajmo tome jedan aksiom kojim se tvrdi da ako postoji dobar razlog da se sumnja u P , onda niko ne zna P ; ili – kako bi se to moglo prepoznatljivije izraziti – ako A ima dobar razlog da sumnja u P , onda A ne zna P . Verujem da je ovaj aksiom previše jak; ali mnogi teoreticari saznanja su ga prihvatili, uključujući Dekarta, a vazno je da će ono na šta sada želim da ukazem proći čak i ako taj aksiom prihvatimo. Princip neznanja će slediti iz ovih premisa samo ako povrhu toga pretpostavimo da postoji dobar razlog da se sumnja u bilo koji iskaz koji nismo ispitali i testirali; a ne postoji apsolutno nikakav razlog da se *to* pretpostavi – osim ako već nismo prihvatili stanoviste Metoda sumnje, što je upravo ono što je ovim argumentom trebalo opravdati. U stvari, jasno je da je Princip neznanja sasvim neprihvatljiv; pošto svaki iskaz ima beskonacno mnogo implikacija, nijedan konačan duh ne bi mogao da zna (kao što Princip neznanja zahteva) sve implikacije svega što zna.

Znanje zaista ima problematičan karakter i zaista sadrži nešto čime stalno priziva skepticizam. Pokušaj da se to razotkrije samo pomoću relacija između pojmova znanja, sumnje, izvesnosti i tako dalje, su izgleda ipak neuspesni i na karakterističan način počivaju, kao i poslednji argument, na potpuno neplauzibilnim i cirkularnim pretpostavkama. Izvor tog prizivanja leži mnogo dublje. Pitanje o tome gde se on tačno nalazi je veoma teško; pokušaću da u glavnim crtama opisem jedan pristup za koji mi se čini da vodi u pravcu tog izvora. Taj pristup polazi od jedne veoma bazicne misli: ako je znanje ono što pretenduje da jeste, onda je ono znanje o stvarnosti koja postoji nezavisno od tog znanja, i, u stvari (osim u posebnom slučaju kada je sama saznata stvarnost neki psiholoski entitet) nezavisno od bilo koje misli ili iskustva. Znanje je znanje o onome što, *ionako*, postoji. Neko bi mogao pretpostaviti da u ovoj misli nema

¹¹ Videti na primer kod Laseka Kolakovskog (Leszek Kolakowski), *Husserl and the Search for Certitude* (New Haven, 1975).

niceg spornog, ali njene posledice mogu biti i zahtevne i zbunjujuće. Pretpostavimo da *A* i *B* ponaosob tvrde da imaju neko znanje o svetu. Obojica imaju neka verovanja i, staviše, iskustva sveta i načine njegove konceptualizacije iz kojih su ta verovanja proistekla i koje ta verovanja izrazavaju: nazovimo sve ovo zajedno njihovom *predstavom* o svetu (ili o delu sveta). U odnosu na njihovo pretpostavljeno znanje, *A*-ove i *B*-ove predstave se mogu itekako razlikovati. Ako obojica poseduju znanje, onda izgleda da sledi da moraju postojati neki koherentni način razumevanja zašto se te predstave razlikuju i kako se odnose jedna prema drugoj. Jedan veoma primitivan primer za ovo bi bio slučaj kada se *A* i *B* nalaze na različitim mestima; drugi primer bi mogao biti slučaj da su obojica tačno predviđali kretanje planeta, ali posredstvom različitih, geometrijski ekvivalentnih sistema. I u jednom i u drugom slučaju, može se smisliti priča koja objašnjava kako i *A*-ova i *B*-ova perspektiva mogu biti perspektive iste stvarnosti. Da bi se razumela ova priča, potrebno je obrazovati koncepciju sveta koja *sadrži* osobe *A* i *B* i njihove predstave. *A* i *B* mogu i sami zauzeti ova gledišta, ali to podrazumeva da su odustupili od svojih prvobitnih načina predstavljanja tih aspekata sveta. No, ovaj proces se, izgleda, može nastaviti. Jer ako *A* ili *B* ili neka druga osoba na ovaj način dodje do razumevanja ovih predstava i njihove veze sa svetom, to će biti zbog toga što ih je smestila u neku obuhvatniju predstavu; ali ona će još uvek biti samo predstava koja uključuje svoja sopstvena verovanja, konceptualizacije, perceptivna iskustva i pretpostavke o zakonima prirode. Ako je to znanje, onda još jednom moramo biti u stanju da obrazujemo koncepciju o tome kako bi se ono moglo odnositi prema nekoj drugoj predstavi koja bi podjednako mogla da pretenduje da predstavlja znanje; u stvari, moramo biti sposobni da obrazujemo takvu koncepciju u odnosu na *svaku* drugu predstavu koja bi mogla da na to pretenduje. Ako ne možemo da obrazujemo takvu koncepciju, onda izgleda da nemamo nikakvu adekvatnu koncepciju stvarnosti koja “ionako” postoji, predmeta svake predstave koja je znanje; ali ta koncepcija je na početku bila predocena kao bazicna za pojam samog znanja. Nju bismo mogli nazvati apsolutnom koncepcijom stvarnosti. Ako je znanje uopšte moguće, onda – kako se sada čini – mora biti moguće i apsolutna koncepcija stvarnosti.

Šta se time zahteva? Prirodan, mada veoma apstraktan razvojni tok izgleda da je, na ovom mestu, doveo do jedne osnovne dileme. S jedne strane, apsolutna koncepcija bi se mogla smatrati potpuno praznom, specifikovana samo kao “sta god te predstave predstavljaju”. U tom slučaju, ona više ne obavlja posao koji se od nje očekivao i ne pruža dovoljan sadržaj koncepciji o nezavisnoj stvarnosti; ona izmice toj slici, ostavljajući nas samo sa mnoštvom mogućih predstava koje valja upoređivati jedne s drugima, bez ica što bi posredovalo među njima. S druge strane, možemo imati neku određenu sliku o tome kako svet izgleda nezavisno od bilo kakvog znanja ili predstave; ali onda ponovo možemo pomisliti da je u pitanju samo još jedna pojedinačna predstava o svetu, naša sopstvena, i da nemamo nikakav nezavistan oslonac kojim bismo je uzdigli do apsolutne predstave o stvarnosti.

Ovo je jedan krajnje shematski prikaz problema koji se iznova javljao u istoriji Zapadne misli. Problem je formulisan pod uticajem filozofije posle Dekarta i on sam ga ne bi prepoznao; ali na Dekarta možemo gledati kao na nekoga ko u stvari pokušava da prevaziđe gore navedenu dilemu i pokušava da, iz procesa Čistog istraživanja, izvuče jednu apsolutnu koncepciju stvarnosti. Sam taj pokušaj i njegov neuspeh znatno su uticali na kasniji razvoj događaja u ovom pravcu misljenja (uključujući ovaj način formulisanja onoga što je Dekart

pokusavao da ucini). Nadam se da će se “apsolutna koncepcija” koju je sam Dekart ponudio ukazati tokom ove studije.¹² No, sada se postavlja pitanje kako implicitna prisutnost apsolutne koncepcije u pojmu znanja ili, pre, obećanje jedne takve koncepcije, motiviše Čisto istraživanje. Čisto istraživanje, kako smo ga do sada razmatrali, predstavlja poduhvat otklanjanja svega spoljasnijeg ili svih kontingentnih ograničenja prilikom traganja za istinom; ova ambicija, kao što sam ranije tvrdio, je i sama dovoljna da generise Sumnju. Ali ako treba da pokušamo da utemeljimo apsolutnu koncepciju stvarnosti koju znanje, izgleda, zahteva, onda projekat presecanja svakog zamislivog izvora pogreske dobija novi značaj. Ne radi se samo o prevazilaženju ograničenja postavljenih istraživanju i stoga povremenih pogreski, kako nam se one ukazuju u sklopu naseg gledišta, već o prevazilaženju svake sistematske pristrasnosti ili iskrivljenosti ili jednostranosti u celini nasig gledišta, u nasoj predstavi sveta: drugim recima, u prevazilaženju te predstave u smislu zauzimanja tačke gledišta (apsolutne tačke gledišta) iz koje se može razumeti njena veza sa stvarnošću, iz koje se ona može na razumljiv način povezati sa drugim zamislivim predstavama.

Ova motivacija koja Čisto istraživanje čini načinom za sticanje apsolutne koncepcije i stoga načinom da se pokaže da je znanje moguće, razjasnjava nešto što je već bilo prisutno u Čistom istraživanju kako je do sada bilo shvatano; naime, da čisto traganje za istinom teži u izvesnosti protiv svake *zamislive* sumnje. To je već bilo prisutno zato što je bilo uključeno u sprovođenje, do krajnjih granica, cilja metoda koji ne bi trebalo da dopušta pogresku. Ali sada možemo videti dublji značaj tog cilja i šta on podrazumeva jer, sa tačke gledišta traganja za apsolutnom koncepcijom, razlika između izvora pogreske ili iskrivljenja koji je samo zamisliv i izvora koga smatramo empirijski delotvornim gubi na važnosti. Ono o čemu sudimo kao o empirijski delotvornom je i samo funkcija onoga u šta verujemo, nasih predstava o svetu i mora biti pokopano u toku kritičkog traganja za apsolutnom koncepcijom. (Ali zar ne bi čak i ono što je za nas *zamislivo* moglo biti funkcija nasih osobenih predstava o stvarnosti? Ovo će u stvari za Dekarta biti problem, kao što ćemo videti u poglavlju 7.)

Kartezijanskom skepticizmu se često prebacivalo da se bavi pukim zamislivim izvorima pogreske i iskrivljivanja, a ne isključivo onima za koje možemo imati razloga da mislimo da se javljaju. Ali to je od apsolutno srednjeg značaja za njegovu motivaciju koja (kako sam utvrdio) ima korene u samom pojmu znanja. Ozbiljan prigovor kartezijanskom programu se ne sastoji u isticanju da filozofska sumnja nije obična sumnja, niti čak da sumnja, kao delotvoran psihološki stav, nije na mestu u filozofskom kontekstu; Dekart se rado složio sa oba zapazanja. Niti je dovoljno samo tvrditi da obuhvatna kritika ili suspenzija verovanja uvek mora počivati na drugim nesumnjivim pretpostavkama (nešto sa čim smo se ranije susreli, str. 204.) To može biti istinito, ali bez neke sive teorijske potkrepljenosti može biti podržano samo procenjem puta Čistog istraživanja i pokazivanjem u čemu on gresi. Ozbiljan nivo kritike pre počiva u argumentu kojim se tvrdi da se dublja motivacija za Čisto istraživanje gubi, zato što apsolutna koncepcija ne može postojati i zato što je traganje za arhimedovskom tacom oslonca zasnovano na iluziji.

¹² Jedan naročito važan aspekt te ideje koji bi mogao da pomogne da se ona razjasni odnosi se na distinkciju između primarnih i sekundarnih kvaliteta: videti str. 237-49.

Ovo može biti istinito – iako, raspravljajući o tome, moramo biti spremni da razlikujemo dva različita pitanja; pitanje da li apsolutna koncepcija moguća i da li se ta koncepcija mora zasnivati na *izvesnosti*. Dekart je, kako ga ja interpretiram, implicitno pretpostavljao povezanost te dve ideje, kao i što su to mnogi drugi činili, ali možda je traganje za izvesnošću samo jedan od pristupa kojim se može steci takva koncepcija. Možda postoje i drugi pristupi: to je problem koji ćemo ponovo dotaci. Ali ako uopšte nema mogućeg pristupa i ako je ceo pojam apsolutne koncepcije iluzoran, onda će biti bolje ukoliko se oslobodimo druge iluzije – da znanje zahteva apsolutnu koncepciju. Ako je ono zaista zahteva i ako je ta koncepcija nemoguća, onda je i znanje nemoguće i mi ćemo morati da se zadovoljimo nečim manjim. Mnogi bi tvrdili da nam je sada bliska situacija u kojoj se zadovoljavamo manjim od onoga što predstavlja apsolutna koncepcija i da možemo, kao moderni ljudi i za razliku od ambicioznih i samouverenih mislilaca prošlih vekova, operisati slikom sveta koju na refleksivnom nivou možemo prepoznati kao potpuno zavisnu od naseg jezika, naseg pojmovnog okvira – i najuopštenije govoreći, od nase situacije. Ali nije jasno u kojoj meri zaista možemo operisati takvom slikom i nije jasno da takva gledista implicitno ne pocivaju, u svom samorazumevanju, na nekoj pretpostavljenoj apsolutnoj koncepciji, kao okviru unutar kojeg se nasa situacija može na razumljiv način dovesti u vezu sa drugim mogućim situacijama. Ako zaista moramo da se zadovoljimo nečim manjim, teško da bilo ko ima zadovoljavajuću ideju o tome koliko to manje treba da bude i kako da njime budemo zadovoljni.

Poslednja stvar koju treba reći o Dekartovom projektu jeste da se on radikalno zasniva na perspektivi prvog lica. Neki filozofi su pretpostavljali ili podrazumevali da najosnovnije pitanje teorije saznanja mora imati oblik “sta ja mogu da znam”, a Dekart je među njima, možda i prvi među njima. Ipak, veoma je zanimljivo i delikatno pitanje u kojoj tacci perspektiva prvog lica, na neki metodoloski značajan način, ovladava Dekartovim istraživanjem. On uvodi traganje za istinom u stilu prvog lica kako u spisu *Discourse*, tako i u *Meditacijama* (“ja” iz spisa *Discourse* je odredjenije ištorijski Dekart nego osoba koja vodi solilokvij u *Meditacijama*), mada to još uvek nije veoma jaka obaveza: pitanje postavljeno prilikom istraživanja moglo bi, uprkos toga, imati oblik “sta je istinito?” ili čak “sta se zna?”. S druge strane, izvesno je da Dekart okončava Sumnju u nečemu za sta smatra da je radikalno situacija prvog lica, u okviru sveta svojih sopstvenih ideja, trazeći put ka svetu izvan toga. Da li u samom njegovom procesu istraživanja postoji nešto što predodredjuje ovaj prelaz?

Vec smo primetili, razmatrajuci sumnje vezane za percepciju, Dekartovu jaku pretpostavku kojom se podrazumeva da je celokupno znanje koje neko ima posredovano idejama, stanjima njegovog duha, i ta pretpostavka svakako snazno podstice, ako vec i ne konstituise, njegov buduci “egocentricki položaj”. Prvo preduzimanje traganja za istinom ne može samo po sebi obavezati na ovu pretpostavku.¹³ Ipak, kada traganje za istinom poprimi narocit oblik

¹³ Dzonatan Benet (Jonathan Benett) je tvrdio da ga ipak obavezuje. Definisuci “kartezijansku osnovu” kao “intelektualnu situaciju u kojoj imamo pristup samo svom duhu i njegovim stanjima”, tvrdio je (*Kant's Dialectic* (Cambridge, 1974), str. 66-7) da možemo izvesti zaključak kako je “kartezijanska osnova temelj celokupnog saznanja” iz cetiri “skoro trivijalna” iskaza, od kojih su dva najznacajnija: “svaki intelektualni problem koji imam mora, za mene, imati oblik ‘sta bi trebalo da mislim o x ?’” i “moja odluka o tome sta mislim o x mora biti utemeljena na podacima koje imam”. Prvi od dve ova iskaza je sigurno lazan, ali u svakom slucaju argument

Čistog istraživanja, izgleda da priroda istraživanja zaista podrazumeva jedan element distinktivno obeležen perspektivom prvog lica (iako još ne mora doći do nečeg tako jakog kao što je Dekartova pretpostavka). Pošto Čisto istraživanje teži da maksimizira broj istinitih verovanja međunecijim verovanjima, trazeći (bar na prvom mestu) metodu sticanja verovanja koji bez izuzetka proizvodi istinita verovanja, ono uključuje kritičku refleksiju ne samo sadržaja necijih verovanja, već i metoda kojima ih je on stekao. Po prvi put se ne postavlja samo pitanje “šta je slučaj?”, već i pitanje “šta ja mogu znati da je slučaj?”, a ova druga vrsta pitanja, za razliku od prve, pominje nas same; odgovor na pitanje zahteva refleksiju, ne samo o svetlu, već i o necijem iskustvu sveta. Izgleda da je *neki* oblik perspektive prvog lica implicitno prisutan u Čistom istraživanju od samog početka i on je u njemu implicitno prisutan samo kao refleksivan i samokritički poduhvat – da bi se javila struktura perspektive prvog lica, on ne mora biti definisan kao traganje za osnovama znanja u bilo kojem smislu koji bi bio jaci od tog poduhvata.

Ako čisto istraživanje predstavlja sustinski pristup teoriji saznanja i ako implicitno ima formu perspektive prvog lica, onda i teorija saznanja mora imati takav oblik. Ali moramo imati na umu koliko toga pretpostavljamo ako zaista smatramo da je Čisto istraživanje sustinski pristup teoriji saznanja. Pretpostavljamo ne samo da je svako znanje koje postoji znanje neke refleksivne osobe; također pretpostavljamo i da bi osoba koja zna *P* trebalo da bude u stanju da to znanje razotkrije refleksijom i da bude u stanju da tvrdi, i to da opravdano tvrdi, “Ja znam da *P*” – čime se u stvari zahteva da ako neko zna, on mora biti u stanju da zna da zna, što je jedan veoma jak zahtev za koji nismo našli nikakav nagovestaj u slici tragaoca za znanjem koju smo razmatrali na početku.

U ovim poslednjim razmatranjima, pretpostavljao sam da “prvo lice” znači prvo lice *jednine*. Pre toga sam govorio o “nasim” predstavama; zašto bi “mi”, čak i u okviru Čistog istraživanja, trebalo da se sazme na “ja”? Zar ne bi Čisto istraživanje moglo biti zajednički poduhvat? Za Dekarta ono svakako nije; čak i ako sprovodi istraživanje kao nas predstavnik, on to radi sam. Ali možda to nije nužno; možda bi se perspektiva prvog lica mogla podjednako dobro izraziti u prvom licu množine. Zacemento se čini kako nema nicega u ideji traganja za “apsolutnom koncepcijom” što bi moglo drugacije da postavi stvari: potpuno je prirodno “nase” predstave smatrati kolektivnim predstavama, društvenim proizvodima koje zajednički dele individue u jednom društvu ili kulturnoj grupi. Očigledan odgovor na takve sugestije je da znanje ili verovanje jedne grupe ne može biti konačno ili nesvodljivo – u krajnjoj liniji, individue moraju biti te koje su u takvim stanjima i govoriti o znanju koje ima grupa ili o predstavi koju ima društvo mora predstavljati neku vrstu funkcije. Ali ako u nekom smislu to na kraju i mora biti tako, ne radi se o nečemu jednostavnom i neposredno datom. Nije teško smisliti načine na koje ono što *mi* znamo može biti prost zbir onoga što svako od nas zna.¹ Kada se od znanja okrenemo ka aktivnosti samokritike

zahteva najmanje sledeće dve dodatne pretpostavke: (a) celokupno znanje može biti od strane nekoga smatrano kao “moje” znanje, tj. Ono je znanje neke određene osobe; (b) svako takvo znanje konstituise odgovor na intelektualni problem kojeg je onaj koji sazna svestan da ga ima; (c) podaci na koje se mora oslanjati odgovor su stanja svesti onog koji zna. (a) je daleko od toga da je očigledno (to je pitanje koje ću u produžetku dotaknuti); (b) je na značajan način lažno; (c) prosto pretpostavlja ono što bi tek trebalo dokazati.

¹ Svakako da treba da razjasnimo stvari oko znanja i drugih takvih stanja, na socijalnom ili kolektivnom nivou, pre nego što pribegnemo Popperovom “trećem svetlu” znanja koje nije ni

Bernard Williams

koja zauzima središnje mešto u Čistom istraživanju, veoma je očigledno da *nasa* samokritika možda sustinski podrazumeva mnostvo osoba. To je u stvari samo po sebi dovoljno da baci neku sumnju na program za teoriju saznanja koji je vezuje za prvo lice jednine.

Preveo sa engleskog:
Mašan Bogdanovski

društveno ni psiholosko, koje sadrži čisto logičke objekte, a ipak se menja u vremenu. Videti njegovu knjigu *Objective Knowledge* (Oxford, 1973), naročito poglavlja 3 i 4.