ANαliZA

časopis za kritično misel

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

VÉDENJE IN SKEPTICIZEM

Danilo Šuster

Internalizem in skepticizem

Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Danilo Šuster, »Internalizem in skepticizem«, *Analiza: časopis za kritično misel* 9, št. 4 (2005): 40–63.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

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.

Danilo Šuster
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

INTERNALIZEM IN SKEPTICIZEM

Najprej predstavim nasprotje med internalizmom in eksternalizmom, pri katerem se zdi, da gre za dva različna pojma védenja. Chisholm zagovarja internalizem, skepticizem pa že od časov antike dalje dokazuje, da internalistično pojasnilo védenja ne daje zadostnega pogoja za védenje. Obravnavam širši, tudi zgodovinski okvir problema skepticizma, ki je danes oživel predvsem kot skeptični paradoks – intuitivno sprejemljiva trojica med seboj nezdružljivih propozicij. Predstavim različne rešitve paradoksa (skeptik, dogmatik, relevantist, kontekstualist, zagovornik večpomenskosti) in na koncu zagovarjam tezo, da je najboljša rešitev paradoksa ta, da ima pojem védenja več pomenov.

Ključne besede: internalizem, eksternalizem, skepticizem, načelo prenosa vednosti, neomoorovsto, relevantizem, kontekstualizem, večpomenskost.

Po mnenju sodobnih analitičnih epistemologov sodi *Teorije spoznanja* Rodericka Chisholma med pet najbolj pomembnih knjig s področja epistemologije v 20. stoletju. Soglasje je zanimivo, ker malokdo še sprejema Chisholmova ortodoksna stališča, njegov prepoznavni stil nenehnega strogega navajanja definicij pa je postal predmet šaljivega karikiranja. V "Filozoskem leksikonu" *(The Philosophical Lexicon)*, ki ga najdemo na spletu (urednik Daniel Dennett, Blackwell Publishers), nastopa tale oznaka:

> *čisolmirati* – am., nedov.: delati ponavljajoče se majhne spremembe v definiciji ali primeru. "Začel je z definicijo (d. 8) in jo čisolmiral toliko časa, dokler ni končal z definicijo (d. 8’’’’’’’’’)."

Lahko bi rekli, da je velik del sodobne epistemologije nastal prav kot odziv na Chisholma – predvsem na njegov *internalizem* in *fundacionalizem. V* tem sestavku bom najprej predstavil nasprotje med internalizmom in eksternalizmom. Skepticizem od časov antike dalje dokazuje, da internalistično pojasnilo védenja ne daje zadostnega pogoja za védenje, zato bom analiziral Chisholmov odgovor na skeptikov izziv. Zanimal me bo širši, tudi zgodovinski okvir problema skepticizma, ki je danes oživel predvsem kot skeptični paradoks – intuitivno sprejemljiva trojica med seboj nezdružljivih propozicij. Predstavil bom različne rešitve paradoksa (skeptik, dogmatik, relevantist, kontekstualist, zagovornik večpomenskosti) in na koncu podprl tezo, da ima pojem védenja več pomenov.

1.

Chisholm začenja s tezo, da je pojem spoznavnega upravičenja objektiven, notranji in neposreden. *Notranji* in *neposreden* je v tem, da lahko neposredno, samo z *refleksijo,* "v naslanjaču", ugotovimo, katera prepričanja so upravičena. Ta tip internalizma zato včasih imenujejo internalizem *dostopa.* Drugi pa internalizem označijo tako, da so samo notranja mentalna stanja (ali dogodki) tisto, kar upravičuje prepričanja, v tem primeru gre za internalizem *mentalnih stanj*. Če je neposredna dostopnost bistvena za mentalna stanja, potem med obema ni razlik.

Teorija upravičenja naj bo *internalistična,* če in samo če zahteva, da so vsi elementi, ki jih mora imeti prepričanje dane osebe, da bi zadostilo pogoju upravičenja, neposredno spoznavno dostopni tej osebi. V vsakem trenutku *t,* v katerem ima oseba S dano upravičeno prepričanje *p,* lahko S ve, da je upravičen v prepričanju, da *p. Skromni* internalizem (internalizem *mentalnih stanj)* trdi, da je epistemska upravičenost odvisna od internih psiholoških pogojev ne glede na to, ali so ti pogoji introspektivno dostopni osebi. *Krepki* internalizem pa zahteva, da so vsi dejavniki upravičenja danega prepričanje za osebo S kognitivno dostopni tej osebi. Sosa navaja naslednje dejavnike: (a) introspekcija, (b) racionalne intuicije, (c) spomin, (d) dedukcija, (e) indukcija, ki temelji na (a) – (d) (BonJour in Sosa 2003: 144).

Zgodovinsko je morda najbolj slavna notranja evidenca Descartesova *dara et distincta paerceptia* (jasna in razločna zavest), empiristi pa so poudarjali neposredno danost zaznavnih prepričanj o neposrednem okolju. Internalizem prevladuje v epistemologiji od Descartesa do 20. stoletja. Določata ga dva osnovna projekta, ki ju zlahka razberemo iz začetnih odstavkov Chisholmove teorije spoznanja: odgovori na skeptične argumente in opredelitev ključnih epistemoloških pojmov.

Eksternalizem je novejša smer v epistemologiji, ki dokazuje, da internalistično upravičenje ni *nujno* za spoznanje. Teorija upravičenja naj bo *eksternalistična,* če obstaja trenutek *t,* v katerem ima oseba S dano upravičeno prepričanje *p,* vendar S ne more vedeti, da je upravičen v prepričanju, da *p.* Eksternalist opozarja na primere spoznanja, ki jih internalist težko pojasni. Višje razvita žival, denimo pes, razume ukaze, se spominja ljudi in krajev, komunicira na določen način ("ve", da je hrana v posodi), izraža emocije. Težko mu odrečemo posedovanje zavestnih prepričanj. Toda, ali ima internalistične *razloge* za ta prepričanja? Tudi majhni otroci marsikaj vedo, ne da bi bili sposobni razmišljanja *a priori* in introspektivnega zavedanja lastnih mentalnih stanj. Znani so tudi primeri matematičnih "genijev", ki v hipu izvedejo zapletene račune, ne da bi se zavedali postopkov računanja. V filmu *Rainman* Dustin Hoffman igra avtista, ki v hipu navede število vžigalic, ki so se vsule iz škatlice. *Ve,* ne da bi *štel.* Izkušen trgovec z umetninami takoj "vidi", ali mu skušajo podtakniti ponaredek ali original. V pojasnilo te sposobnosti reče: "Občutek me ne vara." Za vsakega od

njih – psa, otroka, avtista, genija in trgovca bi rekli, da "ve", čeprav so prepričanja, ki so predmet védenja, lahko zelo zapletena in razlogi za prepričanja niso kognitivno dostopni dani osebi. Ko smo ravno pri tem – tudi večina odraslih ne tvori racionalnih upravičenj za svoja prepričanja! Morda je vsak posamezen primer sporen, a vsi skupaj zahtevajo, da premislimo internalistične predpostavke tradicionalne epistemologije.

Teorija upravičenja je *eksternalistična,* če in samo če dopušča, da so nekateri elementi, ki jih mora neko prepričanje imeti, da bi zadostilo ta pogoj, zunanji kognitivni perspektivi dane osebe. Eksternalizem lahko razumemo kot predlog za drugačno razumevanje upravičenja ali pa kot predlog, da se pojmu upravičenja sploh odpovemo. *Krepki* eksternalizem se pojmu upravičenja sploh odpove. David Lewis tako trdi, da ni nobenih razlogov in argumentov, ki bi utemeljevali zaznavo, spomin, pričevanje ..., čeprav so to načini pridobivanja védenja (Lewis 1996). Oseba je tako zgrajena (ima tako naravo, predhodna izkustva), da je velika večina njenih zaznavnih prepričanj o predmetih srednje velikosti v normalni okoliščinah resničnih. No, upravičenje eksternalist lahko ohrani, če ga loči od internalističnih opredelitev in ga razume samo kot tisto, kar moramo dodati resničnemu prepričanju, da dobimo védenje. *Šibki* eksternalizem tako pojem upravičenja ohranja, vendar ga razume kot *pravilno* zvezo med okoljem in kognitivnimi procesi. Pravilen pa je tisti proces, ki ima tendenco, da vodi do resničnih prepričanj. Značilno eksternalistično stališče je *reliabilizem:*

> S ve, da *p,* če ima resnično prepričanje, da *p,* ki je (vzročni) proizvod splošno zanesljivega kognitivnega procesa (v normalnih okoliščinah).

Tako kot termometer beleži temperaturo, če je dobro narejen, tako naš pravilno delujoči zaznavni aparat tvori upravičena prepričanja. Veliko naših prepričanj je rezultat procesov, ki zanesljivo delujejo, a se njihovega delovanja ne zavedamo. Stopnja upravičenja ustreza stopnji zanesljivosti takšnega procesa. Takšna prepričanja označujemo kot védenje, čeprav jih ne utemeljuje racionalnost, ampak zanesljivost metode, s katero je bilo prepričanje oblikovano. Nekateri poudarjajo, da mora biti odnos med prepričanjem in tem, kar ga napravi za resničnega, nomološki, tj. izhajati mora iz naravnih zakonov, ki povezujejo prepričanje z dejstvi, ki ga napravijo resničnega (prim. Ule 2001a).

Jasno je tudi, da bo eksternalist zavračal Chisholmov pogoj: "Če S ve, da *p,* potem: če je S prepričan, da ve, da *p,* potem S ve, da ve, da *p."* Recimo, da pogledam v smeri okna in na zunanji okenski polici zagledam goloba. Vem, da je golob pred mano. Kakšne razloge imam za to prepričanje? Oči imam odprte in moj vid normalno deluje. Če bi kdo v to podvomil, bi zares navedel internalistično upravičenje: zdi se mi, kot da je pred mano golob, zavedam se predstave goloba. A tega prepričanja običajno ne tvorim, razen če me izzovejo z dvomom. Gotovo pa sem že prej, preden sem se *zavedel* evidence, vedel, da je pred mano golob! *Zanesljivost* moje vidne zaznave ni nekaj, o čemer bi vedel dovolj, da bi lahko s tem védenjem upravičeval svoje prepričanje. Dejstvo je, da

je zaznava zanesljiva in se nanjo lahko zanesem. Tudi majhen otrok ali pes vesta, da je golob na polici, čeprav nimata internalističnega upravičenja za to zaznavno prepričanje (prim. Morton, 2003: 104-110). In čeprav ne vesta in ne moreta vedeti, da to vesta!

Eksternalist se sprašuje, kakšni moramo biti, da bi lahko vedeli to, kar vemo, glede na to, da je svet okrog nas takšen, kot je. V nasprotju z internalizmom, ki izhaja iz notranje perspektive prve osebe, eksternalizem opozarja, da so nekateri ključni pogoji védenja "zunaj" kože. Zunanja perspektiva poudarja pomen okolja, zgodovine, nastanka prepričanj, vsakdanjih rutin in veščin, socialne kooperacije – izolirani posameznik ne potrebuje védenja o tem, kako deluje televizor. Prav socialno epistemologijo z njenimi specifičnimi temami (recimo pričevanje in drugi mehanizmi razširjanja spoznanja) štejejo za eno od glavnih "revolucij" v sodobni analitični epistemologiji.

Primerjajmo, kako internalist in eksternalist odgovarjata na ključna vprašanja v teoriji spoznanja.

(1) Kaj je spoznanje?

Internalist (Chisholm je pravi prototip) predlaga, da začnemo z refleksijo o lastnih duševnih stanjih in apriornimi resnicami uma. V tipični filozofski analizi postavljamo načela in predlagamo definicije, ki jim iščemo možne protiprimere. Znanstveno preučevanje našega kognitivnega sistema je v najboljšem primeru le v zelo oddaljeni povezavi z dejavnostjo epistemologa. Tradicionalno v epistemologijo sodi analiza spoznanja, upravičenja, splošni standardi evidence, metode spoznanja in argumenti proti skepticizmu. Za antično filozofijo je bilo značilno, da je teorijo vedno povezovala s prakso – končni cilj teoretskega spoznanja je bil "dobro življenje."

Za *eksternalista* pa je spoznanje naravni fenomen tako kot dihanje ali aluminij. V epistemologiji preučujemo dejanski proces spoznanja, ne pa naše *pojmovanje* spoznanja. Tako kot naš pojem aluminija ni zanimiv za kemijo, tako naš (apriorni) pojem spoznanja ni zanimiv za epistemologijo. Začnemo z jasni primeri spoznanja (recimo znanstveno spoznanje, zaznava, enostavna sklepanja) in se vprašamo, kaj imajo skupnega.

(2) Kako je spoznanje možno?

Za *internalista* vprašanje, kako je spoznanje možno, zahteva, da najdemo odgovor na skeptikov izziv. Za *eksternalista* je iskanje odgovora na skepticizem slepi rokav epistemologije, njegova značilnost je zgodovina neuspehov. Vprašanje, kako je spoznanje, možno, je vprašanje o tem, kako so bitja z našo psihološko, sociološko in fiziološko zgradbo naravnana na okolje. Več, ko vemo o psihologiji, manj je verjetno, da so procesi, ki vodijo do zanesljivih prepričanj, podobni internalističnim sklepanjem in intuicijam, s katerimi naj bi dokazali njihovo zanesljivost.

(3) Kaj storiti, da pridemo do pravega spoznanja?

Internalist predlaga metodo, recept, ki vodi do spoznanja. Descartes, denimo, predlaga metodo dvoma, s katero zavrnemo vse, kar nima pečat jasne in razločne zaznave. *Eksternalist* pa daje napotke za revizijo metod pridobivanja prepričanj. Zanima ga praktična epistemologija – kaj ovira in kaj spodbuja pravilno spoznanje. Ukvarja se z oceno in izboljšanjem zanesljivosti naših kognitivnih prizadevanj (prim. Feldman, 2001).

Razlike so zares velike. Še najbolj verjetno se mi zdi, da internalist in eksternalist enostavno govorita drug mimo drugega in gre za dva različna pojma védenja, kot meni Sosa (Sosa, 1991: 240). Za Soso je *živalsko* védenje neposredni odziv na stimuluse različnih vrst, ki ne vključuje refleksije ali razumevanja. Pogoj za *refleksivno* védenje pa je razumevanje, kako je do prepričanja sploh prišlo in kaj ga utemeljuje.

Internalist dandanes sprejema eksternalistični pogoj zanesljivosti kot nujen za védenje, vendar meni, da ta ni zadosten. Naša osrednja značilnost je racionalno razmišljanje. Rezultat takšnega razmišljanja na osnovi dobro zbrane evidence je upravičeno prepričanje. Internalizem opozarja, da nas upravičenje vodi v tem, v kaj *naj* bomo prepričani. Epistemologija ima tako *normativno* dimenzijo – racionalna oseba ima *prima facie* dolžnost, da ima racionalna in upravičena prepričanja. Za internalista je značilno deontološko pojmovanje upravičenja: S je upravičen v prepričanju, da *p,* če in samo če S v iskanju resnice *p* stori vse, kar bi *moral* storiti. Ne moremo pa urejati značilnosti, ki so nam neznane in do katerih nimamo dostopa. Zato *moramo* imeti dostop do pogojev, ki določajo, ali so naša prepričanja upravičena. Toda ali tak dostop sploh lahko imamo?

2.

Kot ugotavlja Bonjour, je povsem možno, da tudi po treh stoletjih raziskav (od Descartesa dalje) internalist ni uspel pokazati, da sploh lahko imamo ustrezno upravičenje za večino naših prepričanj o svetu (Bonjour, 2002: 243). Filozofski *skeptik* namreč dokazuje, da internalistično upravičenje ni *zadostno* za spoznanje. Tudi če smo brez graje opravili svoje epistemološko delo – pazljivo zbrali evidenco in pravilno sklepali —, smo še vedno lahko v zmoti.

Izvorno je *skeptik* (gr. “skeptikos”) preiskovalec, tisti, ki premišlja, dvomi, preizkuša ... Kot opozarja Vezjak (Vezjak, 2005) dvom ne pomeni odpovedi raziskovanju, saj nam po mnenju antičnih skeptikov šele to omogoča, da se obranimo prevar in skušnjav, ki jih pred nas polaga razum.

Vsakdanji primer skepse je, denimo, izjava: “Pristnost posnetka Osame bin Ladna še preverjajo.” Do končnega potrdila smo v *dvomu* in se *vzdržimo* sodbe. Če smo s tem stanjem nezadovoljni, bomo v psihološkem stanju negotovosti. Za antične skeptike pa prav vzdržanje sodbe vodi do nevznemirjenosti duše in s tem povezane sreče. Mogoče je tudi, da občutimo samo negotovost brez dvoma –

tako smo, denimo, *negotovi*, ali je "dva na potenco 1234 plus ena" res praštevilo, vendar pa v to ne dvomimo. Včasih je skeptik lahko oznaka za nekoga, ki zanika kakšne pomembne resnice. Dolgo časa je bil skeptik tisti, ki dvomi v verske resnice, tako sta bila izraza *skeptik* in *ateist* skoraj zamenljiva. Nasprotnik skeptika je *dogmatik.* Za antične skeptike je dogmatik zagovornik katerekoli teorije. Danes pa nam dogmatizem bolj pomeni *slepo* zagovarjanje kakšne doktrine. Določena stopnja skepticizma ("previdnosti") v tem pomenu je pomembna komponenta racionalnosti. Tak racionalen skeptik, denimo, dvomi v trditve, ki jih prinaša rumeni tisk, opozarja na pretirano lahkovernost, zavezan je kritičnemu razmišljanju in realističnemu odnosu do standardov evidence.

"Ateist" in "previdnež" sta figuri, značilni za *praktični* skepticizem. *Filozofski* (tudi globalni, radikalni ali teoretski) skepticizem lahko vsebuje elemente praktičnega skepticizma, a to ni nujno. Vznemirja ga vprašanje, ali sploh lahko imamo *kakršnokoli* védenje. Zanj so značilni *argumenti* – globalni, po katerih ničesar ne moremo vedeti, ali lokalni, ki utemeljujejo dvom v védenje določene vrste. Argumenti so stari, enostavni, toda intuitivno izjemno prepričljivi. Po dosegu so argumenti *splošni* — ne le, da vemo *manj* kot mislimo, sama možnost védenja in težnja po védenju sta problematični. Praviloma skeptik postavlja pod vprašaj možnost upravičenja prepričanj – naš "gon" po prepričanjih presega našo sposobnost védenja (resničnih upravičenih prepričanj). Človek ni *racionalna* žival, ki ima resnična upravičena prepričanja, ampak samo žival, ki ima prepričanja na ravni vere, bi rekel Kant. Značilnost skeptičnih argumentov je njihova globina in radikalnost (prim. Williams, 2001). "Zdravi", vsakdanji skepticizem nas samo opozarja, da védenje zahteva višje standarde, kot običajno menimo. Filozofski skeptik pa trdi, da so standardi védenja sploh nedosegljivi, nikdar nimamo upravičenja za nobeno prepričanje!

Radikalni globalni skeptik predstavlja razloge za dvom v obstoj zunanjega sveta. Tudi lokalni skeptik je radikalen, le da navaja razloge za dvom o kakršnikoli vednosti na določenem področju – v metafiziki, znanosti, morali, religiji ... Značilen je dvom o *duševnem* življenju drugih oseb. Ujeti smo v kletko lastnih zaznav in izkustev. Kaj sploh lahko vemo o duševnosti in notranjem življenju drugih ljudi, ko pa je njihovo zunanje obnašanje edina evidenca, ki jo imamo, se sprašuje *solipsist.* Precej odmeven je tudi dvom o tem, da so se *pretekli* dogodki zares pripetili. Kreacionisti, ki zagovarjajo dobesedno tolmačenje *Biblije,* so prepričani, da je Zemlja stara samo 6.000 do 10.000 let in je bila ustvarjena naenkrat, z vsemi fosilnimi ostanki ("navidezno preteklostjo") vred. Znamenit je Humov dvom v to, da se bo svet v *prihodnje* obnašal tako, kot se je do sedaj. Hume dokazuje, da končno število opazovanj ne more utemeljiti resnice univerzalne hipoteze, ki pokriva tudi neopažena in prihodnja dejstva.

Skeptične argumente filozofi uporabljajo tudi za neskeptične namene. Descartes se je spraševal, kaj preživi, ko zgradbo védenja potopimo v kislino absolutnega dvoma in tako prišel do znamenitega *cogita.* Nekateri uporabljajo skeptične argumente kot *reductio*: določene predpostavke vodijo do skeptičnih sklepov,

zato moramo te predpostavke zavrniti. Pravzaprav pri Platonu, Berkeleyu, Kantu in Kierkegaardu razberemo naslednjo argumentativno shemo:

> Če je resnična predpostavka X, potem, kot kažejo skeptični argumenti, védenje ni mogoče. Skepticizem je potrebno zavrniti. Torej X ne.

Pri Platonu je X predpostavka, da čutna zaznava daje pravo spoznanje. Pri Berkeleyu je X hipoteza, da obstaja materialni zunanji svet z materialnimi predmeti. Pri Kantu je X predpostavka, da lahko imamo védenje o stvareh po sebi onstran zora. Kierkegard pa je *fideist*, ki trdi, da je globoko versko spoznanje razumu (X) nedosegljivo. V svojem napadu na heglovstvo, liberalno krščanstvo, znanost in razum opozarja na potrebo po verovanju, ki je neupravičeno in neupravičljivo.

3.

Filozofski skeptik običajno dvomi v *upravičenost* prepričanj. No, iz tega, da nekaj vem, sledi, da je moje prepričanje upravičeno, zato iz skepticizma glede upravičenosti takoj sledi skepticizem glede vednosti. Skeptik začne s tem, da bo vsak epistemolog sprejel, da upravičenje, da *p* (kjer je *p* poljubna propozicija), zahteva vsaj dvoje: (i) imeti moramo *razloge* za sprejetje *p;* (ii) razlogi morajo biti takšni, da so *razločevalni – p* mora biti bolj verjeten kot katerakoli alternativa k *p* (če je alternativa resnična, potem *p* ni). Skeptični arzenal argumentov proti možnosti védenja se zdi kot kakšna nadrealistična zbirka pesmi, v kateri nastopajo videzi, sanje in zli demoni, klusi in plusi, modrine in zemodrine, plavajoči možgani in futuristični nevroznanstveniki. A to zbirko lahko razvrstimo na dva glavna tipa: (i) – nikdar nimamo ustreznih razlogov za dano prepričanje in (ii) – razlogi za sprejetje določenega prepričanja nikdar niso razločevalni.

Najlepši zgled za prvi tip argumentov (odsotnost odločilnih razlogov) je slovita trilema *Agripe* – vsako upravičevanje prepričanj gre bodisi v neskončnost bodisi se konča z nekim dogmatskim privzetjem, ki samo ni upravičeno ali pa je krožno (p_1, zato ker p_2, p_2, zato ker p_3, ... in p_n zato, ker p_1). *Pironovski* in *kartezijanski* argumenti pa dokazujejo, da razlogi za sprejetje določenega prepričanja ne razločijo med danim prepričanjem in njegovo alternativo.

Pironovec opozarja na relativnost in perspektivnost védenja, ki jo lepo ponazarja modrovanje žirafe, ki skupaj z mravljo stoji pred krtino: “Tebi, mravlja, se zdi tole gora, zame je to le majhen kupček. A kaj je v resnici? Vprašajva hijeno, ona je srednje velikosti, ona bo že vedela.” A zakaj je ravno perspektiva srednje velikosti (“naša” perspektiva) pravilna? Pironovec dokazuje, da je prepričanja, da *p,* enako upravičeno kot prepričanje, da *ne-p.* Razlogi ne razločijo med različnimi perspektivami, zato skeptik zagovarja vzdržanje od sodbe (prim. Vezjak, 2005).

Kartezijanski skeptik dokazuje, da razlogi za prepričanje o zunanjem svetu ne razločijo med različnimi globalnimi alternativnimi teorijami o nastanku prepričanja. Zdi se mi, da je prizor goloba na drevesu pred mano resničen, toda

kaj mi zagotavlja, da ne sanjam ali da me ne vara zli demon ali da nisem v *Matrici?* Moje doživljanje sveta je popolnoma enako v primerih, ko "gre zares" in ko sem žrtev manipulacije. Skeptik, ki vzame zares "dokazovanja" kreacionistov, bo, recimo, trdil, da glede na vso evidenco, ki jo imamo, ne moremo ločiti med evolucijsko teorijo in hipotezo o nastanku sveta in življenja pred 10.000 leti.

Opozorilo na možnost alternativ je včasih bolj, včasih manj na mestu. Einstein tako pravi, da smo v odkrivanju narave podobni možu, ki poskuša razumeti mehanizem zaprte ure. Vidi kazalce in sliši tiktakanje, ni pa načina, da bi uro odprl. Če je dovolj pameten, bo prišel do nekega pojasnila, a nikdar ne bo prepričan, da gre za edino možno razlago. Toda filozofski skeptik je veliko bolj radikalen. Če priznamo Descartesu, da obstaja sfera "notranjih" resnic tipa "jaz mislim", ki je onstran dvoma, potem radikalni skeptik postavlja pod vprašaj resnico vseh trditev o zunanjem svetu, do katerih dospemo na osnovi čutil. Če je upravičenje odvisno samo od tega, kako se nam svet kaže v naših notranjih predstavah, potem možnosti skeptične hipoteze ne moremo nikdar povsem izločiti. Gledano samo "od znotraj" je vsa naša evidenca za zunanji svet združljiva z alternativnim pojasnilom, zato je kartezijanski skepticizem poseben izziv za *internalista.*

Tudi Chisholm – kot tipičen internalist – mora že v tretjem odstavku svojega uvoda v epistemologijo odgovoriti na dvom v to, da je mogoče ugotoviti, ali sploh obstaja karkoli, kar lahko vemo. Tak dvom bi seveda takoj onemogočil, da sploh najdemo kak odgovor na epistemološka vprašanja. Prvo vprašanje, ki ga Chisholm navaja, je "V kaj sem upravičeno prepričan?" Antični skeptiki so dokazovali, da ni nobenega kriterija za upravičenje prepričanj. Dodajmo temu "pironovsko" načelo previdnosti, po katerem je razumneje izogibati se neupravičenim prepričanjem, kot pa iskati upravičena. Denimo, da imamo košaro, v kateri so gnila in dobra jajca. Če nimamo kriterija, po katerem bi ločili dobra jajca od gnilih, bo po načelu previdnosti najbolje, da jajc sploh ne jemljemo iz košare. V primeru prepričanj to pomeni, da se vzdržimo kakršnekoli sodbe.

Chisholmu *internalizem* zagotavlja odgovor na ta antični izziv:

> "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 nadomestim manj upravičena prepričanja z bolj upravičenimi." (Chisholm, 2005: 29)

Obstajajo določene stvari, ki jih lahko *vemo o sebi* brez kakršnekoli zunanje pomoči. In še naprej:

> "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." (Chisholm, 2005: 30)

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

Toda na ta način imamo samo védenje o svojih notranjih duševnih stanjih – kje je tu védenje o zunanjem svetu? In prav to je tisto, kar spodbija novoveški skepticizem s "kartezijanskim" argumentom. Chisholm (2005: 26-27) ga navaja v naslednji obliki:

(1) Zdaj imaš nekatere izkušnje, za katere si prepričan, 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 počne čudne stvari s tvojimi možgani.

Zato:

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

Argument je neveljaven, saj mu manjka premisa, ki bi pokazala, da iz možnosti "globalne" zmote o zunanjem svetu sledi neupravičenost prepričanj o zunanjem svetu. Chisholm ugotavlja, da bi potrebovali 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." (Chisholm, 2005: 27)

No, Chisholm presenetljivo meni, da skeptik nima nobenega plavzibilnega razloga za takšno premiso in na ta način precej na hitro "opravi" s tem argumentom!

4.

Podporo za skeptikovo premiso bomo najbolj enostavno našli z razmislekom o vsakdanjih primerih, v katerih neka ne povsem izključena možnost ogrozi domnevno vednost (prim. Hawthorne, 2003: 1-2). Denimo, 'da nekdo (S), za katerega vemo, da so njegova finančna sredstva zelo omejena, izjavi, da ve, da letos ne bo imel dovolj denarja, da bi odšel na safari v Afriko. To se nam zdi vsakdanji primer vednosti:

(V) S ve, da ne bo imel dovolj denarja, da bi odšel na safari v Afriko.

Kaj pa če S izjavi, da ve, da ne bo zadel glavnega dobitka na veliki državni loteriji? Zdi se nam, da možnosti glavnega dobitka (v pošteni loteriji) ne moremo izključiti. Zato bi rekli, da *ne* more biti resnično:

(L) S ve, da ne bo zadel glavnega dobitka na veliki državni loteriji.

Toda iz propozicije, da S ne bo imel dovolj denarja, da bi odšel na safari v Afriko (skoraj logično) *sledi*, da S ne bo zadel glavnega dobitka. Z malo popravki dobimo *strogo* sledenje: "Če S ne bo imel dovolj denarja, da bi si privoščil zelo drage počitnice, potem ni res, da bo S kmalu zadel glavni dobitek na veliki državni loteriji in s tem prišel do denarja za drage počitnice." Če S ve, da ne bo imel dovolj denarja da bi odšel na safari v Afriko, potem lahko z enostavno dedukcijo izpelje, da ne bo zadel glavnega dobitka na veliki državni loteriji. Kajti iz neproblematične propozicije o običajnem védenju (V) in teze o sledenju (T):

(T) Če S ne bo imel dovolj denarja, da bi odšel na safari v Afriko, potem S ne bo zadel glavnega dobitka na veliki državni loteriji.

izpeljemo paradoksalno vednost glede (L) – *loterijske* propozicije, ki je sicer zelo verjetno resnična, toda takšna, da bi le težko rekli, da je nekaj, kar *vemo.* Skeptik trdi, da je (L) neresnično – S *ne* ve, da ne bo zadel glavnega dobitka na veliki državni loteriji. Sprejema pa (T) in zato (po *modus tollens)* zavrne (V) – S v resnici ne ve, da ne bo imel dovolj denarja, da bi odšel na safari v Afriko.

Vzorec zlahka posplošimo. Denimo, da je S, tako kot vsak večer, parkiral avto pred svojo hišo. Potem:

(V) S ve, da je njegov avto parkiran pred hišo.

Resnično je tudi *sledenje:*

(T) Če je avto osebe S parkiran pred njegovo hišo, potem avtomobila niso ukradli.

Ali potem ne sledi:

(L) S ve, da njegovega avtomobila niso ukradli.

Toda, pravi skeptik, dejstvo, da avtomobila niso ukradli, je samo zelo verjetno, ni pa nekaj, kar bi lahko *vedeli.* Morda je prav S eden tistih nesrečnežev, ki so jim v zadnjih nekaj urah ukradli avto. Ker je (L) neresnično, postane vprašljivo tudi (V): ali S zares ve, da je njegov avto parkiran pred hišo? In kaj potem *kdorkoli* sploh še ve? Malo verjetne, a ne povsem izključene možnosti načnejo celotno zgradbo védenja in upravičenja:

> Če je mogoče, da S zadene na loteriji, potem S ni upravičen v prepričanju, da ne bo imel dovolj denarja za safari v Afriki.
>
> Če je mogoče, da so S-u v zadnjih nekaj urah ukradli avto, potem S ni upravičen v prepričanju, da je njegov avto parkiran pred hišo.

Ko pa ta razmislek posplošimo, dobimo natanko premiso, za katero Chisholm meni, da je povsem neutemeljena:

> 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.

Možnost, da so izkušnje, za katere menimo, da so naše zaznave in spomini, takšne, da je logično mogoče imeti takšne izkušnje, ne da bi v resnici karkoli zaznavali ali se česa spominjal, se zdi radikalna, toda internalist jo mora upoštevati. V kartezijanski epistemologiji, ki jo sprejema internalist, imamo védenje o svetu zunaj nas zaradi védenja o lastnih izkustvih. Toda vedno obstaja možnost alternativnega pojasnila nastanka naših izkustev, morda sanjamo, haluciniramo, morda z našimi možgani manipulira zli demon ali njegovi bolj sodobni nasledniki, zlobni nevroznanstveniki. Takšne malo verjetne možnosti *samo* na osnovi svojih izkustev ne moremo izključiti, saj bi naše doživljanje v svetu prevare bilo povsem enako doživljanju v svetu brez prevare. Spomnimo se, da *zli demon v* Descartesovih *Meditacijah* postavi pod vprašaj vsa prepričanja, tudi matematična in logična, ki se zdijo psihološko povsem nedvomna. Tega demona včasih primerjajo z nezavednim v psihoanalizi, ki mi prikriva pravi izvor mojih misli. Tako lahko imam neko prepričanja o "zunanjem" svetu (denimo, da je moj oče nemogoč), ne zavedam pa se pravega izvora tega prepričanja (Ojdipov kompleks). Takega demona v načelu ne moremo odkriti. Vsaka misel, ki bi jo lahko navedli kot dokaz, da demona ni, bi lahko bila proizvod tega demona.

5.

Odgovor na skeptikov izziv je za nekatere najpomembnejši projekt v epistemologiji. Tako sta Platon in Descartes iskala kriterij spoznanja, ki preživi skeptični izziv. Še Kant v "Predgovoru" k drugi izdaji *Kritike čistega uma* pravi:

> "... še vedno je škandal za filozofijo in obči človeški um, da moramo obstoj reči zunaj sebe (od katerih imamo vendar celotno snov za spoznanja, celo za naš notranji čut) privzemati zgolj na vero in da, če komu pade v glavo, da o tem podvomi, ne moremo postaviti nasproti nobenega zadostnega dokaza." (Kant 2001: 33)

V nasprotju z digniteto, ki jo je skepticizmu pripisovala filozofska tradicija, dandanes naletimo na mnenje, da je skeptik samo namišljeni udeleženec filozofskih razprav, ki zastopa doktrino, ki jo je sicer nemogoče ovreči, toda težko jo je tudi iskreno sprejeti. Ali ni oseba, ki se sprašuje, če zares ima roke, ali bo jutri sonce sploh vzšlo, ali niso drugi ljudje morda samo roboti ... bolj primer za psihiatra kot za resno razpravo? Običajno se nam zdi, da so skeptiki zoprni rogovileži, ki lahko ovržejo naše stališče, ne da bi sami imeli kako koherentno stališče.

Res je, da že Hume pravi, da skeptični argumenti ne dopuščajo nobenega odgovora, vendar tudi nikogar ne prepričajo. Toda, ali ne velja nekaj podobnega za Zenonove argumente proti gibanju, za *sorites* in druge filozofske paradokse? Spora med zdravorazumsko intuicijo, ki nam pravi, da vemo, in skeptikovim dokazovanjem, da glede na razumna splošna načela spoznanja (zahtevo po

upravičenju) in naravo naših epistemoloških pojmov ne moremo vedeti, ni tako lahko razrešiti. O tem priča eksplozija sodobnih razprav in filozofskih knjig, ki oživljajo starodavni problem, morda ne več kot resen izziv vednosti (a primerjaj Frances, 2005: *Scepticism Comes Alive)*, temveč kot *paradoks*, ki zahtevo neko razrešitev.

Skeptični *paradoks* tvori naslednja trojica med seboj nezdružljivih propozicij:

(V) S ve, da *p*.

Recimo: "Vem, da sedim za mizo."

(P) Če S ve, da *p*, potem S ve, da ne-H.

"Če vem, da sedim za mizo, potem vem, da ne sanjam in da nisem žrtev manipulacije (ne nahajam se v Matrici, v svetu zlobnega demona ...)."

(N) S ne ve, da ne-H.

"Ne vem, da ne sanjam in da nisem žrtev manipulacije."

Začnemo z (V), običajnim primerom prepričanja *p* o zunanjem svetu, za kar se nam sprva zdi samoumevno, da je nekaj, kar vemo. *H* je malo verjetna, a ne povsem izključena možnost (S zadene na loteriji, S-ju ukradejo avto ...), v primeru radikalnega skeptika je to možnost, da so vse izkušnje, za katere menimo, da so zaznave in spomini, takšne, da je mogoče imeti takšne izkušnje, ne da bi v resnici karkoli zaznavali ali se česa spominjali. Ne-H je potem zelo verjetno resnična propozicija, a kljub temu nekaj, za kar ne bi rekli, da vemo, zato sprejmemo (N).

Morda so še najmanj neposredno razvidni razlogi za (P): "Če S ve, da *p*, potem S ve, da ne-H." Osnovna zamisel je zelo enostavna: vednost o zunanjem svetu (p) je logično nezdružljiva z resnico skeptičnih scenarijev (H). Običajno pa je teza (P) podprta z logičnim pravilom *prenosa vednosti*, ki v svoji osnovni različici trdi naslednje:

(PV) Iz tega, da S ve, da α, in tega, da β sledi iz α, izpelji, da S ve, da β.

V našem primeru: "Iz S ve, da *p*, in iz tega, da ne-H sledi iz *p*, izpelji, da S ve, da ne-H." Stroga logična izpeljava je enostavna:

1	I V *p*	hipoteza za pogojni dokaz
2	I *p* → ne-H	ker ¬(*p* ∧ H)
3	I V ne-H	1,2 PV
4	V *p* → V ne-H	1-4, pogojni dokaz

Druga premisa izpeljave se zdi samoumevna – resnica propozicije o zunanjem svetu je nezdružljiva z resnico skeptične hipoteze. Načelo prenosa vednosti uporabljamo vsak dan za širitev vednosti s pomočjo logične dedukcije: če vem, da sem pozabil kupiti kruh, čeprav mi je žena to trikrat naročila po telefonu,

potem vem, da sem v težavah (iz pozabljivosti sledijo težave). Včasih nastopa načelo kot logična širitev *upravičenja* (prim. Klein, 2002: 340):

> Za vsak par propozicij α in β velja: če β sledi iz α in je S upravičen v α, potem je S upravičen v β.

Načelo prenosa je očitno veljavno za *resnico:* če je *p* resnično in če *q* sledi iz *p,* potem je tudi *q* resnično. Za nekatere lastnosti pa je načelo prenosa očitno neveljavno: če je *p* moje prepričanje in če *q* sledi iz *p,* potem ne moremo sklepati, da je tudi *q* moje prepričanje (nekaj, v kar sem prepričan). Morda sploh ne uvidim, da je *q* logična posledica *p* — logične izpeljave so lahko, kot vemo iz matematike, zelo zapletene. Tudi v naslednjem primeru načelo prenosa ni veljavno: če je *čudno,* da se je princesa Anastazija poročila z mesarjem Petrom, iz Anastazijine poroke s Petrom pa sledi, da se je Anastazija poročila, potem je *čudno,* da se je Anastazija poročila. Morda je celoten dvor že leta obupno iskal moža za neprivlačno princeso, zato poroka sama sploh ni bila nič nenavadnega (prim. Dretske, 1970: 1008).

Tudi neomejeno načelo prenosa upravičenega prepričanja (ali védenja) je neveljavno. Nujna resnica sledi iz česarkoli, a to ne pomeni, da je S upravičen v prepričanju v vsako nujno resnico samo zato, ker ima neko upravičeno prepričanje. Tudi določena logična sledenja so takšna, da jih S ni sposoben dojeti. In morda obstajajo takšne kontingentne propozicije, ki jih S ne more dojeti, a so logična posledica propozicij, ki jih S lahko dojame. Tisto, česar S ne more dojeti, pa za S ne more biti upravičeno. Toda načelo prenosa lahko, kot ugotavlja Klein, zlahka popravimo: omejimo ga na kontingentne propozicije, ki jih S lahko dojame, pri čemer je sledenje ene iz druge za osebo S očitno (Klein, 2002: 340). Skeptik se z vsem tem lahko strinja, saj je skeptični scenarij lahko dojemljiv in vsakomur je očitno, da je nezdružljiv z našimi običajnimi prepričanji (iz poljubnega kontingentnega prepričanja o zunanjem svetu sledi zanikanje skeptične hipoteze).

Osnovno zamisel širitve znanja s pomočjo logičnih izpeljav povsem ustrezno izraža naslednje načelo (Luper 2006):

> Iz S ve, da α, in S je prepričan v β, ker ve, da β sledi iz α, izpelji, da S ve, da β.

Sosa predlaga naslednjo popravljeno obliko (Sosa, 1988: 154):

> Če S ve, da *p,* in S izpelje *q* iz svojega prepričanja, da *p,* in je S na osnovi te izpeljave prepričan v *q,* potem S ve, da *q;*

Običajno pa pogoj zavestne izpeljave posledic kar izpustimo in načelo zapišemo kot tezo, da je védenje “zaprto za znano logično implikacijo”:

> Za vse S, α in β: Če S ve, da α, in S ve, da β sledi iz α, potem S ve, da β.

V primeru skeptičnega paradoksa:

> Če S ve, da *p* in S ve, da ne-H sledi iz *p*, potem S ve, da ne-H.

Kaj bi pomenilo *zanikati* načelo prenosa vednosti? Kako lahko vemo, da *p*, vemo, da *q* sledi iz p in vendar ne vemo, da *q?* Oglejmo si to v primeru osebe, ki je parkirala avto pred hišo in v primeru tistega, ki razglablja o safariju v Afriki:

> S ne ve, da mu avtomobila niso ukradli, a kljub temu ve, da je njegov avto parkiran pred hišo (in ve, da iz tega, da je avto pred hišo, sledi, da ga niso ukradli).
>
> S ne ve, da ne bo zadel na loteriji, a kljub temu ve, da ne bo imel dovolj denarja za safari v Afriki (in ve, da iz tega, da ne bo imel dovolj denarja za safari v Afriki, sledi, da ne bo zadel na loteriji).

Takšne konjunkcije so težko sprejemljive – ogabne ("abominable"), bi rekel DeRose (1995: 201), ki se mu zdi sledeča konjunkcija intuitivno bizarna:

> S ne ve, da ni samo brezroka gmota možganov v kadi, a kljub temu ve, da ima roke.

O načelu prenosa vednosti je danes ogromno razprav (prim. Šuster 2001 in 2005, Ule 2001b in 2004), tudi to načelo je mogoče spodbijati, a zato plačamo določeno ceno in težko je zanikati vsaj začetno intuitivno privlačnost deduktivne širitve vednosti. Če smo fundacionalisti, potem iz osnovnih prepričanj *izpeljujemo* vsa ostalo. Če smo koherentisti, potem menimo, da so nekatera naša prepričanja med seboj *logično* povezana. Prenos vednosti nam omogoča, da povečujemo obseg svojega znanja in upravičujemo svoja prepričanja.

6.

Kartezijanski argument za skepticizem ima naslednjo splošno obliko:

> Za poljubno prepričanje *p* osebe S o zunanjem svetu velja: (internalistični) razlogi za *p* ne razločijo *p* od alternativnih scenarijev, ki jih opisuje skeptična hipoteza H in v katerih je res, da ne-p. Vsa evidenca osebe S je fenomenološko združljiva z resnico H. Mogoče pa je, da je H resnična (H ni izključena, H je odprta ...). Torej S ne ve, da *p.*

Spomnimo se začetne nezdružljive trojice:

(V) S ve, da *p.*

(P) Če S ve, da *p*, potem S ve, da ne-H.

(N) S ne ve, da ne-H.

Skeptik začne z (N) in sprejema (P), ki pravzaprav trdi: "Če V, potem ne-N." Po načelu *modus tollens* potem izpelje zanikanje (V) – v resnici S ne ve, da *p.* Torej: N in P, zato ne-V.

Običajna reakcija na skeptični argument je, da smo prepričani v premise, ne pa v

sklep (da nič ne vemo). Nekateri pravijo, da naloga epistemologa, ki raziskuje skeptični paradoks, sploh ni, da bi *dokazal*, da skeptik nima prav, temveč samo ugotoviti, zakaj nima prav! Morda res, a tudi to se lahko izkaže za zelo težavno nalogo. Prelahko je skeptiku "vrniti žogico" in reči, da če nimamo upravičenja za prepričanja v karkoli, potem nimamo niti upravičenja za prepričanje v skepticizem. A ta strategija vednosti ne bo rešila, saj takoj vodi v vzdržanje sodbe o čemerkoli. Starejši pozitivisti so trdili, da je skeptična hipoteza neplavzibilna in privlečena za lase, saj ni razlogov, da bi jo sprejeli, niti razlogov, da bi jo zavrnili. Ker je nepreverljiva, je nesmiselna. No, preverljivost kot kriterij smiselnosti je končal nekje v zaprašenih omarah arhivov (kar pa ne pomeni, da ga vsake toliko časa kdo spet ne privleče na dan).

Precej težje orožje uporablja *transcendentalizem*. Ta predlaga, da začnemo s premiso, v katero skeptik ne dvomi – nastop samozavedanja, misli, izkustva, jezika, pomena ... Potem pa pokaže, da je nujni pogoj za resnico te premise vednost o zunanjem svetu. Pogoji možnosti za skepticizem (jezik, misel ...) oz. predpogoji razmišljanja izključijo možnost popolne zmote. Kantov dokaz realnosti zunanjega sveta tako temelji na tem, da v pogoj vsakega možnega izkustva ne moreš dvomiti. Putnam pa dokazuje, da radikalni skepticizem ovrže sama narava jezika ali misli in komunikacije (Putnam 1981).

No, v tem sestavku se bom izognil predpogojem mišljenja in jezika, zanimale me bodo samo možnosti, ki temeljijo na razrešitvi skeptičnega paradoksa – nezdružljive trojice propozicij, ki pa je vsaka intuitivno sprejemljiva (torej smiselna). Najbolj očitna dogmatikova možnost je ta, da pretehta verjetnost posameznih propozicij. Vednost glede zunanjega sveta in prenos vednosti sta veliko bolj verjetni kot pa nevednost glede skeptične hipoteze. Navsezadnje razen filmov in filozofskih razprav ni nobene evidence za resnico globalne skeptične hipoteze. Na tem temelji znameniti Mooreov dokaz zunanjega sveta, ki je bil v tem, da je Moore pomahal z roko in rekel: "Tu je ena roka in tu je druga." Torej:

(M_1) To sta dve roki.

(M_2) Če sta to roki, potem obstaja zunanji svet.

(M_3) Torej obstaja zunanji svet.

Moore je trdil, da (M_1) lahko vemo, četudi te premise ne moremo dokazati. *Moorovska* razrešitev skeptičnega paradoksa je tako naslednja:

(V) Vem, da imam roki.

(P) Če vem, da imam roki, potem vem, da nisem žrtev manipulacije.

(neN) Torej vem, da nisem žrtev manipulacije.

Nevednost glede hipoteze (N) je mnogo manj verjetna od vednosti o zunanjem svetu (V). Zato začnemo s premiso V in po pravilu *modus ponens* iz P izpeljemo vednost o tem, da je skeptična hipoteza neresnična. Torej V in P, zato ne-N.

Lahko je uvideti osnovno težavo takšne razrešitve. V "dokazu" zunanjega sveta bo skeptik trdil, da premisa M_1 sploh ni evidenca za obstoj zunanjega sveta, saj temelji na zaznavi, v katero skeptik ravno dvomi. *Preden* vem, da imam dve roki, moram vedeti, da zunanji svet sploh obstaja, dokaz zato predpostavlja, kar bi moral šele dokazati. In *preden* vem, da

imam dve roki, moram vedeti, da nisem žrtev manipulacije, zato tudi ta dokaz predpostavlja, kar bi moral šele dokazati. Upravičenje za zavrnitev skeptične hipoteze ne more temeljiti na (sporni) vednosti, da imam roki.

Kljub temu pa danes najdemo neomoorovske (Sosa, 1999 in 2000; Pritchard, 2005) rešitve skeptičnega paradoksa. Le da te niso več dialektično "naivne" – ne poskušajo *dokazati* iz premise o vsakdanjem védenju, da vemo, da nismo žrtev manipulacije. Trdijo le, da če so izpolnjeni določeni pogoji, potem vemo običajne propozicije o zunanjem svetu in vemo tudi, da je resnično zanikanje skeptične hipoteze. Kakšni so ti pogoji? Izraža jih pogoj *varnosti* ("safety"):

> Če S ve neko kontingentno propozicijo, da α, potem je v večini bližnjih možnih svetov S prepričan, da α samo, če je α resnično.

Recimo, da vem, da sedim za mizo. Védenje pomeni, da imam resnično prepričanje o tem, da sedim v dejanskem svetu in sem v to prepričan v večini možnih svetov, ki so zelo podobni dejanskemu svetu in je v njih ta propozicija še vedno resnična. Če pa so si roparji pravkar ogledovali moj avto in se nato odločili za krajo sosedovega, potem sicer imam resnično prepričanje, da je moj avto parkiran pred hišo, toda v možnih svetov, ki se malo razlikujejo od dejanskega sveta, sem jaz še vedno prepričan, da je avto parkiran, a v resnici ni, ker so ukradli mojega in ne sosedovega. Moje prepričanje, da je avto parkiran pred hišo ni *varno*, zato ne vem, da je avto parkiran pred hišo.

Seveda imam lahko kakršnokoli védenje samo, če so svetovi, v katerih je resnična skeptična hipoteza, zelo oddaljeni, "komaj" možni. A prav to je tisto, kar trdi neomoorovec. Nasproti domnevni plavzibilnosti skeptične hipoteze (nikdar ne vemo, da nismo žrtev manipualcije) postavlja neplavzibilnost skeptičnega scenarija (kako možna pa sploh je takšna manipulacija?). Neomoorovska rešitev je privlačna, vendar ne pojasni najbolje, v čem je sploh intuitivna privlačnost skeptičnega argumenta in pa tega, kako lahko vemo, da nismo žrtev manipulacije.

Sosa in Pritchard zagovarjata *eksternalistično* razumevanje pogoja varnosti – prepričanje izpolni pogoj védenja samo, če je na ustrezen način povezano z zunanjim svetom, če *zasleduje* resnico. Prepričanje osebe S, da *p*, zasleduje resnico natanko takrat, ko bi S bil prepričan v *p*, če bi bilo res, da *p*, in samo če bi bilo res, da *p* (Sosa 2003: 267). Starejša eksternalistična pojasnila zveze med svetom in prepričanjem (Dretske, Nozick) postavljajo nekoliko drugačen pogoj, načelo *občutljivosti*:

> Če S ve neko kontingentno propozicijo, da α, potem S ni prepričan, da α v

> večini bližnjih možnih svetov, v katerih ni res, da α.

Tudi v tem primeru prepričanje tvori védenje, samo če zasleduje resnico – če *p* ne bi bilo res, potem S v p ne bi bil prepričan. A poglejmo si, kaj se pri tem pogoju zgodi s skeptičnim paradoksom. Propozicija o običajnem védenju (V) – "Vem, da sedim za mizo" – je resnična, tako kot pri neomoorovcih. Če ne bi sedel za mizo, potem bi v večini bližnjih možnih svetov (zelo podobnih dejanskemu svetu) zares bil prepričan, da ne sedim. Če ne bi sedel, bi, recimo, stal in bi se seveda zavedal razlike med stanjem in sedenjem. In če ne bi sedel za mizo, bi sedel v naslanjaču in bi se zavedal razlike med sedenjem za mizo in sedenjem v naslanjaču.

Toda, v nasprotju z neomoorovci, je trditev o tem, da vem, da nisem žrtev manipulacije, po načelu občutljivosti *neresnična.* Če bi dejansko bil žrtev spretne manipulacije, potem bi še vedno menil, da nisem! Če bi bil prepričan, da sedim za mizo, dejansko pa bi bil žrtev manipulacije, potem se manipualcije seveda po hipotezi ne bi zavedal in bi v večini bližnjih možnih svetov (zelo podobnih dejanskemu svetu skeptičnega scenarija) še vedno bil (zmotno) prepričan, da sedim za mizo. Moje prepričanje, da "nisem žrtev manipulacije" ni občutljivo na spremembe v okolju, zato ima skeptik prav, da ne vem, da nisem žrtev manipulacije. Torej je resnično zdaj V in N, kar pomeni, da je neresnično P: S ve, da *p,* čeprav S ne ve, da ne-H.

Ceno za takšno rešitev že poznamo – to je "ogabna" konjunkcija: "S ne ve, da ni žrtev manipulacije, a kljub temu ve, da sedi za mizo." Toda to ceno moramo plačati za rešitev skeptičnega paradoksa, ki se sklada z našim intuicijami o védenju. Skeptik se opira na naslednje načelo:

> Če S ve, da *p,* in ve, da je *q* alternativa *p*-ju, potem S ve (ali je vsaj v položaju, ki mu to dopušča), da je *q* neresnično.

Ker je skeptična hipoteza H alternativa védenju, da p, jo moramo po tem načelu izločiti, da bi lahko vedeli, da *p.* Skeptične hipoteze pa ne moremo nikdar izključiti, saj ne moremo ločiti sveta manipulacije od normalnega sveta. Dretske zato predlaga, da védenje opredelimo kot takšno stanje evidence, v katerem so izločene vse *relevantne* alternative temu, kar vemo. Torej:

> Če S ve, da *p,* in ve, da je *q* alternativa *p*-ju, potem S ve (ali je vsaj v položaju, ki mu to dopušča), da je *q* neresnično, če je *q* relevantna alternativa *p*-ju.

Torej:

> S ve, da *p,* samo če je sposoben izločiti vse *relevantne* alternative *p*-ju. Skeptična hipoteza pa v večini običajnih primerov védenja ni relevantna alternativa.

Znamenit je naslednji Dretskejev primer:

> Patrik je v živalskem vrtu skupaj s svojim sinkom. Ko prideta do kletke z

> zebrami, na kateri je tablica "zebra", Patrik pokaže na žival za rešetkami in reče: "To je zebra." Glede na oddaljenost obiskovalcev od kletke pa Patrik ne more razlikovati med pravo zebro in mulo, ki bi jo kdo vešče maskiral tako, da je videti kot prava zebra. In če bi žival zares bila vešče maskirana mula, potem bi Patrik še vedno mislil, da gre za zebro.

Po Dretskeju Patrik ve, da je žival zebra, saj je sposoben izločiti vse *relevantne* in smiselne alternative temu védenju – da ga vara vid, da so postavili na kletko napačen napis ipd. Ve pa tudi, da če je žival zebra, potem ni maskirana mula – alternativa (zanikanje te implikacije) bi bila, da gre za zebro in mulo hkrati, kar seveda lahko takoj izloči. Ampak Patrik *ne* ve, da ne gre za maskirano mulo. Vsa njegova evidenca je združljiva s to hipotezo, saj te alternative ne more izločiti, ker ne more razlikovati med pravo zebro in mulo, ki bi jo kdo vešče maskiral, tako da je videti kot prava zebra. In v tem primeru je za Dretskeja možnost maskirane mule zares relevantna alternativa, ki jo moramo izločiti, da bi vedeli, da ne gre za maskirano mulo.

Dretskejeva rešitev skeptičnega paradoksa je sprožila ogromno razprav. Jedro problema je v opredelitvi, kaj sploh je relevantna alternativa (prim. Šuster, 2005). Eden od najbolj popularnih odgovorov je, da je relevanca odvisna od *konteksta*. V kontekstih, kjer imamo visoke standarde upravičenja (denimo v filozofskem seminarju iz epistemologije), je skeptična hipoteza relevantna. Zato ima v tem primeru prav skeptik:

(N) S ne ve (visoki standardi), da ne-H.

(P) Če S ve (visoki standardi), da *p*, potem S ve (visoki standardi), da ne-H.

Torej:

(V) S ne ve (visoki standardi), da *p*.

Toda v običajnih kontekstih je skeptični scenarij irelevanten in je zato povsem primerno, da ljudem pripisujemo védenje. V tem primeru ima prav dogmatik:

(V) S ve (nizki standardi), da *p*.

(P) Če S ve (nizki standardi), da *p*, potem S ve (nizki standardi), da ne-H.

Torej:

(neN) S ve (nizki standardi), da ne-H.

Standardi upravičenja se lahko spreminjajo. Denimo, da se S vedno voz v Ljubljano z vlakom ob 16.50, preveril pa je tudi vozni red, obešen n; postaji. Potem v običajnem kontekstu lahko rečemo: "S ve, da odpelji vlak v Ljubljano ob 16.50." Toda če je zelo pomembno, da ujame ta vlak, se standardi zvišajo, v tem primeru bi rekli, da ve samo, če je, denimo, dodatno preveril na informacijah, da vlak nima zamude.

Kot vidimo, kontekstualist sprejema načelo prenosa vednosti in je s tem na strani

skeptika in dogmatika (neomoorovca) proti Dretskeju. Med skeptično in dogmatsko razrešitvijo paradoksa pa odloča kontekst, ki določa, kaj ljudje *menijo,* ko uporabljajo besedo "védenje". No, teorija je malo bolj zapletena. V pojasnilu nastopa tisti, ki nekomu (lahko tudi sebi) pripisuje védenje (pripisovalec) v obliki "S ve, da *p*". Pomen pripisa védenja in s tem pomen védenja je odvisen od konteksta, v katerem je pripisovalec. Če možnost zmote v danem kontekstu pripisovalec lahko ignorira, so standardi upravičenja nizki, "védenje" pa pomeni "védenje – nizki standardi". Ko pa postane možnost zmote za pripisovalca pomembna, so standardi upravičenja visoki, "védenje" pa pomeni "védenje – visoki standardi". Isti stavek – "S ve, da *p*" – lahko tako v različnih kontekstih izraža različne propozicije.

Privlačnost kontekstualizma je v tem, da pojasni skeptični *paradoks* – zakaj se nam zdi vsaka od med seboj nezdružljivih propozicij resnična. Ko razmišljamo o paradoksu, smo v kontekstu "visoki standardi" in zato ne vemo. V običajnem kontekstu, ko skeptične alternative niso pomembne, pa smo v kontekstu "nizki standardi" in vemo – celo to, da je skeptična hipoteza neresnična.

Nekateri pa kontekstualizmu kljub temu očitajo, da je takšna razrešitev paradoksa samo navidezna. Skeptik namreč trdi, da obstaja *en* sam *pomen* izraza "védenje" in dvomi v to, ali sploh kadarkoli izpolnimo običajne (nizke) standarde védenja. Kontekstualist obravnava besedo "védenje" tako kot besedo "mraz". Kdaj je mrzlo, je zares odvisno od konteksta. Ko rečem, sredi julija, pri 15 stopinjah Celzija, "danes je pa mraz", je to res, če pa rečem sredi februarja pri 15 stopinjah Celzija "danes pa ni mraz", je to prav tako res. A nihče ne spreminja standardov za pomen besedo "mraz" samo zato, ker v kontekstu pogovora nastopijo drugačni standardi. Ko rečem, sredi julija, pri 15 stopinjah Celzija, "danes je pa mraz" mi sogovornik reče, da je na Kredarici včasih v tem času pod ledíščem, zaradi tega moja prvotna izjava ne bo postala neresnična. Ker je pri 15 stopinjah na Kredarici toplo, še ne bom začel dvomiti v to, ali je poleti zares mraz. Ko pa nastopi skeptična hipoteza, zares začnemo dvomiti v to, ali je kakršnokoli védenje sploh dosegljivo (prim. Schiffer, 1996).

Nasprotje med izjavama sredi julija, pri 15 stopinjah Celzija, "danes je pa mraz" in sredi februarja pri 15 stopinjah Celzija "danes pa ni mraz" dokaj enostavno razrešimo tako, da v prvem primeru rečemo "danes je pa mraz *za ta letni čas*". *V* tem primeru smo natančneje določili pomen izraza "mraz". In prav opozorilo na večpomenskost pojma védenje se mi zdi najboljši odgovor na skeptični paradoks (prim. Steup 2005 in 2006). Kontekstualist nas opozarja, da ima beseda "védenje" različne pomene. Bolj natančno, del pomena "resnično upravičeno prepričanje" je fiksen, del (standardi upravičenja) pa se spreminja s kontekstom. Spomnimo pa se razprave o internalizmu in eksternalizmu: ko psu pripišemo pojem védenja, ne gre za pojem refleksivnega védenja. In morda imata tudi skeptik in dogmatik v mislih *različna* pojma védenja – v tem primeru imata prav oba!

Najbolj običajno je pojmovno razlikovanje med zmotljiveži (“fallibilism”) in nezmotljiveži (“infallibilism”) glede upravičenja. Nezmotljivež zagovarja naslednje načelo:

> S-ovo védenje, da *p*, zahteva izpolnitev pogoja upravičenja (internalističnega ali eksternalističnega) C, ki je tak, da ni mogoče, da S izpolni pogoj C in je p neresnično.

Primer za nezmotljiveža je Descartes, ki je zahteval, da je upravičenje onstran vsakega dvoma (če sem upravičen v *p*, potem iz tega sledi, da *p*). Zmotljivež potem trdi:

> S-ovo védenje, da *p*, zahteva izpolnitev pogoja upravičenja (internalističnega ali eksternalističnega) C, ki je tak, da je mogoče, da S izpolni pogoj C in je p neresnično.

Za zmotljiveža smo lahko upravičeni v neko prepričanje, čeprav iz naših razlogov za to prepričanje še ne sledi resnica tega prepričanja. Oglejmo si zdaj skeptični argument glede na različne interpretacije ključnega pojma (prim. Steup 2006):

(S_1)

(N) S ne ve (nezmotljivo), da ne-H.

(P) Če S ve (nezmotljivo), da *p*, potem S ve (nezmotljivo), da ne-H.

Torej:

(V) S ne ve (zmotljivo), da *p*.

(S_2)

(N) S ne ve (zmotljivo), da ne-H.

(P) Če S ve (zmotljivo), da *p*, potem S ve (zmotljivo), da ne-H.

Torej:

(V) S ne ve (zmotljivo), da *p*.

(S_3)

(N) S ne ve (nezmotljivo), da ne-H.

(P) Če S ve (nezmotljivo), da *p*, potem S ve (nezmotljivo), da ne-H.

Torej:

(V) S ne ve (nezmotljivo), da *p*.

V (S_1) nastopa pojem védenja v različnih pomenih v premisah in sklepu – gre očitno za zmoto dvoumnosti. V primeru (S_2) se bo zagovornik večpomenskosti pojma védenja strinjal z neomoorovcem in kontekstualistom, da je prva premisa neresnična: vemo (na način zmotljivega upravičenja), da je skeptična hipoteza

neresnična! V primeru (S,) pa bo zagovornik večpomenskosti védenja priznal, da skeptični sklep zares sledi, a to ga ne bo vznemirjalo, saj je kartezijansko nezmotljivo védenje o zunanjem svetu zares nedosegljivo. To pa ne ogroža običajnega zmotljivega védenja o svetu. Spor med skeptikom in dogmatikom je tako zgolj *verbalen* – prvi ima v mislih nezmotljivo védenje, druga pa zmotljivo.

Kot vidimo, je ta rešitev podobna kontekstualistovi, toda obstaja pomembna razlika. Kontekstualist meni, da v kontekstu visokih standardov védenja zmaga skeptik. Toda v vsakem kontekstu, tudi v filozofskem seminarju, v katerem obravnavamo skeptično hipotezo, lahko ločimo med dvema pomenoma pojma védenja. Podobno lahko v vsakem kontekstu, tudi sredi julija, ločimo med dvema pomenoma besede "mraz" – "mraz za običajno zmerno kontinentalno poletje" in "mraz za zmerno kontinentalno zimo". Skeptik zato po mnenju zagovornika večpomenskosti "izgubi" v vsakem kontekstu – vedno imamo *zmotljivo* védenje, da je skeptična hipoteza neresnična.

Res pa je, da mora zagovornik večpomenskosti pojma védenja tako kot neomoorovec in kontekstualist pojasniti, kako lahko imamo *védenje* o neresnici skeptičnih scenarijev. Nekateri kontekstualisti trdijo, da v običajnih kontekstih *a priori* vemo, da je ta hipoteza neresnična (Cohen, 2000). A gre za zelo nenavaden pojem spoznanja *a priori.* Zanimiva je ugotovitev Sose, da je argument, v katerem je sklep "vem, da ne-H" za kontekstualista (DeRose) primerljiv z resnico izjave "jaz sem zdaj tiho" (Sosa, 1999: 145). Slednje ne morem nikdar resnično izreči – ko bi jo izrekel, seveda ne bi bil več tiho! Podobno sklepa o neresnici skeptične hipoteze ne morem nikdar *izpeljati* – takoj, ko v argumentu nastopi skeptična hipoteza, postane za kontekstualista relevantna in jo moram upoštevati, uvidim pa, da je ne morem nikdar izločiti. Skeptik v *argumentaciji* zato vedno zmaga! To se mi zdi precejšnja koncesija skepticizmu.

Zagovorniki večpomenskosti običajno navajajo dokaj plavzibilne razloge za (zmotljivo) védenje o neresnici skeptične hipoteze. Russell tako trdi, da evidenca izkustev zanikanja skeptične hipoteze sicer ne more utemeljiti, toda obstaja tudi drugačna evidenca, denimo sklepanje na najboljše pojasnilo, s katerim izločimo komaj verjetne skeptične scenarije (Russell, 2004). Steup (2006) pa meni, da lahko zmotljivo védenje o neresnici skeptične hipoteze utemeljimo z védenjem o tem, da še ni na voljo tehnologije in znanja, ki bi omogočala popolno manipulacijo, o kateri govori skeptična hipoteza. Seveda pa tudi takšna premisa že *predpostavlja,* da obstaja zunanji svet! Toda zdi se mi, da to predpostavlja prav *vsak* odgovor na skeptični paradoks. Tudi Dretske, ko trdi, da skeptična hipoteza ni relevantna alternativa za običajno védenje. Zdi se mi (Lewisu, 1996, navkljub), da je "vem (a lahko se motim), da je skeptična hipoteza neresnična" še vedno najboljši odgovor na skeptikov izziv.

Morda je res, da skeptični argumenti ne dopuščajo nobenega odgovora, vendar tudi nikogar ne prepričajo. Toda izkazalo se je, da razmislek o njih ni slepi rokav epistemologije, kot to meni ortodoksni eksternalist. Prav oživitev razprave o

starodavnem problemu skepticizma je eno od glavnih žarišč sodobne epistemologije, ki je spodbudilo mnoštvo raziskav o pojmih upravičenja, védenja, konteksta, relevance ...

INTERNALISM AND SKEPTICISM

Internalism and externalism in theory of justification are confronted – two different concepts of knowledge seem to be involved. Chisholm is a paradigm defender of internalism, but scepticism is a challenge to any internalist theory of knowledge, arguments for scepticism purport to show that internalistic justification is not sufficient for knowledge. A broader, historically motivated framework of scepticism is introduced. Contemporary renewal of interest in scepticism is inspired by the paradox of scepticism: a triad of mutually exclusive propositions, each of them intuitively acceptable. Various solutions of the paradox are explained (scepticism, dogmatism, relevantism, contextualism, multiple concept theory) and finally, the theory that the concept of knowledge is ambiguous is defended.

Keywords: internalism, externalism, scepticism, transfer of knowledge, neo-moorism, relevantism, contextualism, multiple concept theory.

Literatura

BonJour L. (2002). “Internalism and Externalism”. V Moser (ur.) (2002), str. 234-263.

BonJour, L. in Sosa, E. (2003). *Epistemic Justification.* Oxford: Blackwell.

Chisholm, R. M. (2005). “Teorija spoznanja”. *Analiza,* št. 4, let. 9, str. 25-39.

Cohen, S. (2000). “Contextualism and Skepticism”. *Philosophical Topics,* 10, str. 94-107.

DeRose, K. (1995). “Solving the Skeptical Problem”. *The Philosophical Review,* 104, str. 1-52.

Dretske, F. (1970). “Epistemic Operators”. *The Journal of Philosophy,* 57, str. 1007-1023.

Feldman, R. (2001). “Naturalized Epistemology”. V Zalta, E. N. (ur.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2001 Edition). URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2001/entries/epistemology-naturalized/>.

Frances, B. (2005). *Scepticism Comes Alive.* Oxford: Oxford University Press.

Hawthorne, J. (2003). *Knowledge and Lotteries.* Oxford: Oxford University Press.

Kant, I. (2001). "Kritika čistega uma, ¼". *Problemi,* 1-2, str. 3-170.

Klein, P. (2002). "Skepticism". V Moser (ur.) (2002), str. 336-361.

Lewis, D. (1996). "Elusive Knowledge". *Australasian Journal of Philosophy,* 74, str. 549-567.

Luper, S. (2006). "The Epistemic Closure Principle". V Zalta, E. N. (ur.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2006 Edition), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/closure-epistemic/>.

Morton, A. (2003). *A Guide Through the Theory of Knowledge.* Oxford: Blackwell.

Moser, P. K. (2002). *The Oxford Handbook of Epistemology.* New York: Oxford University Press.

Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations.* Oxford: Oxford University Press.

Pritchard, D. (2005). *Epistemic Luck.* Oxford: Oxford University Press.

Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History.* Cambridge: Cambridge University Press.

Russell, B. (2004). "How to be an Anti-Skeptic and a Noncontextualist". *Erkenntnis,* 61, str. 245-255.

Schiffer, S. (1996). "Contextualist Solutions to Skepticism". *Proceedings of the Aristotelian Society,* 96, str. 317-333.

Sosa, E. (1988). "Beyond Scepticism, to the Best of our Knowledge". *Mind,* 97, str. 153-188.

Sosa, E. (1991). *Knowledge in Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sosa, E. (1999). "How to Defeat Opposition to Moore". *Philosophical Perspectives,* 13, str. 141-54.

Sosa, E. (2000). "Skepticism and Contextualism". *Philosophical Issues,* 10, str. 1-18.

Sosa, E. (2002). "Tracking, Competence and Knowledge". V Moser (ur.) (2002), str. 264-286.

Steup, M. (2005). "Contextualism and Conceptual Disambiguation". *Acta Analytica,* 20.1, str. 3-15.

Steup, M. (2006). "The Analysis of Knowledge". V Zalta, E. N. (ur.) *The*

Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2006 Edition), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/knowledgeanalysis/>.

Šuster, D. (2001). "Skeptikov izziv". *Analiza*, št. 4, let. 5, str. 35-41.

Šuster, D. (2005). "Skepticizem in prenos vednosti". *Analiza*, št. 1-2, let. 9, str. 52-63.

Ule, A. (2001a). *Logos spoznanja. Osnove spoznavne teorije.* ZPS: Ljubljana.

Ule, A. (2001b). "Še o odgovoru skeptiku", *Analiza*, št. 4, let. 5, str. 42- 49.

Ule, A. (2004). *Dosegljivost resnice.* ZIFF: Ljubljana.

Vezjak, B. (2005). "Kriterij resnice in antični skepticizem". *Analiza*, št. 1- 2, let. 9, str. 74-86.

Williams M. (2001). *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.