ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 9, številka 4, december 2005 · ISSN 1408-2969

VÉDENJE IN SKEPTICIZEM

Roderick M. Chisholm

Teorija spoznanja

prevedla Maja Viher

Citiranje: Roderick M. Chisholm, »Teorija spoznanja«, *Analiza: časopis za kritično misel* 9, št. 4 (2005): 25–39.

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.

Roderick M. Chisholm
prevedla Maja Viher, pregledal in popravil Danilo Šuster

TEORIJA SPOZNANJA*

1. Skeptikov izziv

Tradicionalna vprašanja

Kadar obravnavamo spoznavno teorijo kot del filozofije, se ukvarjamo z vprašanji, kot so: "Kaj lahko vem? Kako lahko ločim stvari, v katere sem upravičeno prepričan, od tistih, za katere nimam upravičenja? Kako se lahko odločim o tem, ali je biti prepričan v nekaj bolj upravičeno kakor biti prepričan v nekaj drugega?" Ta vprašanja so vprašanja o nas samih, zato se temu primerno imenujejo sokratska vprašanja. Ne glede na to, zakaj se zanje zanimamo (in predlaganje vzročnih pojasnil ni del filozofije), je dejstvo, da se epistemološka vprašanja pojavljajo in jih tisti, katerim se porajajo, jemljejo zelo resno. Zato predlagam, da jih tudi mi poskusimo jemati resno.

Namen postavljanja takšnih vprašanj je popraviti in izboljšati naš lastni spoznavni položaj. Ali je naš namen tudi pridobiti *védenje?* Varneje je, če rečemo: želimo si kar se da izboljšati naša prepričanja – nadomestiti neupravičena s tistimi, ki so upravičena in tista z nižjo stopnjo upravičenja s tistimi z višjo stopnjo upravičenja.

Filozofski skeptik

Nekateri filozofi dvomijo o tem, da sploh obstaja karkoli, kar lahko vemo. Zatorej dvomijo tudi o tem, da je mogoče ugotoviti, ali obstaja karkoli, kar lahko vemo. Za takšne filozofe – lahko jih imenujemo "filozofski skeptiki" – se zdi, da predstavljajo izziv tradicionalni epistemologiji. Ali naj nas takšen izziv zastraši?

Vprašanje ni, ali lahko *zavrnemo* filozofske skeptike. Niti ni vprašanje, ali jim lahko pokažemo, da je njihovo prepričanje zgrešeno. Sprašujemo le, ali nam lahko predložijo razloge, zaradi katerih menijo, da smo v zmoti.

Kaj nam lahko povedo? Obstaja več možnosti.

(I) Rekli bi lahko: "Navsezadnje obstajajo dobri razlogi za domnevo, da *ne moremo* vedeti stvari, za katere večina ljudi misli, da jih lahko ve." V podporo tej trditvi bi lahko navedli številne informacije o človeški zmotljivosti. Recimo, da so nam dane takšne informacije. Ali posedovanje takšnih informacij pomeni, da naše predvidevanje, da lahko odgovorimo na epistemološka vprašanja, *ni* razumno?

* Prevedeno po Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey (3. izdaja), 1989, str. 1-17. – op. prev.

Če imamo *informacije* o človeški zmotljivosti oziroma o tem nekaj *vemo*, potem moramo te informacije, ko se vprašamo, kaj lahko vemo, seveda upoštevati. Vendar moramo upoštevati *tudi* dejstvo, da *se jih* kljub indikacijam zmotljivosti, kakršnekoli te indikacije že so, zavedamo in zato *imamo* informacije o nas samih in drugih ljudeh.

(II) Skeptiki nam lahko o človeški zmotljivosti povedo različne stvari, ne da bi trdili, da so upravičeno prepričani v resničnost teh stvari. Kaj naj jim v *tem* primeru odgovorimo? Lahko odgovorimo, tavtološko, da imamo osnovo za dvom le, če imamo *osnovo* za dvom. Vendar, kako nam lahko nekaj, za kar nimamo upravičenja, da bi bili v to prepričani, oskrbi osnovo za skepticizem?

(III) Obstajajo skeptične trditve, ki jih zagovarjajo tisti, ki bi jim lahko rekli "mogoče nimate prav" skeptiki. Takšni skeptiki poudarjajo, da je Descartesova domneva hudobnega demona logično mogoča. Res je tudi, da ni nobenega *protislovja v* domnevi, da je vsa moja trenutna izkustva povzročil takšen zli demon. Zato, sklepajo skeptiki, ni razumno, da imamo prepričanja o stvareh, ki nas obdajajo. Sodobno različico takšnega sklepanja je predlagal Hilary Putnam:

> "Predstavljajte si, da je hudobni znanstvenik na nekem človeku (lahko si predstavljate, da ste to vi) izvedel operacijo. Človekove možgane (vaše možgane) je odstranil iz telesa in jih položil v posodo s hranili, ki možgane ohranjajo žive. Živčne končiče je povezal s superznanstvenim računalnikom, zaradi katerega človek, čigar možgani to so, doživlja iluzijo, da je vse popolnoma normalno. Zdi se mu, da vidi ljudi, predmete, nebo itd.; vendar je vse, kar človek doživlja, rezultat elektronskih impulzov, ki potujejo od računalnika do živčnih končičev."[1]

Vrsta skeptikov, o katerih zdaj razmišljam, nam bo rekla: "Logično je mogoče, da ste zdaj v takšnem položaju. Zato nimate upravičenega prepričanja, da obstajate zunaj posode s hranili."

Seveda takšni skeptiki ne trdijo, da smo upravičeno prepričani v to, da *smo v* posodi. Pravijo, da nimamo upravičenja za prepričanje, da *nismo* v posodi.

Je to dober argument? Njegova zgradba je videti takole:

(1) Zdaj imaš nekatere izkušnje, za katere verjameš, da so rezultat tvojih trenutnih zaznav stvari okoli tebe in spomina na takšne zaznave.

(2) Logično je mogoče, da (i) imaš izkušnje, kot jih imaš, in (ii) da teh izkušenj ni povzročila zaznava fizičnih stvari okoli tebe, temveč zli demon, ki dela čudne stvari s tvojimi možgani.

Zato:

(3) Nimaš upravičenega prepričanja, da te zdaj obkrožajo znane fizične stvari in

[1] Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1981), str. 5-6.

ljudje.

Kaj lahko rečemo o tem argumentu?

Odgovor je zelo preprost: sklep ne sledi iz premis. Nobenega logičnega protislovja ni v tem, da sprejmeš premise in obenem zanikaš sklep – da to ugotovimo, ni potrebna nobena posebna logična bistroumnost[2]

Kaj lahko potem naredijo skeptiki? Njihova edina možnost je, da uvedejo *tretjo* premiso – takšno, da bo po njeni združitvi s premisama (1) in (2) sklep (3) zares sledil. Toda, katera bi ta tretja premisa lahko bila? In kako bi jo skeptiki zagovarjali?

Potrebovali bi premiso tipa:

> Če so tiste tvoje izkušnje, za katere meniš, da so zaznave in spomini, takšne, da je logično mogoče imeti takšne izkušnje, ne da bi karkoli zaznaval ali se česa spominjal, potem nimaš upravičenja za prepričanje, da zdaj zaznavaš zunanje stvari ali se spominjaš preteklih dogodkov.

Na tej točki moramo biti dovolj rafinirani in izzvati skeptikovo premiso: "In kaj je *tvoj* razlog, da to trdiš? Kakšno upravičenje imaš, da meniš, da je tvoja kompleksna filozofska propozicija zame bolj razumna kot pa prepričanje, da me obkrožajo znane fizične stvari?"

Težko si zamislimo, kakšen bi bil plavzibilen skeptikov odgovor.

Mogoče bi ga lahko rešil argument vrste *reductio ad absurdum*, s katerim bi dokazal, da če ravnamo, opirajoč se na domneve, ki smo jih navedli na začetku, potem bomo ugotovili, da vendarle nimamo upravičenih prepričanj. Mogoče skeptiki upajo na to: potem ko bomo mi opravili svoje delo in postavili spoznavno teorijo, lahko oni opravijo *svoje* delo in pokažejo, da tisto, kar mi mislimo, da vemo, upravičuje naše prepričanje, da teh stvari ne moremo vedeti. Vendar tega dela še niso opravili, zato nam zgolj možnost, da ga bodo, ne daje nobene pozitivne osnove za skepticizem.

Seveda to, kar smo povedali, skeptikov verjetno ne bo prepričalo in težko trdimo, da smo jih "zavrnili". Naše vprašanje tudi ni bilo: "Ali lahko zavrnemo skeptike?" Naše vprašanje je bilo: "Ali obstajajo pozitivni razlogi, da smo skeptični glede možnosti uspeha v našem spoznavnem podvzetju?"

Odgovor je, kot se zdi, da takšnih razlogov ni. Zato ni nerazumno, da nadaljujemo.

Epistemologovo zaupanje vase

[2] Primerjaj esej G. E. Moora "Four forms of scepticism" v *Philosophical Papers* (London: George Allen and Unwin, 1959), str. 196-225; primerjaj Peter Klein, *A Refutation of Skepticism* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1981) in Barry Stroud, *The Philosophical Significance of Skepticism* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

Razmislite samo o enem od tradicionalnih vprašanj:

(A) V kaj sem upravičeno prepričan?

Ko si zastavimo to vprašanje, se nam obvezno zastavi še drugo vprašanje – vprašanje o prvem vprašanju:

(B) Kaj upravičeno predpostavljam, ko poskušam ugotoviti, v kaj sem upravičeno prepričan?

Če v odgovoru na prvo vprašanje nimam upravičenja za *nobeno* predpostavko, potem ni nobenega razumnega načina, kako oceniti odgovore, ki mi pridejo na misel. Seveda, če nimam upravičenja za nobeno predpostavko, potem nisem upravičen trditi, kar sem pravkar navedel – ali trditi trenutne izjave. Kakšne vrste predpostavke potem *lahko* upravičeno trdim? Nekatere stvari so predpostavljene z dejstvom, da se lahko o njih *sprašujemo.*

Sposobnost, da vprašamo "Kaj lahko vemo?" in "V kaj upravičeno verjamem?" predpostavlja, da imamo pojma védenja in epistemskega upravičenja. Če se lahko vprašam, kaj je tisto, kar vem ali lahko vem, in če se lahko vprašam, ali sem bolj upravičen biti prepričan v nekatere stvari kot v druge, potem razumem, *kaj je to* nekaj vedeti in *kaj je to* biti upravičen ali neupravičen v nekem prepričanju. "Absurdno bi bilo nekaj iskati, če sploh ne bi vedeli, kaj iščemo."[3] To pomeni, da sem sposoben vsaj ugotoviti, kaj *bi pomenilo* imeti množico spoznavno uglednih prepričanj.

Eno vrsto predpostavk je mogoče povzeti takole:

(P_1) Imam neko predstavo o tem, kaj pomeni, da je prepričanje upravičeno, in predstavo o tem, kdaj prepričanje ni upravičeno; imam predstavo o tem, kaj pomeni nekaj *vedeti;* in imam predstavo o tem, kaj pomeni, da imam za nekaj *večje upravičenje* kot za nekaj drugega.

Namesto "Imam predstavo o tem, kaj pomeni, da je prepričanje upravičeno" bi lahko rekli "Lahko *dojamem*, kaj pomeni, da je prepričanje upravičeno". (Seveda imamo lahko pojem, ne da bi zmogli definirati ali analizirati vsebino tega pojma. Toda če imamo dani pojem, potem bi lahko bili sposobni oceniti ustreznost predlagane definicije ali analize tega pojma.)

V poskusu odgovora na ta vprašanja bom upošteval različna prepričanja in jih poskušal razvrstiti glede na njihovo upravičenje. S tem predpostavljam, da lahko nekaj vem o svojih prepričanjih in trenutnem duševnem stanju. Zato bi rekel, da je tradicionalni epistemolog upravičen v naslednji predpostavki:

(P_2) Upravičeno sem prepričan, da lahko izboljšam in popravim svoj sistem prepričanj. Od tistih prepričanj, ki so o zadevah, ki me zanimajo ali zadevajo, lahko ločim tista, ki so neupravičena, in dodam druga, ki so upravičena, ter

[3] Bernard Bolzano, *Was ist Philosophie?* (Vienna: Wilhelm Braumüller, 1849), str.7.

nadomestim manj upravičena prepričanja z bolj upravičenimi.

Če je ta predpostavka resnična, potem obstajajo lastnosti, ki so takšne, da če jih imamo, potem lahko rečem, da neposredno vem, da jih imam.

Zaradi te druge predpostavke lahko tradicionalno epistemologijo imenujemo "internalistična". Predpostavljamo, da obstajajo določene stvari, ki jih lahko vemo o sebi brez kakršnekoli zunanje pomoči.

Pri tvorbi svojih predpostavk epistemologi predpostavljajo, da so *racionalna* bitja. To deloma pomeni, da imajo določene lastnosti, ki so takšne, da če se vprašajo o vsaki od teh lastnosti, ali to lastnost imajo ali ne, potem jim je jasno, da jo imajo. Nadalje to pomeni, da so sposobni vedeti, kaj mislijo in v kar so prepričani ter lahko prepoznajo nekonsistenco.

Torej epistemologi predpostavljajo, da jim lahko uspe. To pa pomeni, da imajo neke vrste zaupanje vase.[4]

O upravičenju tega zaupanja

Ali sem upravičen v teh predpostavkah?

V zvezi s propozicijo, da moje zaupanje vase *je* upravičeno, so možni trije odzivi: (1) propozicijo lahko *zanikamo;* ali (2) propoziciji lahko *pritrdimo;* ali (3) *se vzdržimo sodbe o* propoziciji. Če *zanikam,* da je zaupanje upravičeno, potem ne bi bilo ravno smiselno, da nadaljujem z nalogami tradicionalne epistemologije. Če pa *trdim,* da je zaupanje upravičeno, potem se moram znova soočiti z vprašanji o upravičenju – tokrat z vprašanji o moji upravičenosti za prepričanje, da so tradicionalne predpostavke upravičene. Pameten epistemolog bi se zato začasno *vzdržal* sodbe o propoziciji, da je njegovo prepričanje upravičeno.

Morda bi ugovarjali: "Nerazumno je nadaljevati, če ne misliš, da si upravičen v tem, da nadaljuješ!" Odgovor je seveda, da *to* ni nerazumno. Nerazumno *je* nadaljevati, če si prepričan, da *nisi* upravičen, da nadaljuješ. Iz dejstva, da *nisi prepričan,* da *si* upravičen, ne sledi, da si prepričan, da nisi upravičen.

Problemi kriterija

Vseeno se ne moremo izogniti izzivu antičnega "problema kriterija". Problem lahko na kratko opišemo takole:

Razlikujemo dve zelo splošni vprašanji. To sta "*Kaj* vemo?" in "Kako se v vsakem posameznem primeru odločimo, *ali* vemo ali ne?". Prvo vprašanje lahko zapišemo tudi kot "Kakšen je *obseg* našega védenja?", drugo pa kot "Kakšni so *kriteriji* védenja?".

[4] "Edino jamstvo, ki ga imamo pri iskanju resnice, je zaupanje v naše lastne razumske sposobnosti, da bomo dosegli naš cilj in zaupanje v občutek, da ne bomo zašli v nepotrebno zmoto." Keith Lehrer, "Self-Profile", v R. J. Bogdan, urednik, *Profiles: Keith Lehrer* (Dordrecht: D. Reidel, 1981), str. 98.

Če poznamo odgovor na katerokoli od obeh vprašanj, potem bomo mogoče iznašli postopek, s katerim bomo lahko odgovorili tudi na drugo vprašanje. Če lahko natančno določimo kriterije védenja, nam mogoče uspe določiti obseg našega védenja. Če poznamo obseg našega védenja in lahko povemo, kaj vemo, potem nam lahko uspe izoblikovati kriterije, s katerimi lahko razločimo tiste stvari, ki jih vemo, od tistih, ki jih ne vemo.

Toda če nimamo odgovora na prvo vprašanje, potem se zdi, da ni načina, kako odgovoriti na drugo vprašanje. In če nimamo odgovora na drugo vprašanje, potem se zdi, da ne moremo odgovoriti na prvo.

Ali obstaja kakšen izhod? Obstajata dve možnosti.

Lahko poskusimo ugotoviti, kaj vemo ali v kaj smo upravičeno prepričani, brez uporabe kakršnegakoli *kriterija* védenja ali upravičenega prepričanja. Ali pa (2) lahko poskusimo izoblikovati kriterij védenja brez sklicevanja na katerekoli *primere* védenja ali upravičenega prepričanja. V prvem primeru bi bili "partikularisti", v drugem pa "generalisti" ali "metodisti".

Privzel sem, da lahko o svojih prepričanjih nekaj vem. Lahko, na primer, vem, da sem prepričan, da obstajajo psi. Ampak za ugotovitev, da sem prepričan v obstoj psov, mi ni bilo treba uporabiti nobenega kriterija, ki bi navajal, *kako* smo lahko prepričani v to, da psi so.

In tako se zdi, da začnemo kot "partikularisti": primere védenja identificiramo brez uporabe kateregakoli *kriterija* védenja ali upravičenja.[5]

Glede na to, kar smo predpostavili, lahko z besedami D. J. Mercierja rečemo, da je pojem spoznavnega upravičenja *objektiven, notranji* in *neposreden*.[6] *Notranji* in *neposreden* je v tem, da lahko neposredno, samo z *refleksijo,* ugotovimo, katera prepričanja so upravičena. Spoznavno upravičenje pa je *objektivno* v tem, da lahko sam po sebi konstituira predmet upravičenja in védenja. Mogoče je vedeti, da vemo, in mogoče je, da imamo upravičena prepričanja.

Zdaj lahko natančneje označimo pojem "notranjega upravičenja". Če je oseba S *notranje upravičena*, da je prepričana v določeno stvar, potem je to nekaj, kar lahko ve samo z razmislekom o svojem duševnem stanju. In če je potemtakem S *notranje upravičena*, da je prepričana v določeno stvar, ali lahko potem samo z razmislekom o svojem duševnem stanju ve, da *je* upravičena v prepričanju v to stvar? Tudi to je mogoče – potem ko je osvojila pojem spoznavnega upravičenja.

[5] "Akademiki trdijo, da nima resnica nobenih znamenj in da je odkriti resnico tako težko, kot je identificirati ubežnika, če ne poznamo nobenih njegovih značilnosti, po katerih se razlikuje od drugih. Vendar je to nesmiselno. Svetloba za to, da jo ločimo od teme, ne potrebuje nobenega posebnega znamenja; enako tudi resnica ne potrebuje drugih znamenj, kot je jasnost, ki jo obdaja, in prepriča razum kljub njegovim ugovorom." A. Arnauld, *The Art of Thinking* (1683) (Indianapolis, IN: The Bobbs-Merril Co., 1964), str. 11.

[6] D. J. Mercier, *Critériologie Générale ou Theorie Générale de la Certitude*, osma izdaja, (Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1923), str. 234. Mercier je te izraze uporabil za to, kar je on imenoval "kriteriji" ali "znamenja resnice". Prva izdaja njegovega dela je bila objavljena leta 1899.

Zdaj pa si podrobneje oglejmo pojem spoznavnega upravičenja.

2. Spoznavno upravičenje

Spoznavno upravičenje

Izraz "upravičiti", ko ga uporabljamo kot oznako prepričanj, je izraz spoznavnega vrednotenja: z njim povemo nekaj o razumnosti tega prepričanja. Enako velja za izraze, kot so "evidentno", "neutemeljeno", "gotovo" in "verjetno". Tudi sam izraz "razumno" je lahko izraz spoznavnega vrednotenja.

Večina spoznavnih pojmov predpostavlja en sam relacijski pojem, ki ga lahko izrazimo takole, "To-in-to je *vsaj toliko upravičeno* za S, kot je ono-in-ono." Izraza "to-in-to" in "ono-in-ono" lahko nadomestimo z izrazi, ki označujejo "prepričanja" in "vzdržanja od sodb". (Oseba se *vzdrži sodbe o* propoziciji *h*, kadar ni prepričana v *h* in ni prepričana v zanikanje *h*. Propozicija, da Bog obstaja, je takšna, da jo teist sprejema, ateist sprejema njeno negacijo, agnostik pa se vzdrži sodbe.)

"Bolj upravičeno" lahko seveda razložimo s sklicevanjem na "vsaj toliko upravičeno". Saj če rečemo, da je A *bolj* upravičeno za S kot B, potem pravimo, da je napačno trditi, da je B *vsaj toliko* upravičeno za S kot A.

Tu sta dva jasna primera rabe "bolj upravičeno kot."

(1) Sv. Avguštin predlaga, da četudi obstajajo razlogi, da bi dvomili v zanesljivost čutov, je večina ljudi večino časa *bolj upravičena* v prepričanje, da se *lahko* nanje zanese kot pa v prepričanje, da se nanje *ne* more zanesti.[7]

(2) Četudi življenje na Veneri morda obstaja, smo bolj upravičeni vzdržati se sodbe o prisotnosti življenja na Veneri, kot pa smo upravičeni v prepričanju, da življenja na Veneri obstaja.

Govorili smo, o čem je *oseba*, oziroma subjekt, lahko upravičeno prepričana. Lahko rečemo, na primer, da je oseba S vsaj toliko upravičena, da je upravičeno prepričana v p, kot je upravičena, da se vzdrži *p*. S takšnimi izjavami o osebi lahko nekaj povemo o spoznavnem statusu zadevne propozicije *za* to osebo. Na primer, če je oseba S vsaj toliko upravičena, da je prepričana v *p*, kot je upravičena, da se vzdrži sodbe o *p*, potem je propozicija p za S *onstran upravičenega dvoma*. Biti onstran upravičenega dvoma je torej ena izmed številnih spoznavnih kategorij, v katero lahko sodi propozicija *p*.

Zdaj si bomo te kategorije podrobneje ogledali.

[7] To tezo je predlagal sv. Avguštin v svoji polemiki s skeptiki. Primerjaj njegovo delo *Against the Academicians* (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1942). Tezo je eksplicitno izoblikoval Bertrand Russell v *An Inquiry into Meaning and Truth* (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1940), str. 166: "Prepričanja, ki jih povzroča zaznava, so sprejemljiva, razen če obstajajo dobri razlogi za njihovo zavrnitev."

Izenačeno

Če je propozicija za določeno osebo *izenačena,* potem nimata niti propozicija niti njena negacija nobene pozitivne stopnje spoznavnega upravičenja za to osebo.

(D_1) *p* je izenačena za S $=_{def}$ S je vsaj toliko upravičena v prepričanju, da p, kot je upravičena v prepričanju, da ne-p; in S je vsaj toliko upravičena v prepričanju, da ne-p, kot je upravičena v prepričanju, da *p.*

Grški skeptik Piron iz Elize (okoli 365-275 pr. n. št.) je menil, da so vse propozicije izenačene. Nekateri od kasnejših grških skeptikov ("akademiki") so to doktrino izrazili z mnenjem, da je mogoče vse propozicije *prikazati* kot izenačene. Vendar bi bilo to protislovno.[8] Domneva, da *smo* upravičeni v predpostavki, da je vsaka propozicija izenačena, predpostavlja, da vsaj *ta* propozicija *ni* izenačena.

Izraz "pironizem" se včasih uporablja za naslednji nauk: poskus, da se izognemo *neupravičenemu* prepričanju je razumnejši kot pa poskus, da bi *imeli* upravičeno prepričanje. Kot bomo videli, pričujoča knjiga pironizma ne predpostavlja.

Verjetno

Če propozicija ni izenačena za S, potem je ali ta propozicija ali pa njena negacija *verjetna* za S. Izraz "verjetna" tukaj jemljem v smislu, v katerem ga vsi razumemo – bodisi da kaj vemo o epistemologiji, statistiki ali induktivni logiki ali pa ne. To je smisel, ki ga imamo v mislih, ko si zastavimo vprašanja, kot so "Ali je verjetno, da bom čez eno leto živ?" in "Ali je verjetno, da bo jutri deževalo?".

Če rečemo, da je propozicija za nas verjetna v tem temeljnem smislu, preprosto rečemo, da smo bolj upravičeni, da smo prepričani v to propozicijo kot pa v njeno negacijo. Naša definicija je torej:

(D_2) *p* je verjetna za S $=_{def}$ S je bolj upravičena v prepričanju, da *p,* kot pa v negacijo p-ja.

Če je v tem smislu verjetno, da boš čez eno leto živ, potem si bolj upravičen verjeti, da boš čez eno leto živ, kot pa verjeti, da čez eno leto ne boš več živ. S tem temeljnim pomenom "verjetnosti" se epistemologi ukvarjajo vsaj že od časa grških skeptikov.[9]

Propozicije, ki so tako za osebo S verjetne in so *zgolj verjetne* za S (za S nimajo višjega spoznavnega statusa), so lahko takšne, da so nekatere *bolj upravičene* za

[8] "Montaigne piše, da se akademiki razlikujejo od pironistov v tem, da verjamejo, da so nekatere stvari bolj verjetne od drugih; mnenje, ki ga pironisti ne bi sprejeli. Nadaljuje pa tako, da se strinja s pironisti in pravi: 'Nauk pironistov je bolj drzen in veliko bolj verjeten.' Torej so vendarle nekatere stvari bolj verjetne od drugih!" Antoine Arnauld, *The Art of Thinking* (Indianapolis, IN.: The Bobbs-Merril Co., 1964), str. 10. To delo je bilo prvič objavljeno leta 1662 kot *La Logique ou l'Art de Penser.*

[9] Glej Cicero, *De natura Deorum, Academica,* Loeb Classical Library (New York: G. P. Putnam's Sons, 1933); npr. *De Academica,* Vol. II, xxxix, str. 588, 600. Cicero uporablja *"probabilitas"*.

S kot druge. V najboljšem primeru je zate zgolj verjetno, da boš čez eno leto živ; in tudi zgolj verjetno, da boš čez pol leta živ. Vendar si bolj upravičen verjeti, da boš čez šest mesecev živ, kot verjeti, da boš živ čez eno leto. V tem primeru lahko rečemo, da je od obeh propozicij, od katerih je vsaka zgolj verjetna zate, ena od teh zate *bolj verjetna* kot druga.

Paziti moramo, da razlikujemo ta temeljni spoznavni pomen "verjetnega" od pomena, ki ga ima ta izraz v statistiki ali induktivni logiki. V teh disciplinah je "verjetnost" definirana v smislu pogostosti ("frekvence") nastopa – včasih v smislu "končna limita relativne frekvence". Epistemski pojem verjetnosti, četudi je tesno povezan s pojmom pogostosti, je pojem popolnoma druge vrste.

Onstran upravičenega dvoma

Kaj pomeni za propozicijo, da je onstran upravičenega dvoma, smo že povedali:

(D_3) *p* je onstran upravičenega dvoma za S $=_{def}$ S je bolj upravičen v prepričanju, da *p,* kot pa da se vzdrži sodbe o *p.*

Kategorija biti *onstran upravičenega dvoma* je prikazana s propozicijo, da bo stavba, v kateri se zdaj nahajam, jutri še tukaj. Propozicija ni evidentna. Vendar je zame – in upam, da tudi za druge – propozicija takšna, da je bolj upravičeno verjeti vanjo kot se o njej vzdržati presoje.

Seveda obstajajo *resnične* propozicije, ki so takšne, da smo bolj upravičeni biti vanje prepričani, kot pa se sodbe o njih vzdržati. Ali obstajajo tudi *neresnične* propozicije, za katere smo bolj upravičeni, da smo vanje prepričani, kot pa da se sodbe o njih vzdržimo? Ugotovili bomo, da je to res. Ali, natančneje, ugotovili bomo, da če je filozofski skepticizem napačen in če dejansko vemo mnogo stvari o tem svetu, za katere zdaj mislimo, da vemo, potem je zelo možno, da so nekatere neresnične propozicije takšne, da je za nas bolj razumno, da smo vanje prepričani, kot pa da bi se sodbe o njih vzdržali.

Evidentno

Evidentno je tisto, kar dodamo resničnemu prepričanju, da dobimo védenje.

Domnevno obstaja devet planetov. Oseba, ki je *prepričana,* da obstaja devet planetov, toda ne ve, da obstajajo, ima vsaj resnično prepričanje o številu planetov. Toda oseba, ki ve, da obstaja devet planetov, ima nekaj, česar oseba, ki ima zgolj prepričanje, nima. Tradicionalni način, kako to razliko izrazimo, je, da rečemo, da je za osebo, ki ima védenje, resnična propozicija, v katero verjame, tudi *evidentna.*

Ne smemo pomešati izrazov *"p* je evidentno za S" in "S ima zadostna dokazila za *p".* Slednji izraz, ne pa prvega, je mogoče razumeti kot "Zaradi tistih stvari, ki so evidentne za S, je *p* onstran upravičenega dvoma za S".

Evidentna, tako kot tista onstran upravičenega dvoma, je propozicija, ki je takšna, da smo bolj upravičeni biti vanjo prepričani, kot pa se sodbe o njej vzdržati. Nadaljnja značilnost evidentne propozicije je: za poljubni dve propoziciji velja, če je ena od njiju evidentna, potem je biti prepričan v tisto, ki je evidentna, vsaj toliko upravičeno kot *vzdržati se sodbe o drugi* – kakršenkoli status druga že ima. Tako lahko evidentnost označimo takole:

(D_4) *p* je evidentna za S $=_{def}$ za vsako propozicijo *q* je biti prepričan v *p* vsaj toliko upravičeno za S kot vzdržati se sodbe o *q*.

Če se vam zdaj zdi evidentno, da sonce sije, potem lahko glede na definicijo rečemo, da ste vsaj toliko upravičeni v prepričanju, da sonce sije, kot ste upravičeni vzdržati se kateregakoli protislovja ali tega, kar je spoznavno nemogoče (recimo propozicije, ki bi jo izrazili, če bi rekli "Jaz ne mislim"). Takšno pojmovanje evidentnega pomeni zavrnitev pironizma.

Omenili smo, da je lahko propozicija onstran upravičenega dvoma in hkrati neresnična. Ugotovili bomo, da enako velja tudi za evidentne propozicije. Možno je, da obstajajo propozicije, ki so hkrati *evidentne* in neresnične.[10] Zaradi tega dejstva je spoznavna teorija težja, kot bi drugače bila, in je nekatere filozofe spodbudila, da razmišljajo o tem, ali niso morda stvari, ki jih vemo, omejene na tisto, kar je absolutno gotovo. Toda če zares vemo nekaj od tistih običajnih stvari, za katere mislimo, da jih vemo (na primer, da so v sobi takšni in drugačni kosi pohištva, da je sonce včeraj sijalo, da Zemlja že nekaj let obstaja), potem se moramo sprijazniti z možnostjo, da so nekatere stvari, ki so nam evidentne, vendarle neresnične.

Gotovo

Spoznavno gotovost lahko označimo takole:

(D_5) *p* je gotova za S $=_{def}$ za vsak je *q* S bolj upravičen v prepričanju, da *p*, kot pa da se vzdrži sodbe o *q*, in S je vsaj toliko upravičen v prepričanju, da *p*, kot je upravičen v prepričanju, da *q*.

Ta pojem ponazarjajo tiste propozicije o duševnem življenju, ki so včasih imenovane "samopredstavljajoče". Ponazarjajo ga tudi določeni logični in metafizični aksiomi, ki tvorijo osnovo tega, kar vemo *a priori. [...]*

Formalna spoznavna načela

"Vsaj toliko upravičeno kot" smo privzeli kot nedefiniran izraz. Očitno je, da moramo *nekatere* izraze sprejeti kot nedefinirane. Vendar dejstvo, da izraza nismo definirali, ne pomeni, da ne moremo ničesar reči o tem, kaj je z njim mišljeno. Če za izraz predlagamo določene aksiome, lahko točno pojasnimo, kaj

[10] Pierre Bayle je bil verjetno prvi, ki je opozoril na to dejstvo. Glej njegovo delo *Historical and Critical Dictionary: Selections,* ur. Richard H. Popkin (Indianapolis, IN: The Bobbs-Merril Co., 1965), str. 199-201.

smo želeli z njim izraziti.

Omenimo torej nekaj osnovnih načel, ki določajo rabo besedne zveze "vsaj toliko upravičeno kot". Najprej formulirajmo dve zelo splošni načeli, ki nam povesta, da je relacija upravičenja asimetrična in tranzitivna:

(A_1) Če je A za S bolj upravičen kot B, potem B za S ni bolj upravičen kot A.

(A_2) Če je A za S bolj upravičen kot B in če je B za S bolj upravičen kot C, potem je A za S bolj upravičen kot C.

Druga načela nam bodo povedala več o strogo *spoznavni* vsebini "vsaj toliko upravičeno kot" in razjasnila nekatera najosnovnejša vprašanja v spoznavni teoriji. Navajam tri takšna načela. Prvi dve načeli sta protipironovski, tretje pa lahko imenujemo načelo *objektivnosti.* Zavezanost tem načelom je bistvena za pristop, ki ga zagovarjam v tej knjigi.

Dve protipironovski načeli

William James je zapisal:

> "Obstajata dva načina, kako gledati na našo dolžnost glede mnenja – popolnoma različna in takšna, da je o razliki med njima spoznavna teorija doslej pokazala zelo malo zanimanja. *Poznati moramo* resnico in *izogibati se moramo zmoti* — za nas kot tiste, ki naj bi vedeli, sta to prvi in največji zapovedi: vendar to nista samo dva načina, kako izraziti enako zapoved, gre za dva različna zakona."[11]

Eno od temeljnih vprašanj je naslednje: Katera od teh zapovedi je pomembnejša? Oziroma splošneje: ali je razumneje poskušati doseči resnico ali pa se izogniti zmoti?

Nekateri pravijo, da je previdnost razumnejša od tveganja. Zdi se, da bi to bila pironistova drža glede tega, v kaj je razumno biti prepričan. Toda naslednje načelo je "protipironovsko":

(A_3) Če je konjunkcija *p* & *q* za S onstran upravičenega dvoma, potem je S bolj upravičen v prepričanju, da *p* & *q*, kot pa v prepričanju, da *p*, in hkratnem vzdržanju sodbe o *q*.

To načelo opisuje pogoje, pod katerimi je nekdo bolj upravičen verjeti več kot verjeti *manj*. Z drugimi besedami, pove nam, da "previdnost v igri" ni vedno najrazumnejša možnost.

Glede na to zdravorazumsko načelo lahko rečemo, da če je biti prepričan v *p* bolj upravičeno kot vzdržati se sodbe o p in če je biti prepričan v *q* bolj upravičeno kot vzdržati se sodbe o *q*, potem je biti prepričan v konjunkcijo obeh propozicij,

[11] William James, *The Will to Beleive and other Essays in Popular Philosophy* (New York: David McKay Co., Inc., 1911).

p in *q*, bolj upravičeno kot pa biti prepričan v samo enega od konjunktov in vzdržati se sodbe o drugem. Če je "John je glasbenik" onstran upravičenega dvoma in če je tudi "Johnov brat je glasbenik" onstran upravičenega dvoma, potem je bolj upravičeno sprejeti konjunkcijo "John je glasbenik in Johnov brat je glasbenik", kot sprejeti samo enega od obeh konjunktov.

Načelo je pomembno tudi pri uporabi propozicij, ki jih običajno ne bi izrazili kot konjunkcije. Recimo, da sta "Vidim osebo" in "Vidim, da oseba sedi" zame obe upravičeni. V tem primeru je "Vidim osebo" *zanesljivejša* od "Vidim, da oseba sedi". Toda naše načelo nam pravi, da je to, da pri dveh propozicijah, ki sta onstran upravičenega dvoma za S in kjer je ena bogatejša po vsebini, toda manj zanesljiva kot druga, sprejmemo zanesljivejšo propozicijo in se vzdržimo sodbe o tisti, ki je bogatejša po vsebini, lahko *manj* upravičeno za S kot to, da sprejme tisto, ki je bogatejša po vsebini.

Našo drugo "protipironovsko" načelo je:

(A_4) Če je karkoli verjetno za S, potem je nekaj gotovo za S.

Kot bomo videli, je ta vrsta načela ena od značilnosti "fundacionalizma" v teoriji vednosti. Številni filozofi ga poskušajo odpraviti. [...]

Načelo objektivnosti

Zdaj pa si oglejmo t. i. načelo *objektivnosti*. To načelo se nanaša na dejstvo, da lahko včasih vemo, da vemo. Če je védenje upravičeno resnično prepričanje in če kdaj vemo, da vemo, potem včasih vemo, da smo upravičeni v prepričanju. In če lahko kdaj vemo, da smo upravičeni v prepričanju, potem so epistemske trditve – recimo "Za S je evidentno, da sonce sije" – (1) trditve, ki so *resnične* ali *neresnične*, in (2) trditve, za katere lahko *vemo*, da so resnične, ali za katere lahko *vemo*, da so neresnične. Iz tega sledi, da so spoznavne trditve, z besedami D. J. Mercierja, *objektivne;* niso zgolj izraz zaupanja ali drugih občutij.[12] Nadaljnja posledica je ta, da če bi spoznavne stavke interpretirali kot *normativne* stavke, potem – v nasprotju z razširjenim filozofskim prepričanjem – nekatere normativne izjave izražajo nekaj, kar je resnično ali neresnično in mogoče je vedeti, da je to resnično ali neresnično.

Pod katerimi pogoji bi *lahko* potem pridobili védenje o spoznavnem upravičenju? Bertrand Russell je nekoč zapisal: "Stopnja verodostojnosti, ki jo pridamo propoziciji, je včasih že sama podatek. Mislim, da moramo tudi sprejeti, da je stopnja verodostojnosti, ki jo pridamo *podatku*, včasih podatek in včasih (mogoče vedno) ta podatek ne doseže stopnje gotovosti."[13]

[12] *Critériologie Générale ou Theorie Générale de la Certitude*, osma izdaja, (Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1923). str. 234. Za splošno razpravo o tem nazoru prim. Noah M. Lemos, "Two Types of Epistemic Evaluative Cognitivism", *Philosophical Studies*, zv. 49 (1986), str. 313-328.

[13] Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (New York: Simon & Schuster, 1938), str. 381. Russellov izraz "stopnja verodostojnosti" bi lahko sugeriral "stopnjo upravičenja", vendar Russell uporablja izraz v ožjem smislu, lahko bi rekli, da ga definira z (i) relacijo verjetnosti ali konfirmacije; (ii) evidenco.

Toda, v kakšnem smislu je spoznavno upravičenje podatek? Zagotovo ne izkušamo *kvalitete*, ki bi jo lahko imenovali evidenca za propozicijo.

Načelo *objektivnosti* nam pove, kakšne *vrste* upravičenja lahko imamo za prepričanja *o* upravičenju:

(A_5) Če S ve, da *p*, potem če je S prepričan, da ve, da *p*, potem S ve, da ve, da *p*.

Kaj lahko rečemo nekomu, ki ne verjame, da je to načelo resnično? Omenili bi sledeča predanalitična dejstva: (i) ljudje pogosto vedo, da vedo (jaz vem, da vem, da sem na Rhode Islandu); in (ii) ljudje takšne stvari vedo, ne da bi imeli kakršnokoli specializirano informacijo o epistemologiji ali teoriji spoznavnega upravičenja. Zato je, (iii) ko vemo, da *p*, mogoče, ne le da obstaja izkustvo, zaradi katerega vemo, da *p*, temveč obstaja izkustvo, zaradi katerega vemo, da *vemo*, da *p*. Toda, kakšno bi to drugo izkustvo lahko bilo? Naše načelo objektivnosti nam dejansko pravi, da je drugo izkustvo enako kot prvo. Kaj drugega, navsezadnje, bi lahko *bilo* takšnega, da bi lahko vedeli, da vemo, da p?[14] [...]

Trinajst korakov

Končno ugotavljamo, da nam naš nedefiniran epistemski pojem in aksiomi, s katerimi ga določimo, omogočajo, da pojasnimo hierarhijo epistemskih pojmov. Ta hierarhija vključuje trinajst epistemskih kategorij – trinajst korakov ali stopenj, ki jih lahko zasedajo propozicije.

Za propozicije, ki so *izenačene*, lahko rečemo, da zasedajo ničelno stopnjo. Za tiste, ki so *verjetne*, lahko rečemo, da zasedajo najnižjo pozitivno epistemsko stopnjo. Nad temi so propozicije, ki so *onstran upravičenega dvoma*. Še višje so propozicije, ki so *evidentne*. Na vrhu hierarhije pa so tiste propozicije, ki so *gotove*.

Obstajata dve dodatni pozitivni stopnji, ki ju še nismo omenili. Ena je stopnja med tistim, kar je verjetno, in tistim, kar je onstran upravičenega dvoma. Za propozicije v tej kategoriji lahko rečemo, da so "spoznavno jasne". Propozicija je spoznavno jasna za subjekt S pod pogojem, da S ni bolj upravičen vzdržati se sodbe o tej propoziciji kot biti prepričan vanjo. Druga pozitivna stopnja sodi med evidentno in gotovo; za propozicije 1 tej stopnji lahko rečemo, da so "očitne". Propozicija *p* je očitna za subjekt pod pogojem, da je S za vsako propozicijo *q* bolj upravičen verjeti *p* kot vzdržati se sodbe o *q*.

Do zdaj imamo samo eno ničelno stopnjo in šest pozitivnih stopenj. Nadalje lahko razlikujemo šest *negativnih* stopenj. Negativna stopnja, ki jo zaseda

Tako piše: "Kadar ima glede na vso razpoložljivo evidenco propozicija določeno matematično verjetnost, potem ta meri njeno stopnjo verodostojnosti" (str. 381).

[14] Ker v formulaciji tega načela nastopa beseda "vedeti", gremo s tem onstran pojmov, ki smo jih opredelili s termini "vsaj tako upravičen kot". V zadnje poglavju pa bomo pojem "vedeti" definirali s pomočjo pojma "vsaj tako upravičen kot".

propozicija, je funkcija pozitivne stopnje njenega zanikanja. Tako je "najvišja" negativna stopnja, ki jo lahko propozicija *p* zaseda za subjekt S, takšna, da je njena negacija verjetna za S. In "najnižja" negativna stopnja propozicije *p* je ta, da je njeno zanikanje gotovo za S.

Našo spoznavno hierarhijo lahko torej takole sestavimo:

6. Gotovo
5. Očitno
4. Evidentno
3. Onstran upravičenega dvoma
2. Spoznavno jasno
1. Verjetno
0. Izenačeno
–1. Verjetno neresnično
–2. Jasno ne biti prepričan v ...
–3. Razumno ne biti prepričan v ...
–4. Evidentno neresnično
–5. Očitno neresnično
–6. Gotovo neresnično

Prvih pet kategorij je takšnih, *da vsaka vključuje kategorijo – vendar ni vključena vanjo navedeno takoj pod njo.* In zadnjih pet kategorij je takšnih, da vsaka vključuje, vendar ni vključena v kategorijo neposredno nad njo.[15]

Da bi uvideli smisel takšne hierarhije, se vrnimo h pojmu *evidentnega.* Evidentna propozicija je tista, ki je upravičena. Toda obstajajo številne upravičene propozicije, ki niso evidentne. Tudi številne propozicije, za katere lahko rečemo, da imajo *visoko stopnjo upravičenja,* niso evidentne. Na primer, zdaj se vam lahko zdi evidentno, da ste danes bili na sprehodu in da ste včeraj bili na sprehodu in tudi dan pred tem. Lahko imate zelo dobre razloge, da sprejmete propozicijo, da boste jutri in dan zatem šli na sprehod: propozicija je lahko močno podprta z indukcijo. Toda niti vam v tem trenutku niti komu drugemu ni *evidentno,* da boste jutri šli na sprehod. Saj nihče ne *ve,* da boste jutri šli na sprehod.

[15] Nadaljnje načelo, ki bi ga potrebovali, da dopolnimo hierarhijo trinajstih korakov lahko povzamemo na sledeči način: če je propozicija *p* spoznavno jasna za S, potem je *p* verjetna za S. Primera tega načela sta: "Če agnosticizem ni bolj upravičen za S kot teizem, potem je teizem bolj upravičen za S kot ateizem" in "če agnosticizem ni bolj upravičen za S kot ateizem, potem je ateizem bolj upravičen za S kot teizem". Smisel vključitve tega načela je v tem, da s tem zagotovimo, da je tisto, kar je spoznavno jasno, tudi verjetno.

Propozicija, da boste jutri šli na sprehod, je za vas lahko *onstran upravičenega dvoma*. Toda nič, kar lahko izveste *danes*, vam danes ne more zagotoviti evidence, da boste jutri šli na sprehod,

Razlika med tem, kar je evidentno, in tem, kar je onstran upravičenega dvoma, ni pa evidentno, ni zgolj *kvantitativna* razlika. Je *kvalitativna* razlika, kot tista med gibati se in mirovati. Primerljiva je tudi z razliko med situacijo, v kateri se nekdo zaveda in ima slušne vtise, in situacijo, ko je nekdo brez zavesti in nima slušnih vtisov. Primerljiva je tudi z razliko med situacijo, v kateri je nekdo živ in se zaveda tega, ter situacijo, v kateri je nekdo živ, a brez zavesti.