ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 8, številka 3, oktober 2004 · ISSN 1408-2969

VRLINSKA EPISTEMOLOGIJA

Linda Zagzebski

Iskanje izvora spoznavnega dobra

prevedel Vojko Strahovnik

Citiranje: Linda Zagzebski, »Iskanje izvora spoznavnega dobra«, *Analiza: časopis za kritično misel* 8, št. 3 (2004): 85–100.

Prevod. Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za prevode ne velja; pravice izvirnika pripadajo njegovim imetnikom.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Linda Zagzebski
prevedel Vojko Strahovnik

ISKANJE IZVORA SPOZNAVNEGA DOBRA*

Običajno filozofi védenje obravnavajo kot visoko vredno spoznavno stanje, morda celo kot eno izmed velikih dober v življenju. Védenje naj bi imelo vsaj večjo vrednost kot resnično prepričanje. Toda sodobni pogledi na naravo védenja nam otežujejo razumevanje njegove vrednosti, kar je v zgodovini filozofije pritegnilo tolikšno pozornost. Nekatere izmed najbolj razširjenih teorij ne morejo pojasniti niti tega, zakaj ima védenje večjo vrednost kot resnično prepričanje. Iskanje izvora spoznavne vrednosti nam lahko razkrije nekatere napetosti in omejitve v načinu opredelitve védenja. Hkrati menim, da bo razkrilo tudi iluzoričnost običajnega stališča o neodvisnosti spoznavnega dobra od moralnega dobra.

1. Kaj naredi védenje boljše od resničnega prepričanja?

Skoraj vedno je kot dognano privzeto to, da je védenje dobro, boljše ko resnično prepričanje *simpliciter*, a izredno težko je pojasniti, kaj je tisto kar ga naredi boljšega. Temu pravim "problem vrednosti".[1] V preteklost sem zagovarjala, da se večina oblik reliabilizma še posebej težko spoprime s tem problemom.[2] Glede na standardne reliabilistične modele *je* védenje resnično upravičeno prepričanje, ki je rezultat zanesljivih kognitivnih *[belief-forming]* procesov in sposobnosti. Toda zanesljivost izvora prepričanja ne more pojasniti razlike v vrednosti med védenjem in resničnim prepričanjem. Eden izmed razlogov je v tem, da zanesljivost *per se* nima vrednosti ali nevrednosti *[disvalue]*. Zanesljiv aparat za espresso je dober, ker je espresso dober. Zanesljivo puščajoča pipa ni dobra, ker puščanje vode ni dobro. Dobrost produkta naredi zanesljivost izvor tega produkta dobro, a zanesljivost izvora ne prenese na produkt nobene dodatne vrednosti. Tekočina v tej skodelici ni nič boljša zaradi dejstva, da prihaja iz zanesljivega aparata za espresso. Če je espresso okusen, je vseeno, če prihaja iz nezanesljivega aparata. Če je rožni vrt lep, je vseeno, če ga je zasadil nezanesljiv vrtnar. Če nas knjiga prevzame, je vseeno, če jo je napisal nezanesljiv avtor. Če je prepričanje resnično, je vseeno, če izhaja iz nezanesljivega kognitivnega izvira.

---

* Prevedeno po Linda Zagzebski, "The Search for the Source of Epistemic Good", *Metaphilosophy*, (2003) let. 34, štev. 1-2, str. 12-28. – op. prev.

[1] Kot izjemo skoraj občemu naziranju o večji vrednosti védenja kot resničnega prepričanja, glej Sartwell 1992. Tak korak zgolj premesti problem k problemu pojasnitve vrednosti resničnega prepričanja, kar bo obravnavano v naslednjem razdelku.

[2] O problemu vrednosti na kratko spregovorim v Zagzebski 1996 in ga podrobneje obravnavam v Zagzebski 2000. Še eno različico problema vrednosti predlaga DePaul 2001.

Slednje velja za kateri koli izvor prepričanja, pa naj gre za proces, sposobnost, vrlino ali veščino – za vsak vzrok prepričanja, katerega vrednost naj bi se prenesla na prepričanje kot na njegov učinek in katerega vrednost naj bi se prenesla zaradi zanesljivosti. Če je védenje resnično prepričanje, ki izvira iz uporabljanja dobrih značilnosti in veščin, potem zanesljivost teh značilnosti in veščin ne more biti tisto, kar mu doda vrednost. Te značilnosti in veščine morajo biti dobre iz nekega razloga, ki svoje moči ne črpa popolnoma iz dobrega svojega produkta, tj. resničnega prepričanja. Ko se je reliabilizem izpopolnil, se je umestitev zanesljivosti premaknila od procesov k sposobnostim in k spoznavnim akterjem.[3] Ta razvoj vsekakor ima svoje prednosti, toda če je značilnost, ki naredi kognitivne procese in sposobnosti dobre, zgolj v zanesljivosti le teh, potem te različice reliabilizma delijo skupno težavo; biti produkt zanesljive sposobnosti ali akterja ne doda vrednosti temu produktu.[4] Če torej védenje izvira iz nečesa, kot je intelektualna vrlina *[intellectual virtue]* ali iz intelektualno vrlih dejanj, to, kar naredi intelektualno veščino dobro, preprosto ne more biti to, da zanesljivo vodi do resničnega prepričanja. To je tudi prvi nauk problema vrednosti: *Resničnost plus zanesljivi izvor resničnosti ne moreta pojasniti vrednosti védenja.*

Iz tega sledi, da mora biti v vzroku resničnega prepričanja vrednost, ki je neodvisna od zanesljivosti ali sposobnosti prenašanja resničnosti [truth *conductiveness*], pa naj jo imenujemo vrlina ali kako drugače. Predpostavimo, da nam to vrednost uspe najti. Ali bo to dovolj za razrešitev problema vrednosti? Na žalost ne, vsaj dokler menimo, da je védenje nek zunanji produkt dobrega vzroka. Skodelica espressa ni boljša zaradi tega, ker bi bila iz aparata, ki bi imel neko vrednost, tudi če bi ta vrednost bila neodvisna od vrednosti okusnega espressa. Analogija z espressom ne pokaže le-tega, da zanesljiv vzrok ne prenese svoje vrednosti na svoj učinek, ampak tudi to, da obstaja splošnejši problem pri pripisovanju vrednosti učinkom zaradi vrednosti njihovih vzrokov, tudi če je vrednost vzrokov neodvisna od vrednosti učinkov. Nočem trditi, da vzrok nikoli ne prenese vrednosti na svoj učinek. Včasih sta vzrok in učinek notranje povezana, kot npr. motiv in dejanje, kar bom obravnavala v nadaljevanju. Kar želim povedati, je to, da se vrednost vzroka ne prenese na učinek samodejno, vsekakor ne pri modelu učinka kot nečesa, kar je z vzrokom proizvedeno. Torej, tudi če ima vzrok resničnega prepričanja neodvisno vrednost, nam to še vedno ne da odgovora na vprašanje, kaj naredi védenje boljše od resničnega prepričanja, če je védenje kot resnično prepričanje dobro na način različen od njegove resničnosti. Drugi nauk problema vrednosti je tako: *Resničnost plus neodvisno vredni izvor (resničnosti) ne moreta pojasniti vrednosti védenja.*

Iz tega drugega nauka sledi, da za rešitev problema vrednosti ni dovolj zgolj najti

[3] Zgodnjo teorijo Sose tako imenujem sposobnostni reliabilizem *[faculty reliabilism]*. Greco svojo teorijo imenuje akterski reliabilizem *[agent reliabilism]*. V Greco 1999 uporablja to ime za razred teorij tudi onstran svoje, ki vključuje Sosovo, Plantingino in tudi mojo zgodnjo teorijo.

[4] Po drugi strani pa imajo reliabilisti v mislih posamezne sposobnosti in lastnosti akterjev, ki jih imenujejo vrline, npr. dober spomin, oster vid in dobro razvite sposobnosti mišljenja. Dobrota teh vrlin ni omejena na njihovo zanesljivost in dokler imamo v mislih to, potem imamo tudi rešitev problema vrednosti. Toda iz istega razloga je te teorije sporno poimenovati kot oblike reliabilizma.

neke druge vrednosti pri analizi védenja, ampak jo je potrebno najti na pravem mestu. Poglejmo teorijo garantov oz. zagotovil kot pravih funkcij [spoznavnih mehanizmov, op. prev.] *[theory of warrant as proper function]* Alvina Plantinge. Pravilno delujoč aparat, nič bolj kakor zanesljiv, ne prenese svoje vrednosti na svoj produkt. Težava ni v tem, da bi pravilna funkcija ne bila dobra, ampak v tem, da ni tisto vredno v samem stanju védenja. Prva dva nauka problema vrednosti tako razkrivata še globlji problem. Če vztrajamo pri aparat – produkt[*] sliki prepričanj, ki je v spoznavni teoriji tako pogosta, potem ne bomo mogli pojasniti, kaj naredi védenje vrednejše od resničnega prepričanja.[5] Védenja ne moremo istovetiti s stanjem resničnega prepričanja, ki je rezultat vrednega vzroka, ne glede na to, ali ta vrednost je ali ni neodvisna od vrednosti resničnega prepričanja.[6]

V nekem mojem drugem članku sem predlagala, da v stanju védenja akter dospe do resnice zaradi vrlin svoje kognitivne dejavnosti.[7] Odgovor Waynea Riggsa in Johna Greca na problem vrednosti je, da je dodatna vrednost védenja glede na resnično prepričanje v stanju stvari, kjer spoznavnemu akterju lahko pripišemo zasluge za resničnost njegovega prepričanja.[8] Tudi odgovor Ernesta Sose je podoben, pravi namreč, da je v stanju védenja resničnost pripisana akterjevi lastni dejavnosti.[9] Podobnost teh odgovorov je očitna, toda problem vrednosti razrešijo le, če opustimo aparat – produkt kot model védenja.[10] Iz istega razloga kot skodelica espressa ni boljša zaradi dejstva, da je bila narejena z zanesljivim ali pravilno delujočim aparatom za espresso, ni nič boljša tudi zaradi tega, če lahko aparatu pripišemo zasluge za njen nastanek. To se pravi, kava v skodelici ni nič okusnejša.

Zaključimo lahko, da resnično prepričanje, ki izhaja iz spoznavnih dejavnosti, ne more biti kot espresso iz aparata. Ne samo, da je zanesljivost aparata nezadostna za izboljšanje okusa kave; nič v zvezi z aparatom ne more izboljšati produkta. Torej, če je védenje resnično prepričanje, ki ga nekaj izboljša, potem ne more biti zunanji produkt nosilca prepričanja na način, kot je skodelica espressa zunanji produkt aparata.

Oglejmo si zamisel o védenju kot nečem, kar je povezano z akterjem, ki mu lahko pripišemo zasluge za resničnost zaradi nečesa, kar je na njem kot spoznavajočem – njegovih vrlin in vrlih dejanj. Za to zamisel obstajajo teoretični

[*] Tukaj bi lahko ta model prevajali tudi z bolj ustaljenima izrazoma v slovenščini, ko gre za reliabilizem, in sicer mehanizem – rezultat, vendar skuša Zagzebskijeva poudariti analogijo s stroji in na tem mestu uporablja dvojico *machine – product*, medtem ko na drugih mestih govori tudi o *mechanism – output*, kar potem prevajam z mehanizem – rezultat. – op. prev.

[5] Aparat – produkt model uporabljajo Alston, Plantinga, Sosa, Goldman in drugi. Pogosto je uporabljen pojem *rezultat [output]*, nekateri pa tudi ponazoritve preko analogij z aparati in njihovimi produkti.

[6] Moj kolega Wayne Riggs je razmišljal o vprašanju umestitve (vrednosti) kot rešitvi problema vrednosti. Gl. Riggs 2002.

[7] Zagzebski 1996, 3. del.

[8] Gl. Riggs (1998) in Greco (v pripravi).

[9] Gl. Sosa (v pripravi).

[10] Kolikor mi je znano, ga Greco in Riggs zavrneta, Sosa pa ga večkrat uporablja, tudi v članku, v katerem predstavi svojo rešitev problema vrednosti, Sosa (v pripravi).

razlogi, ki niso povezani s problemom vrednosti, kot je npr. predlog, da se s tem izognemo gettierovskim problemom[11], torej je podprta tudi s strani ostalih napetosti v pojmovanju védenja. Toda v tem članku je moje zanimanje osredotočeno na to zamisel kot rešitev problema vrednosti. Če imam prav, da védenje ni rezultat akterja, potem mora biti njegovo stanje. Ne domnevam, da je to edina alternativa modelu aparat – produkt[12], toda če razmišljamo o prepričanju kot delu akterja, lahko prepričanje dobi evaluativne lastnosti od značilnosti akterja na isti način kot dejanja dobijo evaluativne lastnosti od akterja. Ideja o stanju védenja kot nečem, za resničnost česa lahko pripišemo zasluge za resničnost akterju, dejansko napeljuje na to, da so spoznavna stanja povezana z njim na isti način kot tudi njegova dejanja. Dejanje ni produkt akterja, ampak njegov del, in akterju lahko pripišemo zasluge za dejanje zaradi akterjevih značilnosti. Podrobneje, akterju lahko pripišemo zasluge za nekatere dobre značilnosti dejanja, npr. dobre posledice ali ujemanje z moralnim načelom, ker značilnosti dejanja izhajajo neposredno iz akterja, npr. iz njegovega namena ali motiva. Če je biti prepričan (verjetje) isto kot delovati (delovanje), potem imamo model, po katerem lahko akterju pripišemo zasluge za resničnost prepričanja zaradi značilnosti prepričanja, ki izvirajo iz akterja. Predlagam, da je to torej tretji nauk problema vrednosti: *Védenje ni povezano s nosilcem védenja kot produkt z aparatom, ampak kot dejanje z akterjem.*[13]

Problem vrednosti se pojavi tudi pri skupini teorij, ki je širša od zgolj reliabilističnih ali celo eksternalističnih. Internalisti v splošnem ne pojmujejo resničnega prepričanja kot produkta tega, kar ga upravičuje, in torej sprejemajo prvi del tretjega nauka. Ne glede na to so nekateri ranljivi za prvi nauk problema vrednosti, ker analizirajo upravičenja na način, po katerem je njegova vrednost pojasnjena z njegovo sposobnostjo prenašanja resničnosti. Laurence BonJour to izrecno pravi v naslednjem odlomku:

> "Poglavitna vloga upravičenja je vloga sredstva za doseganje resnice, bolj neposredno dosegljiv vmesni člen med našim subjektivnim izhodiščem in našim objektivnim ciljem. [...] Če spoznavno upravičenje ne bi vodilo do resnice, če odkrivanje spoznavno upravičenih prepričanj ne bi znatno povečalo možnost odkrivanja resničnih prepričanj, potem bi bilo spoznavno upravičenje nepomembno za naš glavni kognitivni cilj in bi bilo dvomljive vrednosti. Samo če imamo kak razlog za to, da nas spoznavno upravičenje vodi do resnice, lahko imamo kot kognitivna bitja tudi motiv za dajanje prednosti spoznavno upravičenimi prepričanjem pred

[11] To sem zagovarjala v Zagzebski 1996. Gl. tudi Riggs (1998) in Greco (v pripravi). DePaul 2001, opom. 7, trdi, da gettierovski primeri ustvarjajo drugačno obliko problema vrednosti, ker mislimo, da je vrednost akterjevega spoznavnega stanja v gettierovskem primeru manj vredna od stanja vednosti.

[12] Druga možnost bi bila, da védenje istovetimo s celotnim procesom pridobitve prepričanja in da vrednost dobi iz vrednosti tega procesa kot tudi od resničnosti rezultata tega procesa. Dejala sem že. da bi namenu Sosove opredelitve spoznavne vrednosti ustrezalo takšno pojmovanje védenja kot organske celote v smislu, kot sta ga uporabljala F. Brentano in G. E. Moore. To bi dovoljevalo, da bi vrednost celote presegala vrednost posameznih delov. Gl. Zagzebski (v pripravi-b). Tudi DePaul (2001, razdelek 6) obravnava to možnost védenja kot organske celote.

[13] Zahtevo delovanja pri védenju proučujem v Zagzebski 2001.

> neupravičenimi. Spoznavno upravičenje ima torej konec koncev zgolj instrumentalno vrednost, ne pa intrinzične." (BonJour 1985, 7-8)[14]

V tem odlomku BonJour razume vrednost upravičenja na enak način kot reliabilist, namreč kot nekaj, kar je dobro, ker vodi do resnice. Internost upravičenja nima za BonJourja nobene zveze z njegovo vrednostjo. Toda kakor smo videli, če je značilnost, ki spremeni resnično prepričanje v védenje, dobra zgolj zaradi tega, ker vodi do resničnosti, ostanemo brez razlage, zakaj je vedeti, da p, boljše od zgolj resničnega prepričanja, da p. In temu je tako ne glede na to, ali je ta značilnost dostopna zavesti ali refleksiji nosilca prepričanja ali ne. BonJour se ne opira na model aparat – produkt in zato je problem v njegovem primeru bolj subtilen kot pri reliabilizmu. Ne glede na to pa je problem prisoten, ker resnično prepričanje od upravičenja ne pridobi nobene dodatne vredne lastnosti.

Za razliko od tega se tradicionalna opredelitev védenja kot resnične upravičenega prepričanja ne sreča s problemom vrednosti, ker upravičena prepričanja ne proizvedejo ali ne vodijo enostavno do prepričanja, ki je kandidat za védenje. Namesto tega mu dajo neko lastnost, upravičenost. Naredijo *ga* upravičenega. Zaključek je, da če je vedeti, da p, boljše od biti resnično prepričan, da p, potem mora biti nekaj drugega kot resničnost p-ja, kar *naredi prepričanje, da p, boljše.* Moj predlog je, da je prepričanost kot dejavnost – izboljšajo jo lahko nekatere lastnosti akterja.

Zamislimo si nekaj načinov, na katere lahko dejanje pridobi lastnosti zaradi značilnosti akterja. Množica dejanj, ki jih lahko moralno ovrednotimo, je dobila tradicionalno ime prostovoljna oz. svobodna *[voluntary]*. Prostovoljno dejanje je dejanje, za katerega lahko akterju pripišemo zasluge ali grajo. Prostovoljna dejanja vključujejo nekatera dejanja, ki so namerna *[intentional)*, in nekatera, ki so nenamerna. Prostovoljna, a nenamerna dejanja so lahko motivirana in morda vedno tudi so. Prepričana sem, da dejanja prepričanosti v splošnem spadajo v to kategorijo nenamernih prostovoljnih dejanj, četudi to za namene tega članka ni nekaj, kar bi morali nujno sprejemati. Pomembna je ideja, da so prepričanja tipično motivirana in da motiv lahko vpliva na ovrednotenje prepričanja na način, analogen vplivu motiva na ovrednotenje premišljenega [overt] dejanja.

Z motivom imam v mislih čustveno oz. emocionalno stanje *[affective state]*, ki sproža in usmerja delovanje. V moji teoriji čustev je motiv čustvo, ki je na delu ob sprožitvi delovanja. Vrednotenje *[appreciation for a value]* je čustvo, ki lahko sproža in usmerja delovanje. Ko je temu tako, je to v mojem pomenu motiv. Dejanja, motivirana z vrednotenjem, niso nujno namerna, tudi ko so prostovoljna. Moja trditev je, da so dejanja motivirana z ljubeznijo do neke vrednosti *ceteris paribus* sama visoko vredna.[15]

[14] DePaul (1993, pogl. 2) razkriva problem BonJourja in ostalih pri pojasnjevanju vrednosti védenja. Zahvaljujem se mu, da me je napotil na ta odlomek.

[15] Prav tako menim, da so dejanja, motivirana z ljubeznijo, do neke vrednosti vrednejša kot tista, ki merijo k neki

Kakor jaz razčlenjujem vrlino, je motivna dispozicija *[motive disposition]* sestavni del vrline. Vrlo dejanje je dejanje, motivirano z motivom neke vrline *V* in je značilno za dejanja, motivirana z *V* v danih okoliščinah.[16] Dejanje je lahko sočutno, pogumno ali plemenito, ali pa nepošteno, kruto itd. Ime vrline ali hibe [vice], zaradi katere je dejanje storjeno, je ponavadi vzeto iz imena motiva, iz katerega je storjeno, in motiv je značilnost akterja, ki dejanje stori. Če je prepričanost podobna dejavnosti, potem je lahko vrla ali slaba. Lastnosti resničnega prepričanja, ki ga naredijo boljšega od zgolj resničnega prepričanja, so lastnosti, ki jih pridobi od akterja na isti način, kot dobra dejanja pridobe evaluativne lastnosti od akterja. Podrobneje, prepričanje lahko pridobi vrednost iz njegovega motiva kot dodatno vrednosti poleg tiste, ki jo že ima zaradi svoje resničnosti.

Ideja o védenju kot delovanju te dni ni najbolj pogosta, četudi ima v zgodovini filozofije kar nekaj opore.[17] Včasih se uporablja beseda *presoditi oz. sodba [judge]* za razlikovanje med tem, kar lahko pretvorimo v védenje, in prepričanjem, ki je običajno razumljeno kot dispozicija ali pasivno stanje in ne kot dejanje. Sama bom še naprej uporabljala besedo *prepričanje* kot nanašujočo se ne dejanje, ker se mi zdi ta termin sprejemljiv, nekateri bralci pa bodo nadaljevanje lažje razumeli, če jo zamenjajo s *presojo oz. sodbo.*

Kateri motivi akterja bi lahko naredili prepričanje boljše? Zagovarjala sem že, da so to motivi, ki so oblike temeljnega motiva ljubezni do resnice.[18] Motivacijski elementi posameznih intelektualnih vrlin kot npr. odprtosti, intelektualne poštenosti, intelektualne temeljitosti *[intellectual thoroughness}* ali pazljivosti se medsebojno razlikujejo, a vsi temeljijo na splošni ljubezni do resnice ali vrednotenju le-te in nevrednotenju zmote.[19] Motivacijski elementi posameznih intelektualnih vrlin so najverjetneje bolj kompleksni, ker lahko npr. intelektualna poštenost temelji deloma na spoštovanju do drugih kakor tudi na ljubezni do resnice.[20] Toda ljubezen do resnice je najverjetneje primarni motiv, ki leži v temelju širokega spektra intelektualnih vrlin.[21] Če je ljubezen do resnice dober

vrednosti brez motiva ljubezni do ali cenjenja neke vrednosti. Nekatere nenamerna dejanja imajo moralno vrednost, ker izvirajo iz dobrega motiva. Za razliko od tega lahko nekatera namerna dejanja merijo k dobremu cilju, a imajo manj vrednosti, ker ne izvirajo iz dobrega motiva. O tem več razpravljam v Zagzebski (v pripravi-a).

[16] V Zagzebski 1996 razlikujem med vrlim dejanjem *[virtuous act]* in dejanjem vrline *[act of virtue]*. Za razliko od slednjega vrlo dejanje ni nujno uspešno v svojem cilju/namenu. *Dejanje vrline* uporabljam kot strokovni pojem *[temi of art]* za označitev v vseh ozirih dobrega dejanja. Gre za dejanje, ki izvira iz vrlega motiva, ki bi ga značilno storil vrl akter v teh okoliščinah, je uspešno pri doseganju cilja vrlega motiva in je uspešno zaradi preostalih vrlih značilnosti dejanja.

[17] Zdi se, da so Akvinski in drugi srednjeveški filozofi razmišljali o védenju kot vključujočem neko dejanje razuma *[intelect]*. Tudi nekateri odlomki iz Platona nakazujejo isto. Gl. Riggs 2000. pogl. 9.

[18] To zagovarjam v Zagzebski 1996 in bolj podrobno v Zagzebski (v pripravi-a).

[19] V Zagzebski (v pripravi-a) zagovarjam, da ljubezen do resnice ni isto kot sovraštvo do neresnice oz. zmote, a ta razlika ni pomembna za bistvo tega članka.

[20] Spoštovanje, ljubezen in cenjenje *[appreciation]* so v večini kontekstov dokaj različni, toda zdi se mi, da te razlike, ko gre za kontekst čustvene naravnanosti do resnice, niso pomembne. Ker večina spoznavnih teoretikov ne misli, da lahko ima katere koli čustvena naravnanost do resnice kakršne koli posledice za spoznavni status, je dovolj, če nasprotno pokažemo zgolj za eno od teh.

[21] Nekatere intelektualne vrline lahko merijo na razumevanje in ne na resnico. Zdi se mi, da so spoznavni teoretiki v splošnem zanemarjali vrednost razumevanja. Gl. Zagzebski 2001b. GL tudi Riggs (v pripravi).

motiv, potem lahko prispeva vrednost intelektualnim dejanjem, ki jih motivira.

Kakšne vrste vrednost ima ljubezen do resnice? Če predpostavimo, da če je nekaj vredno, je to vredno tudi ceniti ali ljubiti, potem ima ljubezen do resničnega prepričanja vrednost, ker ima vrednost resnično prepričanje. Toda motiv ljubezni do resnice črpa svojo moč tudi iz povsem ločenih moralnih motivov. Temu je tako, ker moralna dopustnost, pohvala in graja temeljijo na spoznavni dopustnosti, pohvali in graji.[22]

Naj predlagam kriterij za nedopustnost. Ko je v igri nekaj, kar je moralno pomembno pri izvršitvi dejanja *S*; in če je S primer delovanja glede na prepričanje *B*, potem je moralno pomembno, da je *B* resnično. Tako je nedopustno za akterja biti prepričan na način, ki mu ne uspe spoštovati pomembnosti resničnosti *B.* To pomeni, da mora biti akter prepričan iz nekih motivov. Podrobneje, predlagam, da morajo biti njegovi motivi takšni, da vključujejo vrednotenje resnice, ali vsaj, da ne vključujejo njenega nevrednotenja ali zanemarjanja.[23]

Če moralna grajevrednost *[blameworthiness]* temelji na spoznavni grajevrednosti, potem isto razmišljanje vodi do sklepa, da moralna hvalevrednost *[praiseworthiness]* ali zasluge *[credit]* temeljijo na spoznavni hvalevrednosti ali zaslugah.[24] Predpostavimo sedaj, da je dejanje *S* primer delovanja glede na prepričanje *B* in da je primerek tipa moralno hvalevrednega dejanja v ustreznih okoliščinah. Predlagam, da so zasluge za dejanje *S* pripisana akterju zgolj v primeru, ko mu lahko pripišemo tudi zasluge za resničnost prepričanja *B.* Če je torej vedeti, da *B*, nekaj podobnega kot biti resnično prepričan v primeru, ko je za resničnost *B* zaslužen ak- ter, sledi, da le-ta prejme zasluge za dejanje S temelječe na prepričanju *B* samo če ve, da *B*.[25]

Predpostavimo tudi, da imam prav o motivacijski zahtevi pri pripisu zaslug za dosego resnice, ki vsebuje ljubezen do resnice. Sledi, da je motiv iz ljubezni do resnice pogoj za ljubezen do moralnih dober [goods], ali vsaj pogoj za ljubezen do tistih moralnih dober v dejanjih, za katera akterju pripišemo pohvalo ali grajo. Hvalevrednost ljubezni do resnice je pogoj za moralno hvalevrednost. Torej

[22] *Locus classicus* razprave o povezanosti moralne dopustnosti dejanj in dopustnosti prepričanj je Cliffordov članek "The Ethics if Belief". W. K. Clifford zaključi, da je neupravičeno prepričanje moralno nedopustno. Gl. tudi Montmarquet 1993 za dobro razpravo o razmerju med dopustnostjo dejanj in prepričanj.

[23] Spoznavna dopustnost je težavna zaradi načela "iz *naj bi* sledi *lahko bi*" *[ought implies can]*. Toda če nismo pripravljeni zatrditi, da ni nedopustnih prepričanj, potem so neke stvari, ki jih smemo ali ne smemo verjeti, in tako nam "iz *naj bi* sledi *lahko bi"* načelo ne preprečuje govoriti o spoznavni dopustnosti. Ne bom se spuščala v razpravo o tem, do kakšen mere smo sploh sposobni nadzorovati naša prepričanja. Želim poudariti le, da v kolikor verjamemo, da obstajajo dejanja verjetja oz. prepričanosti, ki so nedopustna, sledi, da ali imamo moč nad prepričanostjo, ki je predvidena v "iz *naj bi* sledi *lahko bi"* načelu, ali pa to načelo preprosto za ta prepričanja ne velja. Povedano drugače, mislim, da je intuicija o nedopustnosti prepričanja močnejša kot "iz *naj bi* sledi *lahko bi"* načelo.

[24] Hvalevrednost se na določen način razlikuje od pripisa zaslug – glede na poglede večine ljudi – v tem, da je biti vreden hvale močnejša pohvala kakor pa biti zaslužen za nekaj. Mislim, da gre zgolj za razliko v stopnji in da nima večjega pomena.

[25] Brez dvoma moramo tukaj dodati kopico pogojev. Na primer, v splošnem lahko akterju pripišemo določene zasluge za *S*, tudi če je *B* neresnično, v kolikor njegovi intelektualni motivi v zadostni meri spoštujejo pomembnost resničnosti *B*, ko ravna, kakor bi značilno ravnala intelektualno vrla oseba v teh okoliščinah in ko je neresničnost *B* zgolj posledica nesrečnega slučaja.

imamo moralni motiv za védenje. Vrednost, ki spremeni resnično prepričanje v védenje, je pogoj za moralno vrednost dejanj, ki so odvisna od prepričanj.

Navzlic moralni pomembnosti resničnih prepričanj ponavadi mislimo, da ima resnično prepričanje vrednost samo po sebi. Vrednost resničnega prepričanja je posebna spoznavna vrednost, ki dopušča spoznavnim teoretikom obravnavo področja prepričanj in védenja kot nekaj neodvisnega od dejanj, ki so predmet moralnega vrednotenja. To nas pripelje do globljega problema vrednosti védenja: V kakšnem smislu, če sploh katerem, je resnično prepričanje dobro? Če resnično prepričanje ni dobro, potem imamo pred seboj mnogo težji problem kot zgolj iskanje vrednosti, ki naredi védenje boljše od resnične prepričanosti.

2. Vrednost resničnega prepričanja

Védenje sem obravnavala kot nekaj, kar si vedoči zasluži oz. pridobi. Je stanje, v katerem so mu pripisane zasluge za resnico, morda si zasluži celo pohvalo. Toda zakaj bi mislili tako? Omenila sem že, da je bila ta ideja razvita zato, da bi se s tem izognili gettierovskim problemom, toda ta cilj je vsekakor zgolj manjši del naloge opredelitve védenja. O védenju je vredno razpravljati, ker ga je vredno imeti. Toda dejstvo, da je védenje vredno, nas ne sili v to, da bi ga sprejeli kot nekaj, kar si pridobimo ali zaslužimo in smo zanj odgovorni ali pa vredni pohvale, ne glede na to, da takšen način gledanja sledi iz analogij s športom, ki so uporabljene pri razpravi o problemu vrednosti pri Sosi, Grecu in Riggsu, in iz analogije z zmago v bitki, ki jo uporabi Michael DePaul.[26] Vsi smatrajo védenje kot dosežek ali kot v igri priigrane točke in ne kot naklonjenost srečne usode. Mislim, da imajo glede tega prav, toda pomembno je poudariti, da nas dejstvo o védenju kot vrednem stanju ne sili, da bi o njem razmišljali na tak način. Nekatera dobra so dobra, tudi če se nam za njih ni potrebno truditi – npr. zdravje ali varno okolje, in nekatera so lahko celo boljša, če je temu tako – npr. ljubezen in prijateljstvo. Zdravje, varnost, ljubezen in prijateljstvo so vsa dobra v smislu, da so zaželena *[desirable]*. Smisel dobrega, ki ga pridobimo ali zaslužimo, je dobro kot vredno občudovanja *[admirable]*. Trdila sem, da če razmišljamo o védenju kot o delovanju, potem je to stvar, ki je lahko vrla ali slaba (hibava), kar se pravi, vredna občudovanja ali vredna graje *[reprehensible]*. Védenje je vredno občudovanja, gotovo pa je tudi zaželeno, ker je njegov osnovni sestavni del, resnično prepričanje, zaželen. Kar se pravi, da menimo, da je resnično prepričanje dobro *za* nas.

Resnično prepričanje je lahko zaželeno, gotovo pa ni vredno občudovanja. Ni nekaj, za kar bi bili zaslužni ali vredni pohvale. To pomeni, da resnično prepričanje s sabo ne nosi zaslužnosti, čeprav sem rekla, da smo v primeru védenja zaslužni za resnico zaradi drugih značilnosti prepričanja. Vrednost,

[26] DePaul 2001, 179. DePaul uporablja tudi primer oglasa za finančno institucijo, v katerem uglajen gospod naznani: "Mi delamo denar na staromoden način: služimo ga." [We *make money the old-fashioned way: we earn it.*] To pomeni, da je bolje pridobiti denar z delom zanj, kot pa po sreči ali z dedovanjem. Kot poudari DePaul, to pomeni, da je poleg denarja samega še nekaj vrednega.

zaradi katere je védenje boljše od resničnega prepričanja, je vrednost občudovanja, medtem ko je vrednost, ki jo ima resnično prepričanje, zaželenost. Toda sedaj naletimo na problem, ker vsa resnična prepričanja gotovo niso zaželena. V prvi vrsti mnogi opozarjajo na nekatere resnice, ki so trivialne. To predstavlja problem za vrednost védenja, kajti tudi če je védenje o neki trivialni resnici boljše od zgolj resničnega prepričanja o njej, koliko boljše je lahko? Zgolj toliko, kolikor dobrega lahko to védenje ima. Če je resnično prepričanje o tem, kolikokrat je besedica *"the"* uporabljena v reklami za McDonaldi, v temelju brez vrednosti, potem tudi védenje o tem nima vrednosti. Torej, tudi če smo v trivialne resnice prepričani na najbolj vrl, vešč, razumski in upravičen na čin, trivialnost le teh naredi tudi védenje o njih samo trivialno. Neizogiben zaključek je, da nekaj védenja za nas ni dobrega. Nekaj je lahko c< lo slabega. Lahko je slabo za akterja ali pa za druge – npr. védenje tem, kaj natančno kirurg počne z mojo nogo, medtem ko mi odstranjuje kožnega raka; védenje o sosedovem privatnem življenju. Sledi, da ali ni vse védenje zaželeno ali pa da nekaterih resničnih prepričanj ni mogoče spremeniti v védenje.

Pogost odgovor na ta problem je ta, da je resnica pogojno vredna. Ni vredno resnično prepričanje *per se*, temveč to, da imamo odgovore na naša vprašanja. Naši interesi določajo razliko med vrednimi resničnimi prepričanji in nevrednimi *[disvaluable]* ali brezvrednimi *[nonvaluable]*. Sosa poda primer štetja zrnc peska na plaži in pravi, da prepričanje o tem številu nima vrednosti, ker ne služi nobenemu našemu interesu.[27] Seveda bi koga to število *lahko* zanimalo, a vseeno se mi zdi, da védenje o tem ne bi postalo nič boljše. Če je resnica trivialna, prepričanje o njej ni nič boljše zaradi tega, da ima spoznavni akter neke posebne ali perverzne interese. Še več, takšni interesi ga lahko narede celo slabšega, ker tako združimo perverznost interesov s trivialnostjo resnic.[28]

Morda se lahko obrnemo k ideji pomembnosti, da bi ohranili intuicije o naših interesih in ciljih kot povezanih z resnicami, ki so za nas vredne, s tem ko bi povečali pomen vrednosti.[29] Morda so nekatere stvari preprosto pomembne *simpliciter*, kar pomeni, da obstajajo resnice, katerih pomembnost ni zvedljiva na to, kar je pomembno za to ali ono. Morda v pojmu pomembnosti obstajajo stopnje oddaljitve od posameznika, pri čemer so nekatere stvari pomembne za ljudi v določeni vlogi ali določeni družbi, in nekatere za vsakogar. Toda mislim, da nam ta korak ne more pomagati. Ni pomembnih "resnic", če so to resnične propozicije, ker propozicije same na sebi niso pomembne. Če je resničnost lastnost propozicij, potem resničnost ni to, kar je pomembno. Pomembno je stanje resnične prepričanosti v propozicijo. Ko torej pravimo, da so nekatere resnice pomembne in druge ne, s tem v bistvu mislimo, da se nekatera resnična *prepričanja* pomembna in druga ne. In to ne pomeni nič drugega kako to, da se

[27] Gl. Sosa 2001.

[28] Poleg Sose tudi Christopher Stephens uporabi interes(e) kot rešitev problema dveh vrednosti – doseganja resnice in izogibanja zmoti. Goldman 2001 istoveti interes(e) z vrednostjo, ki poenoti spoznavne vrline.

[29] Ta zamisel je na kratko obravnavana v Riggs (v pripravi).

vrednost resničnih prepričanj spreminja. A to smo že vedeli. Kar si želimo vedeti, je to, kaj povzroča te spremembe. Zamisel o pomembnih resničnih prepričanjih je zgolj drug način zastavitve problema, ne pa njegova rešitev.

Druga oblika pogojne vrednosti je instrumentalna vrednost. Zatrjeno je bilo, da naš razum stremi k zadovoljitvi naših želja in doseganju naših ciljev. Resnično prepričanje je vsekakor sredstvo za doseganje naših ciljev, večina katerih je nespoznavnih *[non-epistemic]*. Dober primer tega je stališče Richarda Foleya, ki zagovarja, da je spoznavni cilj resnice instrumentalno vreden kot sredstvo za dosega drugih ciljev, katerih vrednost pa je nedoločena.[30] Jasno je, da imajo mnoga resnična prepričanja instrumentalno vrednost, toda le ta je oblika pogojne vrednosti, ker je vrednost cilja pogoj za vrednost sredstev. Če cilj nima vrednosti, potem je nimajo tudi sredstva.[31] Pogojna vrednost je kakor domnevni terorist; nekdo, ki to je, ni nujno terorist, in prepričanje z instrumentalno vrednostjo ni nujno vredno. Nobena oblika pogojne vrednosti resničnega prepričanja nima za posledico tega, da bi bila vsa resnična prepričanja vredna.

Še vedno preostane možnost, da bi imela resnična prepričanja intrinzično vrednost. Morda ima vsako resnično prepričanje neko intrinzično vrednost preprosto zaradi tega, ker je resnično, ne glede na to, ali je za nas dobro ali ne. Temu je res lahko tako, toda ne vidim, da bi to imelo za posledico, da bi bilo vsako resnično prepričanje, gledano v celoti, vredno, ker intrinzičnost ni vezana na stopnjevitost. Intrinzičnost se nanaša na izvor prepričanja, ne pa na njegovo količino [amount]. Torej, tudi če ima vsako resnično prepričanje določeno intrinzično vrednost, je malo verjetno, da bo le ta pri vsakem prepričanju zadostna, da bo odtehtala njegovo nezaželenost ali drugo negativno vrednost, ki pri nekaterih resničnih prepričanjih izvira od drugod.

Če upoštevamo vse to, je sklep, da vsako resnično prepričanje ni dobro, neizogiben. Ne glede na to, ali upoštevamo občudovanost ali zaželenost, intrinzičen ali ekstrinzičen vir vrednosti, je gledano kot celota verjetno, da obstajajo nekatera resnična prepričanja, ki nimajo vrednosti, in nekatera, ki imajo negativno vrednost.

Sedaj premislimo, kaj to pomeni za vrednost védenja. V prvem razdelku sem zaključila, da je védenje boljše od resnične prepričanosti, samo če gre za resnično prepričanost, za katere resničnost gredo zasluge akterju. Toda če določeno resnično prepričanje nima vrednosti, kako lahko gredo zasluge za njegovo resničnost akterju, če ta v tem primeru ni nekaj, za kar bi pripisovali zasluge? Dokler so nekatera resnična prepričanja brez vrednosti, lahko za njih enako smiselno pripišemo tudi krivdo. Če predpostavimo, da je vsako resnično prepričanje intrinzično dobro, je dobro, da akterju pripišemo zasluge za

[30] Gl. Foley 2001. Foley je pripravljen dopustiti, da vrednost cilja določa akter.

[31] Določena sredstva lahko služijo tudi večim ciljem. Menim, da je v posamičnem primeru vrednost sredstev določena z njihovim ciljem v tem primeru. To je združljivo s tem, da lahko imajo sredstva tega tipa vrednost, ko služijo nekemu drugemu, vrednemu cilju.

resničnost zaradi tega, kar je vredno občudovanja v njegovem spoznavnem védenju – njegovim intelektualno vrlin motivom in dejanjem. Toda resnica, za katero mu pripišemo zasluge, ni ravno visoka nagrada.

Premislimo tudi, kako je z mojim predlogom, da je védenje boljše od resničnega prepričanja, ker gre za stanje, v katerem je resnica dosežena z intelektualno vrlimi motivi in dejanji, katerih vrednost lahko izvedemo iz vrednosti motiva vrednotenja resnice. Toda če v nekaterih primerih gledano v celoti resnica nima vrednosti, zakaj bi bili motivirani, da jo vrednotimo. Seveda predpostavljamo, da ima resnično prepričanje neko intrinzično vrednost. Prav tako lahko predpostavimo, da je običajno za nas dobro, in v tem primeru je smiselno misliti, da ga je dobro *vrednotiti kot* nekaj, kar ima intrinzično vrednost, kakor koli neznatna že je, kakor tudi kot nekaj, kar je za nas običajno dobro. Toda če iščemo vrednost, ki ima možnost, da bi bila pomembno dobro, potem je še vedno nismo našli.

Še več, dokler nekatera resnična prepričanja niso zaželena, lahko akterju za doseganje resnice pripišemo zasluge za to, ne glede na to, da mu ne moremo pripisati zaslug za doseganje zaželene resnice. In tudi ko resnica *je* zaželena, je morda zgolj stvar gole sreče, da je akter prispel do nje, ne pa do neke nezaželene resnice. Po mojem nas to privede k vzporednicam gettierovskim problemom. Gettierovski primeri vzniknejo, ko gre za naključno zvezo med občudovanostjo prepričanja in njegovo resničnostjo. Podobno je možno, da obstaja naključna zveza med občudovanostjo prepričanja in njegovo zaželenostjo. Mislim, da bi bilo preveč, če bi v takšnih primerih zanikali védenje, ne glede na to, da niso tako dobri, kot bi lahko bili. Niso najboljši primerki védenja; niso tisti, ki so pomembna dobra. Rešitev za gettierovske primere je zaprtje vrzeli med občudovanostjo prepričanja in njegovo resničnostjo. Rešitev novega problema vrednosti je zaprtje vrzeli med občudovanostjo resničnega prepričanja in njegovo zaželenostjo. Da bi dobili res zanimivo vrednost védenja, se mora izkazati ne samo, da lahko pripišemo akterju zasluge za resničnost prepričanja, temveč tudi za njegovo zaželenost. To je splošna formula, ki jo lahko natančneje izrišemo na mnogo različnih načinov, tako kot lahko storimo tudi s formulo opredelitve védenja glede na teoretska izhodišča o zaslužnosti, ta pa so odvisna od splošne teorije ovrednotenja akterjev. V naslednjem razdelku bom orisala takšno vrlinsko teoretično opredelitev védenja, ki zadovolji zahteve izpostavljene v prvih dveh razdelkih članka.

3. Védenje, motivi in *eudaimonia*

Trdila sem, da dobri motivi dodajo vrednost dejanjem, ki jih motivirajo, in ta vključujejo spoznavna dejanja. Motivi so kompleksni in v tem članku jih podrobneje še nisem raziskovala, toda njihova značilnost, ki je za nas pomembna, je, da so sami pogosto motivirani z motivi višjega reda. Motivi višjega reda so pomembni, ker povezujejo celoto motivacijske strukture in nam. omogočajo

konsistentnost motivov prvega reda. Če lahko dobri motivi prenašajo vrednost, ne dejanja, katerih motivi so, sledi, da lahko motivi višjega reda prenašajo vrednost na motive nižjega reda, za katere motivirajo akterja, da jih sprejme. Ker iščemo dodaten izvor vrednosti v nekaterih primerih védenja, je smotrno iskati izvor vrednosti motiva resničnega prepričanja v posamičnih primerih védenja, ki je vrednejše od običajnega védenja.

Do sedaj smo srečali najmanj dva načina, pri katerih je vrednotenje resnice v posamičnih primerih zahtevano od drugimi stvari, ki so vredne. To je, imamo motiv za motiv za resnico zaradi drugih dobrih motivov. Prvič, če je v igri nekaj moralno pomembnega, ko izvršimo neko dejanje in je to odvisno od resničnosti nekega prepričanja, potem je resničnost tega prepričanja moralno pomembna. Motiv za resničnost prepričanja je v takšnih primerih motiviran s strani motiva višjega reda, da bi delovali moralno in živeli dobro življenje. Drugič, ker je resničnost prepričanja sredstvo za večino praktičnih ciljev, je motiv za vrednotenje resničnosti na nekem področju motiviran s strani vrednotenja teh ciljev, kar je naprej motivirano s strani želje po dobrem življenju. Predlagam, da motiv višjega reda po dobrem življenju zaobsega tudi motiv, da imamo neke druge motive, vključno z motivom za vrednotenje resnice na nekaterih področjih. Motiv višjega reda motivira akterja, da ima motive, ki so konstitutivni za moralne in spoznavne vrline, in oboje na ta način tudi povezuje. Če je védenje resnično prepričanje, za katero lahko zasluge pripišemo akterju zaradi njegove umestitve v akterjevo motivacijsko strukturo, pridobi vrednost ne samo od motiva za resnico, temveč tudi od motiva višjega reda, ki motivira akterja, da vrednoti resnico na nekaterih področjih in ob nekaterih priložnostih. In ta motiv nima nič neposredno opraviti s spoznavno vrednostjo; je sestavni del motiva po dobrem življenju.

Moj predlog je torej tak. Spoznavnemu akterju lahko pripišemo zasluge za pridobitev resničnega prepričanja, ko do le tega dospe zaradi svojih vrlih intelektualnih dejanj motiviranih z ljubeznijo do resnice. Zasluge za pridobitev zaželenega resničnega prepričanja mu lahko pripišemo, ko do le-tega dospe zaradi dejanj motiviranih z ljubeznijo do resničnih prepričanj, ki so sestavni del dobrega življenja. Motiv za zaželena resnična prepričanja ni popolna razlaga za pripis zaslug akterju, ki je takšno prepričanje pridobil, iz istega razloga kot motiv za resnično prepričanje ni popolna razlaga za pripis zaslug akterju, ki je takšno prepričanje pridobil. Moje stališče je, da so motivi v prvi vrsti vzroki preostalih vrednih značilnosti naše kognitivne aktivnosti. Ko akterju uspe pridobiti zaželeno resnično prepričanje zaradi njegovih občudovanja vrednih intelektualnih motivov, obstaja ne-naključna povezava med občudovanostjo prepričanja in njegovo zaželenostjo. Ta povezava se izogne zgoraj omenjenim gettierovskim problemom in rezultira v tem, da so nekateri primeri védenja veliko dobro *[great good]*.

Preglejmo sedaj nekaj različnih načinov, na katera so lahko prepričanja dobra.

Vsa resnična prepričanja imajo verjetno neko intrinzično vrednost preprosto

zaradi njihove resničnosti, ne glede na to, ali so za nas dobra ali ne. Ko zasluge za resničnost (lahko) pripišemo akterju, je prepričanje vredno tudi občudovanja. To je védenje.

Nekatera resnična prepričanja so za nas dobra, ta so zaželena. Lahko so zaželena, ne glede na to, ali so občudovanja vredna ali ne. Toda nekatera resnična prepričanja so nezaželena. Možno je tudi, da so nekatera neresnična prepričanja zaželena, toda o njih v tem članku nisem govorila.

Občudovanja vredna prepričanja so tista, ki so vrla. Občudovanja vredna prepričanja so lahko neresnična.

Nekatera resnična prepričanja so oboje, zaželena in občudovanja vredna. Najbolj zanimivi so primeri, pri katerih obstaja povezava med njihovo občudovanostjo in njihovo zaželenostjo. Določeno prepričanje je vredno občudovanja, in glede na to dejstvo, ni naključje, da ima akter zaželeno resnično prepričanje. To so najbolj vredni primeri védenja.

Problemi, ki smo jih srečali pri vrednosti resničnega prepričanja, kažejo na neustreznost standardnega pristopa k določanju vrednosti védenja Vprašanje se ne bi smelo glasiti, kaj dodati resničnemu prepričanju, da bi imelo vrednost, temveč, kaj dodati vrlemu prepričanju, da bi dobili védenje. Seveda je odgovor na to vprašanja kot na dlani: Biti mora resnično. Ko pristopimo k problemu vrednosti na ta način, je težje vprašanje odgovorjeno prej kot pa lažje. To ni običajem vrstni red, toda mislim, da je pravi. Če pričnemo, kot je običajno, z resničnim prepričanjem, lahko pričnemo z nečim, kar je lahko brez vrednosti, niti zaželenosti niti občudovanosti. Nadalje, če pričnemo z vrlo prepričanostjo, lahko pojasnimo, zakaj je celo napačno, a po motivaciji vrlo prepričanje, občudovano.

Naj sklenem s kratkim razmislekom o tem, kaj dela vrlino v splošnem dobro stvar. Recimo, da ima Aristotel prav, ko vrla dejanja vidi kot del *eudaimonie*, srečnega življenja. Če imam tudi jaz prav, da je prepričanost vrsta dejanja, sledi, da so vrle prepričanosti del *eudaimonie*. *Eudaimonia* je iz več razlogov za razlago zelo izzivalen pojem, toda vidik, ki se zdi sodobnim komentatorjem zelo težaven, je Aristotelova zamisel, da *eudaimonia* spaja občudovanost z zaželenostjo. Nihče ne oporeka pojmovanju *eudaimonie* kot zaželenega življenja, v bistvu je to njena najpogostejša opredelitev. Pokazati je potrebno, da je vrla (tj. občudovanja vredna) dejavnost sestavni del zaželenega življenja. In to je seveda še kako sporno. Enak problem se pojavi pri vrednosti védenja. Nihče ne bo oporekal trditvi, da so nekatera resnična prepričanja zaželena. Čemur lahko oporekamo, je to, ali so intelektualno vrla prepričanja – ali na način, ki sem ga opisala jaz, ali pa na kak drug način – tudi sestavni del zaželenega življenja. Vprašanje "Zakaj bi želeli imeti občudovanja vredna prepričanja?" se v resnici ne razlikuje od vprašanja "Zakaj bi želeli izvrševati občudovanja vredna dejanja?". Če so vrla dejanja zaželena, je to zato, ker je zaželeno delovati v občudovanja vredni smeri. Podobno, če je védenje propozicije bolj zaželeno kot zgolj resnično prepričanje, je to zato, ker je bolj zaželeno biti prepričan na občudovanja vreden

način. Toda potem ne vem, kako bi lahko to zagovarjali brez splošnejše teorija *eudaimonic* ali srečnega življenja. To pomeni, da so razprave v sodobni vrlinski etiki o razmerju med vrlo dejavnostjo in dobrim življenjem pomembne za razumevanje intelektualno dobrega življenja, kakor tudi za razumevanje dobrega življenja *simpliciter*.

4. Zaključek

Vprašanje "Kaj je védenje?" ni nepovezano s vprašanjem "Zakaj vrednotimo védenje?". Tisti, ki jim je prvo vprašanje važnejše, primerjajte še "Kaj je védenje?" in "Ali ga lahko pridobimo?". Za antiskeptično naturalistično spoznavno teorijo je značilno, da moramo védenje, ne glede na to, kaj le to je, opredeliti kot nekaj, kar imamo. Neobstoječ pojav oz. predmet nas ne zanima. Trdim, da moramo védenje opredeliti kot nekaj, kar vrednotimo. Ne zanima nas pojav, ki vrednosti nima ali pa je ima zelo malo. Možno je, da noben pojav, ki se bolj ali manj prekriva s tradicionalnim pojmov védenja, nima vrednosti, ki sem jo iskala v tem članku. Če je temu tako, potem bi morala preiti v teorijo zmote, kakor jo iz etike poznamo pri J. L. Mackieju. Toda zaenkrat ne vidim, da bi bilo to neizogibno, ker je možno podati opredelitev védenja, ki zadosti tako tradicionalnim zahtevam in ki ta pojav poveže z vrednostjo. Prav tako menim, da bi morali sprejeti, da če je védenje stanje vredno nenehne pozornosti, ki je bila izkazano skozi vso zgodovino filozofije, je temu tako, ker njegova vrednost močno presega spoznavno vrednost resničnosti, ki vodi do resničnega prepričanja. Védenje je pomembno zaradi njegove tesne povezanosti z moralno vrednostjo in širšimi vrednotami dobrega življenja. Malo verjetno je, da je spoznavna vrednost v kakršnem koli zanimivem smislu povsem avtonomna.

Zahvala

Za zanimive in koristne pripombe se zahvaljujem Philipu Percivalu – komentatorju na konferenci na univerzi v Stirlingu. Začetne različice članka so bile predstavljene na univerzah California, Riverside, Tulane, Oklahoma in na Eastern Division Meetings of the American Philosophical Association (december 2001). Zahvaljujem se občinstvom in tudi komentatorju na APA srečanju, Michaelu DePaulu, za njegovo pomoč pri izboljšanju članka.

Literatura

Benson, Hugh (2000). *Socratic Wisdom.* Oxford: Oxford University Press.

Bonjour, Laurence (1985). *The Structure of Empirical Knowledge.* Cambridge, Mas.: Harvard University Press.

DePaul, Michael (1993). *Balance and Refinement.* New York: Routledge.

DePaul, Michael (2001). "Value Monism in Epistemology". V M. Steup (ur.),

Knowledge, Truth, and Duty, Oxford: Oxford University Press.

Foley, Richard (2001). "The Foundational Role of Epistemology in a General Theory of Rationality". V A. Fairweather in L. Zagzebski (ur.), *Intellectual Virtue: Essays on Epistemic Virtue and Responsaibility,* Oxford: Oxford University Press.

Goldman, Alvin (2001). "The Unity of the Epistemic Virtues". V A. Fairweather in L. Zagzebski (ur.), *Intellectual Virtue: Essays on Epistemic Virtue and Responsaibility,* Oxford: Oxford University Press.

Greco, John (v pripravi). "Knowledge as Credit for True Belief". V L. Zagzebski in M. DePaul (ur.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology,* Oxford: Oxford University Press.

Greco, John (1999). "Agent Reliabilism". *Philosophical Perspectives* 13, str. 273-296.

Montmarquet, James (1993). *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility.*

Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Riggs, Wayne (v pripravi) "Understanding Virtue and the Virtue of Understanding". V L. Zagzebski in M. DePaul (ur.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology,* Oxford: Oxford University Press.

Riggs, Wayne (1998). "What Are the 'Chances' of Being Justified?". *The Monist* 81 (3), str. 452-472.

Riggs, Wayne (2002). "Reliability and the Value of Knowledge". *Philosophy and Phenomenological Research* 64(1), str. 79-96.

Sartwell, Crispin (1992). "Knowledge as Merely True Belief". *American Philosophical Quarterly* 28, str. 157-165.

Sosa, Ernest (v pripravi) "The Place of Truth in Epistemology". V L. Zagzebski in M. DePaul (ur.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology,* Oxford: Oxford University Press.

Sosa, Ernest (2001). "For the Love of Truth?". V A. Fairweather in L. Zagzebski (ur.), *Intellectual Virtue: Essays on Epistemic Virtue and Responsaibility,* Oxford: Oxford University Press.

Zagzebski, Linda (v pripravi-a). "Intellectual Motivation and the Good of Truth". V A. Fairweather in L. Zagzebski (ur.), *Intellectual Virtue: Essays on Epistemic Virtue and Responsaibility,* Oxford: Oxford University Press.

Zagzebski, Linda (v pripravi-b). "Epistemic Value Monism". V J. Greco (ur.), *Sosa and His Critics,* Oxford: Basil Blackwell.

Zagzebski, Linda (1996). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge.* Cambridge: Cambridge

University Press.

Zagzebski, Linda (2000). “From Reliabilism to Virtue Epistemology”. V G. Axtell (ur.), *Knowledge, Belief, and Character*, Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Zagzebski, Linda (2001a). “Must Knowers Be Agents?”. V A. Fairweather in L. Zagzebski (ur.), *Intellectual Virtue: Essays on Epistemic Virtue and Responsaibility*, Oxford: Oxford University Press.

Zagzebski, Linda (2001b). “Recovering Understanding”. V M. Steup (ur), *Knowledge, Truth, and Obligation*, Oxford: Oxford University Press.