ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 3, številka 1, junij 1999 · ISSN 1408-2969

RAZPRAVE

Arne Markusović

Fundacionalizem

Univerza v Zadru

Citiranje: Arne Markusović, »Fundacionalizem«, *Analiza: časopis za kritično misel* 3, št. 1 (1999): 18–33.

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.

Arne Markusović
Univerza v Zadru

FUNDACIONALIZEM

Fundacionalizem poskuša utemeljiti spoznanje v prepričanjih o naših senzornih stanjih, o čutnih podatkih in o načinih, kako se nam kaj pojavlja. Osnovna motivacija fundacionalizma je v tem, kako najti taka prepričanja, ki bi bila nepopravljiva, saj so lahko samo taka prepričanja samoupravičena, to je temeljna. Odkritje samoupravičenih prepričanj je nujno za zaustavitev epistemološkega regresa v postopku upravičenja. Kaj v epistemološkem smislu še pridobimo z zaustavitvijo regresa? Prepričanja, kako se nam kaj pojavlja oziroma zdi – pa naj bodo še tako nepopravljiva – navzlic temu ostajajo le prepričanja o stanjih subjekta. Njihovo nepopravljivost dosežemo le tako, da opustimo kakršnokoli vsebino. Zato ni jasno, kako bi taka prepričanja lahko tvorila temelj našega spoznanja. V naših prepričanjih o tem, kako se nam kaj pojavlja, smo dejansko nezmotljivi, vendar iz tega nikakor še ne sledi, da smo nezmotljivi glede tega, kakšne so stvari v resnici.
Prepričan sem tudi, da imajo prav tisti kritiki fundacionalizma, ki trdijo, da temeljnih prepričanj, kakršna si zamišljajo fundacionalistične teorije, sploh ni. V normalnih življenjskih in epistemičnih okoliščinah nimamo nikakršnih prepričanj o tem, kako se nam kaj pojavlja. Imamo zavest ali doživljaj o tem, da se nam nekaj pojavlja, vendar pa nimamo kognitivnega stanja prepričanja.
Ključne besede: spoznavna teorija, fundacionalizem, internalizem, Descartes.

1. Motivacija za fundacionalizem

Fundacionalizem je najstarejše, verjetno pa tudi najbolj razširjeno stališče o problemih védenja in upravičenega prepričanja. Glavni motiv, ki je filozofe privedel k temu načinu gledanja, je bil motiv zaustavitve epistemološkega regresa v postopku upravičenja naših prepričanj. To je znamenit problem, ki ga je prvi formuliral Aristotel v *Analitiki Posteriori*, in od tedaj velja za glavni problem spoznavne teo-

rije. Namreč, če epistemologiji (spoznavni teoriji) spodleti, da bi ga rešila, bo zmagal skepticizem. Problem je naslednji.

Da bi za neko prepričanje pokazali, da je epistemično upravičeno, moramo v njegov prid navesti neko drugo prepričanje ali več prepričanj. Toda ta prepričanja morajo biti tudi sama upravičena, kar od nas zahteva, da pokažemo, na podlagi katerih nadaljnjih prepričanj ta prepričanja zaslužijo tak status. Tudi ta pa morajo biti spet upravičena in tako dalje. Kajti za to, da bi neko prepričanje bilo upravičeno, ni dovolj, da bi bilo preprosto sprejeto ali da ga preprosto imamo. Za njegovo sprejetje moramo navesti dobre, trdne razloge. Za to, da bi bilo neko sklepalno prepričanje upravičeno, je potrebno, da so tudi prepričanja, ki ga podpirajo, sama upravičena, kar zahteva dobre razloge za njihovo upravičenje. Ti razlogi so spet neka prepričanja, ki morajo biti upravičena, in regres se tako nadaljuje. Zdi se, da je zaustavitev tega regresa možna le, če obstaja neka vrsta prepričanj, ki svojo upravičenost ne dolgujejo podpori niti enega drugega prepričanja. Torej morajo obstajati neka poslednja prepričanja, ki svoje verodostojnosti niso dobila od drugih, temveč jo imajo sama na sebi. Če to ne bi bilo možno, potem ne bi bilo upravičeno nobeno prepričanje, saj bi postopek upravičenja zahteval neskončen niz upravičenih prepričanj. Kakršnekoli naj so že zadeve z neskončnimi nizi, je gotovo, da bi spoznavalec (tisti, ki je prepričan) ostal praznih rok, skeptik pa bi lahko razvil zastavo zmage. Te linearne neskončnosti ni mogoče zamenjati s krožnim tokom upravičenja, saj bi tako linearno neskončnost zamenjali z drugo – krožno. Tisto, čemur se je treba izogniti, je vsekakor ravno ta neskončnost. Nekje se je treba ustaviti. Fundacionalisti pravijo, da je to – na srečo – mogoče storiti, saj obstajajo temeljna prepričanja, ki ne rabijo nobenega upravičenja s strani kateregakoli drugega prepričanja. Ta prepričanja imajo privilegiran epistemični status *samoupravičenosti*, temeljna pa se imenujejo zato, ker so temelj upravičenosti vseh drugih prepričanj. Nanje se opira celotna nadstavba naših prepričanj v smislu, da dajejo epistemično dovolilnico vsem drugim prepričanjem, ki tvorijo to nadstavbo, medtem ko temeljna prepričanja od teh drugih prepričanj ne dobivajo in ne smejo dobivati nikakršne epistemične pomembnosti. Upravičenje je torej asimetrično in enosmerno: gre od temeljnih prepričanj "navzgor", ničesar od "zgornjih" prepričanj pa ne gre navzdol. Epistemična nadstavba nima nikakršnega povratnega vpliva na temeljna prepričanja.

Tu se zastavljata dve vprašanji. Prvič, katera so ta prepričanja (če sploh obstajajo), in, drugič, čemu dolgujejo svoj status samoupravičenosti? Da bi neko prepričanje lahko bilo temeljno, mora biti takšno, da svojo upravičenost ne dolguje drugim prepričanjem in da se zato iz kroga kandidatov po definiciji izločajo vsa sklepalna prepričanja, ker sklepalna prepričanja dobijo svoj status upravičenosti s sklepanjem iz drugih prepričanj. Katera so tista prepričanja, za katera imamo epistemično pravico, da jih štejemo za upravičena brez kakršnegakoli sklepanja? Očitno je, da morajo biti to prepričanja s področja *nekakšne vrste* zaznavanja. Tako bi torej temeljna prepričanja bila zaznavna prepričanja, ta pa so spet prepričanja, ki jih imamo o fizičnih predmetih. Ali lahko prepričanja o fizičnih predmetih tvorijo temelj spoznanja? Prvo, kar se vsiljuje kot problem, je dejstvo, da so ta prepričanja zmotna, in torej nimajo gotovega epistemičnega statusa. Lahko so – in

včasih tudi so – lažna. Ker je tako, potem ta prepričanja potrebujejo upravičenje, preden jih sprejmemo v družbo epistemično sprejemljivih prepričanj. Iz tega sledi, da niso samoupravičena, če pa niso samoupravičena, potem ne morejo biti temeljna. Fundacionalisti na to pripravljeno odgovarjajo, da temeljna prepričanja niso običajna zaznavna prepričanja, temveč zaznavna prepričanja v "nekem smislu", vendar pa niso o fizičnih predmetih. Trdijo, da smo lahko v zmoti glede lastnosti fizičnih predmetov, vendar pa ne moremo biti v zmoti glede tega, *kako se nam te lastnosti pojavljajo*. Lahko se zmotimo glede tega, da ima neki fizični predmet neko barvo, vendar se ne moremo zmotiti glede tega, v kakšni barvi se nam ta predmet pojavlja, kako se nam *zdi*, da je obarvan. Mi imamo torej prepričanja o naših čutnih stanjih ali izkustvih, ta pa nas privedejo do prepričanj o naši fizični okolici. Lahko sem v zablodi, ko gre za samo okolico, vendar pa ne morem biti v zablodi, ko gre za značaj mojih čutnih izkustev ali stanj. Prepričanja o čutnih stanjih so nezgrešljiva in zato *temeljna*. Na njihovi podlagi dobijo svoje upravičenje vsa druga prepričanja v piramidi našega spoznanja. Tako smo dobili odgovor na vprašanje, katera prepričanja so temeljna. Odgovor na drugo vprašanje bi lahko oblikovali takole: temeljna prepričanja so samoupravičena, ker so nezgrešljiva. V tej rešitvi je treba uzreti dve predpostavki. Prvič, menijo, da prepričanje, ki je lahko zmotno, ne more biti temeljno. Drugič, menijo (molče predpostavljajo), da prepričanja o čutnih stanjih ali načinih pojavljanja ne morejo biti zmotna. Te predpostavke bomo preučili kasneje, zdaj pa nekaj več o značaju samih temeljnih prepričanj.

1.1. Temeljna prepričanja in problematika v zvezi z njimi

Kot dober primer ene od teorij temeljnih prepričanj si poglejmo, kaj o tem pravi Roderick Chisholm v svoji knjigi *Theory of Knowledge* iz leta 1977. V drugem poglavju knjige, v katerem govori o tistem, kar je v našem spoznanju neposredno razvidno [*directly evident*], Chisholm spominja na Leibniza in njegove *Nove eseje*, v katerih Leibniz omenja neposredno zavest o naši eksistenci in o naših lastnih mislih kot izvoru primarnih aposteriornih resnic, to je, primarnih resnic o dejstvih. Ko Leibniz govori o mislih, misli – tako kot Descartes – na *cogitationes*, oblike zavesti ali stanja zavesti, kakršna so prepričanja, upanja, hotenja, želje itn. Chisholm se strinja, da do takih stanj lahko imamo in tudi imamo *neposreden pristop*, ker so le-ta samopokazujoča se. Če smo o nečem prepričani, če nekaj hočemo, če nekaj upamo, potem neposredno vemo za ta stanja ali pa so nam neposredno razvidna. Če obstaja nekaj, kar nam je neposredno razvidno, potem obstaja tudi neko stanje, ki se nam kaže ali odkriva samo od sebe. Krajše in jasneje povedano: neposredno razvidno je tisto stanje, o katerem moram – če se je zgodilo – biti prepričan, da je tako, to je, da se je zgodilo. Ne more se zgoditi, da o nekem neposredno razvidnem stanju nisem prepričan. Ta nemožnost sledi ravno iz samokazanja ali samo-razkrivanja. Če sem prepričan, da *p*, potem je moje prepričanje meni neposredno razvidno, ker je samopokazujoče se. Propozicija, ki je vsebina prepričanja, je seveda lahko lažna, vendar dejstvo prepričanja s tem ni izničeno. Zato je neko prepričanje – če se je zgodilo – avtomatsko samopokazujoče se in zato neposredno razvidno; če se je stanje *h* zgodilo, jaz ne morem, da ne bi bil

prepričan, da *h*. Chisholm takole opredeli samopokazujoča se stanja:

h je samopokazujoče se za *S* v *t* $=_{def}$ *h* se dogaja v *t*; in nujno, če se *h* dogaja v *t*, potem je *h* razvidno za *S* v *t*. (Chisholm, 1977: 22)

Pojem neposredno razvidnega je znatno širši od pojma samo-kazanja, zato je tudi definicija nekoliko bolj zapletena. Namreč, neposredno razvidno ni vselej tudi samopokazujoče se. Tako je, na primer, izraz *jaz mislim* samopokazujoč se in neposredno razviden. Toda izraz *obstaja nekdo, ki misli*, ni samopokazujoč se v zgornjem smislu, vendar pa moramo vseeno sprejeti, da mora tisti, ki sprejema izraz *jaz mislim*, nujno sprejeti tudi izraz *obstaja nekdo, ki misli*. Torej:

h je neposredno razvidno za *S* $=_{def}$ *h* je logično kontingentno; in obstaja nek *e*, tako da (i) *e* je samo-pokazujoč se za *S* in (ii) nujno, kdorkoli sprejema *e*, sprejema tudi *h*. (Chisholm, 1977: 24)

Chisholm potem omenja Descartesa in njegovo II. meditacijo, v kateri Descartes razpravlja o tem, da se dvom mora nehati tam, kjer se *de facto* neha. Namreč, lahko se motimo, da vidimo svetlobo, da slišimo glasove, da hodimo itn., vendar ostane dejstvo, da se nam zdi ali da je videti, da vidimo, slišimo, hodimo – glede tega pa se ne moremo motiti. Prepričanja o naših čutnih stanjih ne morejo biti zmotna. Morda to, kar vidim, tudi ni stol ali hiša, vendar se mi zdi, da to dejansko je stol ali hiša. Naša prepričanja o fizičnih predmetih so lahko zmotna, toda naša prepričanja o načinih pojavljanja teh predmetov na področju naše čutnosti ne morejo biti zmotna. Chisholm imenuje to uporabo izrazov *zdi se mi*, *pojavlja se mi* neprimerjalna uporaba, ker ni odvisna od tega, kar se mi pojavlja tako in tako. Edino, kar je pomembno, je, da se mi zdi na neki način; ni pa nujno, da to pomeni nekaj, niti to, da se mi nekaj pojavlja. Torej se mi zdi v popolnoma neprimerjalnem smislu. Lahko rečemo, da je to način, kako se mi je zdelo v trenutku *t*. Glede tega se ne morem nikakor motiti. Ali, če sem glede tega prepričan, *potem je to resnično*. Ne more se zgoditi, da imam prepričanje o načinu, kako se mi zdi, in da bi se glede tega motil. Če so ta prepričanja nezmotljiva, jih potem lahko štejemo za temeljna in smo tako končno prišli do neke trdne točke. Prepričanja o čutnih stanjih so nezmotljiva, nezmotljivost pa je nujen pogoj samoupravičenja. Tako lahko ta prepričanja štejemo za temeljna, saj zadovoljujejo oba bistvena pogoja: (1) dobili smo prepričanja, ki so nezmotljiva in tako samoupravičena, in (2) zaustavili smo regres v postopku upravičenja.

V epistemološki literaturi bolj uporabljajo izraz *nepopravljivost* kot pa nezmotljivost, čeravno med njima ni bistvene razlike, saj nepopravljivost (inkorigibilnost) vključuje tudi nezmotljivost. To, da je prepričanje nepopravljivo, pomeni, da ni možnosti, da bi bilo zmotno. John Pollock daje v svoji knjigi *Contemporary Theories of Knowledge* naslednjo definicijo nepopravljivosti:

Prepričanje je za osebo *S* nepopravljivo, če in samo če za *S* ni mogoče, da bi imela to prepričanje in bila v zmoti. (Pollock, 1986: 30)

Torej obstajajo prepričanja, ki – če jih imamo in ko jih imamo – ne morejo biti zmotna. Iz tega sklepajo, da so taka prepričanja že s tem, ker so nepopravljiva, hkrati tudi samoupravičena. Če omenjeno Pollockovo definicijo le nekoliko

preoblikujemo, se bo pokazala neka – niti ne tako majhna – težava. Namreč, če rečemo, da ima *S* nepopravljivo prepričanje, če se ne more zmotiti glede tistega, o čemer je prepričan, se zastavlja vprašanje, kako razumeti ta "ne more"? Fundacionalisti mislijo na logično možnost oziroma nemožnost in zato Keith Lehrer daje definicijo, ki vsebuje ravno te pojme, saj meni, da šele tako zadenemo bistvo tistega, kar fundacionalisti razumejo pod nepopravljivostjo. Tu je njegova definicija iz knjige *Knowledge*:

S ima nepopravljivo prepričanje, da *p*, če in le če je logično nemogoče, da je *S* prepričan, da *p*, in da je *p* neresničen. (Lehrer, 1978: 81)

Torej ni mogoče – če je kdo prepričan, da *p* –, da je to neresnično, in je potemtakem nujno, da je to – če je kdo prepričan, da *p* – resnično. To, da je nekaj logično nujno, pomeni, da je nasprotno od logično nemogočega. Če je logično nemogoče, da je *S* prepričan, da je 2+2=4, in je to prepričanje neresnično, je to zato, ker je logično nujno, da je 2+2=4. Potrebo po taki logični okrepitvi priznava tudi Pollock, ko ugotavlja, da definicija, ki jo ponuja, ne jamči, da je *p* resnično, ko smo o tem prepričani. Tisto, kar tako Lehrer kot Pollock poudarjata kot bistveno za nepopravljivost, je, da nepopravljiva prepričanja *jamčijo svojo resničnost*. Ne more biti mogoče, da se motimo v zvezi z resničnostjo samega *p*. Prepričanje, da *p*, mora jamčiti, da je *p* resnično, prepričanje ¯*p* pa mora jamčiti, da je *p* neresnično. Pollock doseže to s svojo novo definicijo:

Propozicija *p* je za osebo *S* nepopravljiva, če in le če je (1) nujno resnično, da – če je *S* prepričan, da *p* – je potem *p* resnično, in (2) nujno resnično, da – če je *S* prepričan, da ¯*p* – je potem *p* neresnično. (Pollock, 1986: 31)

Ker je to definicija za propozicije, je treba omeniti, da definicijo za prepričanja dobimo tako, da bomo rekli, da je nepopravljivo prepričanje tisto, ki ima za svojo vsebino nepopravljivo propozicijo.

Fundacionalisti istovetijo nepopravljivost in samoupravičenje, tako da so prepričanja, ki po logični nujnosti ne morejo biti neresnična, hkrati tudi samoupravičena. Toda tu se začnejo prve težave in tudi prve kritike na račun fundacionalizma in njegovega pojma nepopravljivosti. Problem nastane s prepričanji na področju matematike in logike. Če je kdo prepričan o neki nujni resnici s področja matematike ali logike, potem njegovo prepričanje ne more biti neresnično. Toda, ali je s tem samim to prepričanje tudi upravičeno? Lahko se namreč zgodi, da smo o nujni resnici prepričani na podlagi popolnoma nesprejemljivih razlogov ali celo brez kakršnegakoli razloga. Nesprejemljivi so tisti razlogi, ki niso v nobeni zvezi z logično situacijo, v kateri se to prepričanje nahaja. To so lahko iluzije, praznoverje, uganjevanje, slepa vera in podobno. V tem primeru bi oseba imela nepopravljivo prepričanje, vendar le-to ne bi bilo upravičeno in zato niti samoupravičeno. Namreč, bilo bi zgolj naključno, da je to, o čemer je oseba prepričana, hkrati tudi resnično, saj oseba nima nobenega trdnega niti prepričljivega razloga za tisto, o čemer je prepričana. Ta oseba se je lahko zmotila na temelju svojega načina sklepanja, njeno prepričanje pa je lahko naključno resnično. Iz tega je razvidno, da upravičenosti naših prepričanj s področja matematike in logike ni mogoče omejiti na logične lastnosti tistega, o čemer smo prepričani. Tisto, o čemer smo prepričani,

je lahko logična ali matematična resnica, toda upravičenost ni zgolj gola posledica nujnosti teh resnic. To, da je logično nemogoče, da smo v zablodi, ko gre za matematične in logične resnice, ni dovolj za upravičenost naših prepričanj o teh resnicah. Namreč, nepopravljivost teh prepričanj je logična posledica tistega, o čemer smo prepričani in nima nobene povezave z obstajanjem samega prepričanja, z načinom, kako smo prišli do prepričanja. Zaradi tega bi nepopravljivost morda morali omejiti le na kontingentne trditve, to je, na prepričanja, ki imajo take trditve za svojo vsebino. Tako Lehrer ponuja naslednjo definicijo:

S ima nepopravljivo prepričanje, da *p*, če in le če je (1) kontingentno, da *p*, in je (2) logično nemogoče, da je *S* prepričan, da *p* in da je *p* neresnično. (Lehrer, 1978: 83)

Po tej definiciji nepopravljivost prepričanja ni preprosta posledica logične nujnosti tistega, o čemer smo prepričani, ker je *p* resnično na nenujen način. Ravno nasprotno, tisto, o čemer smo prepričani, je kontingentno za nepopravljivost samega prepričanja. Nepopravljivost je zdaj rezultat neke logične povezanosti resničnosti prepričanja *in načina njegovega obstajanja in načina, kako subjekt ima to prepričanje*. Lehrer opisuje celotno situacijo nekako takole: glede na to, da je v tem smislu prepričanje nepopravljivo, je sprejemljivo trditi, da je prepričanje samoupravičeno *zaradi načina, kako jamči svojo resničnost*. Logična nemožnost, da bi bilo prepričanje neresnično, izhaja iz dejstva, da je resnica tistega, o čemer smo prepričani, logična posledica eksistence samega prepričanja. Natančneje, trditev, da je *S* prepričan, da *p*, ima za svojo deduktivno posledico resničnost *p*, trditev, da je *S* prepričan, da *p*, pa je za to dedukcijo bistvena. Zato eksistenca prepričanja jamči resničnost tistega, o čemer smo prepričani, resnica prepričanja pa ni zajamčena s samo logiko. Toda tudi ta definicija pušča za sabo nek problem, ki ga je uzrl Kenneth Konyndyk in ga v svoji knjigi omenja tudi Lehrer. Namreč, gre za primer, ko je *p* deduktivna posledica "*S* je prepričan, da *p*", vendar imamo poleg *p* tudi neko logično resnico *t*, ki je v konjunkciji s *p*. Splošno načelo dedukcije je, da – če je *p* deduktivna posledica *q*-ja – je potem to tudi konjunkcija ($p \wedge t$). To načelo je le korolarij načela, da je logična resnica deduktivna posledica vsake trditve. Zato – ob predpostavki, da obstaja neka kontingentna trditev, o kateri je neka oseba nepopravljivo prepričana, in če je vsako nepopravljivo prepričanje samoupravičeno – če je kdo prepričan o konjunkciji te kontingentne trditve in neke logične resnice, potem je njegovo prepričanje o tej konjunkciji ravno tako nepopravljivo in samoupravičeno. Toda, kaj če je oseba prepričana o logični resnici na nesprejemljiv način? Ali bomo tedaj zanjo rekli, da ve, da je konjunkcija resnična? Očitno je namreč, da je *S* prepričana o logični resnici neupravičeno in je zato njeno prepričanje o konjunkciji ($p \wedge t$) tudi neupravičeno in zato *S* ne pozna konjunkcije. Ne moremo trditi, da kdo pozna resnico kot resnico le zato, ker je o njej prepričan v konjunkciji z neko kontingentno trditvijo, ki je nepopravljiva. Prepričanje o konjunkciji ($p \wedge t$) je neupravičeno, ker je neupravičeno prepričanje *t*. Nepopravljivost prepričanja *p* tu nič ne pomaga, saj je *p* le en konjunkt. Neupravičenost enega konjunkta se prenaša na celotno konjunkcijo. Zato nepopravljivost ni zadosten pogoj upravičenosti konjunkcij ali drugih logično sestavljenih trditev. Lahko ugotovimo, da nepopravljivost ni zadosten pogoj samoupravičenosti vseh prepričanj (morda celo niti enega prepričanja). Drugo vprašanje je, ali so vsa

samoupravičena prepričanja hkrati nepopravljiva. To je vprašanje nujnega pogoja, o katerem za sedaj ne bomo govorili.

Trditev, da so prepričanja o čutnih pojavih nepopravljiva, je doživela številne kritike, v literaturi pa se največkrat omenjata argument Davida Armstronga in argument Wilfrida Sellarsa. Armstrong si je zamislil situacijo, v kateri obstaja "superelektroencefalograf", ki lahko "gleda" naše možgane in zabeleži vsa stanja v njih. Zamislimo si, da so fiziologi možganov locirali tisti del možganov, čigar živčna aktivacija pomeni enako kot "pojavljati se rdeče". Predpostavimo, da eden od teh fiziologov pomisli in izjavi, da se mu pojavlja rdeče ali da se mu zdi rdeče, vendar drugi fiziologi, ki so "gledali" njegove možgane na superelektroencefalografu, niso opazili nobene aktivacije možganov v ustreznem delu in zato svojega kolega prepričujejo, da se mu ni pojavilo rdeče. Če je gotovo, da je superelektroencefalogram deloval v redu, bi bilo od tega fiziologa nerazumno še naprej trditi, da se mu je pojavilo rdeče in da je bil superelektroencefalogram pokvarjen. Armstrong sklepa, da prepričanja o pojavih niso nepopravljivo upravičena in zato niso niti nepopravljiva. Vir drugega argumenta proti nepopravljivosti je Wilfrid Sellars. V njem trdi, da "pojavljati se rdeče" pomeni isto kot pojavljati se na način, kakor se nam normalno pojavljajo rdeči predmeti. Vendar, pravi Sellars, to, kako se nam zdijo rdeči predmeti, je nekontingentna zadeva, ki jo je mogoče odkriti le induktivno. Zato prepričanja o pojavih niso nepopravljiva, temveč temeljijo na indukciji in na našem védenju o fizičnih predmetih. Armstrongov argument so napadli s stališča logične implikacije hipoteze o tem, da senzacija ne obstaja v določenem delu možganov, in hipoteze o tem, da ne obstaja prepričanje o senzaciji. Namreč, če prva hipoteza logično implicira drugo, potem evidenca, ki jo imajo fiziologi iz zgornjega primera, v enaki meri podpira in dela verjetni obe hipotezi, hipotezo, da obstaja prepričanje o senzaciji brez same senzacije, pa naredi za skrajno neverjetno. Ta kritika bi bila nedvomno uspešna, če bi prva hipoteza res imela za logično posledico drugo, vendar pa ne vidimo nujnosti obstajanja take implikacije. To je, ne vidimo, zakaj ne bi bilo mogoče zamisliti si, da senzacija ne obstaja, hkrati pa tudi prepričanje o njenem obstajanju. Dovolj je, da obstaja možnost (in ta tudi res obstaja), da je subjekt *lahko* prepričan, da se mu nekaj zdi na določen način, a da se tega pojavljanja sploh ne zaveda. Tedaj se odpre možnost, da subjekt oblikuje prepričanje, da se mu nekaj zdi na določen način, na temelju nekaterih induktivnih razlogov, a da senzacije v zaznavnem smislu sploh nima. To je nespodbiten dokaz, da prepričanja o pojavih niso nepopravljiva. Kar zadeva Sellarsovo kritiko, je treba priznati, da ni uspešna, saj "zdeti se tako in tako" ni v nikakršni povezavi s predmeti. Prepričanja o pojavih niso prepričanja o tem, kako se nam normalno zdijo predmeti. To so prepričanja o dejstvih naše čutne zavesti, ki se obravnavajo neprimerjalno v smislu, kot o tem govori Chisholm.

Pred popolnim zavrženjem nepopravljivosti je treba priznati, da obstajata vsaj dve nepopravljivi prepričanji. Prvo je tisto znamenito Descartesovo prepričanje o tem, da jaz sem, za katero si res ne moremo zamisliti, da je lažno, saj je logično nemogoče, da sem prepričan, da sem, a da vendarle ne obstajam. Drugi kandidat za ta status je prepričanje, da sem o nečem prepričan. Namreč, če je mogoče, da nisem o ničemer prepričan, je logično nemogoče, da bi – če sem prepričan, da sem o ne-

čem prepričan – bilo tako, da nisem o ničemer prepričan. Moje prepričanje, da sem o nečem prepričan, logično implicira, da sem o nečem prepričan in je zato nepopravljivo. To je treba strogo razlikovati od primera, ko sem prepričan, da sem prepričan, da je nekaj tako in tako. Namreč, tedaj je nepopravljivo, da sem o nečem prepričan, ni pa nepopravljivo moje prepričanje, da sem prepričan, da je nekaj tako in tako. Tu se namreč pojavlja problem zavestnega prepričanja, ki je lahko zmotno, ko gre za vprašanje naših prepričanj o naših prepričanjih. Jaz sem lahko povsem prepričan, da sem o nečem prepričan, le trenutek kasneje pa lahko dojamem, da nisem bil prepričan o tem, temveč o nečem drugem. To, da se lahko motimo glede naših prepričanj, pomeni, da se lahko zgodi, da nismo prepričani o tistem, za kar povsem iskreno trdimo, da smo prepričani. Mogoča je, namreč, zmotna identifikacija ali zmotno odkrivanje tistega, o čemer smo v nekem trenutku res prepričani. Dober primer za to je primer E. J. Lemmona, ki ga omenja tudi Lehrer v svoji knjigi *Knowledge*. Ko kdo na vprašanje, kolikšna je vrednost števila π na štiri decimalke, odgovori (po spominu), da je to 3,1417, in se takoj potem popravi ter reče, da je π 3,1416, potem zanj lahko rečemo, da on *de facto* – ko je to rekel – ni bil prepričan, da je vrednost π enaka 3,1417, temveč, da je bil prepričan, da je π enako 3,1416, vendar se mu je zdelo, da je prepričan, da je π enako 3,1417. To je le eden izmed mnogih primerov, ko je človek prepričan, da je prepričan, da je nekaj tako in tako, vendar pa to *de facto* ni res. Tu ni nobene nepopravljivosti, kar ima za posledico, da se nepopravljivost omejuje na prepričanje o našem obstajanju in na prepričanje o tem, da smo o nečem prepričani. Kaj lahko utemeljimo na teh dveh prepričanjih?

Nekateri avtorji poskušajo rešiti temeljna prepričanja tako, da odstopajo od nepopravljivosti in menijo, da je le-ta več, kot je potrebno za temeljna prepričanja, in da je dovolj, da so temeljna prepričanja *prima facie* upravičena. Tako bi taka prepričanja, čeravno popravljiva, ostala še naprej samoupravičena in torej temeljna. Samoupravičenost se nič več ne navezuje na nepopravljivost, kajti popravljiva prepričanja imajo lahko svoje upravičenje v sebi samih brez kakršnekoli zunanje ali neodvisne podpore. Tako je Thomas Reid pred več kot sto leti trdil, da nekatera prepričanja, kot na primer zaznavna, ne potrebujejo zunanjega, od njih neodvisnega upravičenja. Čeravno so lahko zmotna, so sama na sebi upravičena vse dotlej, *dokler se ne dokaže, da so zmotna*. So torej samoupravičena na prvi pogled, saj svojo upravičenost nosijo v sebi, jim je torej notranja. Od teh prepričanj ne gre odstopati vse dotlej, dokler se ne najdejo ali ne pokažejo dovolj trdni razlogi, da bi morali od njih odstopiti. Reid je trdil, da so taka vsa zaznavna in zdravorazumska prepričanja. Poglejmo zdaj, kako *prima facie* upravičenost definira John Pollock.

Prepričanje je *prima facie* upravičeno za *S*, če in le če je edino mogoče za *S*, da šteje prepričanje za neupravičeno, če ima razlog misliti, da ne bi smel imeti tega prepričanja (enakovredno, nujno je res, da če *S* ima prepričanje in nima nobenega razloga misliti, da ga ne bi smel imeti, potem ima upravičeno to prepričanje). (*Glej* Pollock, 1986: 29)

Prima facie upravičenje – kakorkoli odrešilno naj se že zdi za fundacionalizem – bi iz njega naredila nekakšno vrsto koherenčne teorije. Namreč, če je *S* lahko neu-

pravičen glede nekega svojega prepričanja le, če ima razlog misliti, da ne bi smel imeti tega prepričanja, potem se zastavlja vprašanje, ali ima subjekt vselej razlog misliti, da ne bi smel biti prepričan, ko ima neko prepričanje na temelju slabih razlogov. Če jih nima vselej, potem je odprta možnost, da ima subjekt neko prepričanje na temelju slabih razlogov, vendar nima razlogov, da bi to mislil, ker se teh razlogov ne zaveda. Tako bi bilo njegovo prepričanje *prima facie* upravičeno, temeljilo pa bi na slabih, neustreznih razlogih. Da bi se izognili tej skrajno neugodni možnosti, bi morali postaviti načelo, da *vselej*, kadar smo prepričani na temelju slabih razlogov, imamo razloge za mišljenje, da ne bi smeli imeti prepričanja. Ti razlogi bi nam bili torej razvidni. Skrajno nesprejemljivo je, da je lahko tako načelo resnično, za fundacionalizem pa je še slabše to, da – če bi to načelo bilo resnično – potem ne bi bilo epistemološko temeljnih prepričanj. Kajti tedaj bi bila vsa prepričanja, ki bi ustrezala gornji definiciji, *prima facie* upravičena. Vsa prepričanja, za katera ne bi imeli razlogov misliti, da jih ne smemo imeti, bi bila taka, da jih imamo na temelju dobrih razlogov in bi bila *prima facie* upravičena. Nastala bi podmnožica pooblaščenih temeljnih prepričanj, prek katerih bi vsa druga prepričanja dobivala svoje epistemološko upravičenje. Nastal bi položaj, ki ga imamo v koherenčnih teorijah, to pa je, da so vsa prepričanja enakopravna v smislu, da je upravičenje simetrično in vzajemno. *Prima facie* upravičenje ima torej za posledico naslednji položaj: ali smo prepričani na temelju dobrih razlogov in ne vidimo razlogov, zakaj ne bi smeli biti prepričani, ali pa smo prepričani na temelju slabih razlogov in vidimo razloge, da odstopimo od teh prepričanj. V prvem primeru so prepričanja upravičena, v drugem pa so neupravičena. Prepričanja se delijo na upravičena z enakim epistemološkim statusom in na neupravičena. Pri upravičenih prepričanjih ni delitve na temeljna in netemeljna. Ko smo opustili nepopravljivost, smo opustili tudi razdelitev na temeljna in netemeljna prepričanja in pristali v nekakšnem koherentizmu.

Fundacionalistične teorije bi lahko kritizirali tudi zaradi njihove doksastičnosti in njihovega internalizma. Fundacionalistične teorije imajo v svojem temelju idejo, da upravičenost prepričanja naposled izvira iz naše čutne evidence in da se ta čutna evidenca spreminja v prepričanja in v taki obliki prihaja do nas. To je hkrati bistvo doksastičnosti, po kateri so nam dejavniki upravičenosti lahko dani zgolj v obliki prepričanja, saj tudi obstajajo zgolj v obliki prepričanja. Vse, kar govori o upravičenosti in neupravičenosti, lahko najdemo le v prepričanjih. Zunaj njih ni nič pomembnega. Mislim, da je treba to doksastičnost vsestransko obravnavati in kritično preučiti, saj je temeljni kamen celotne tradicionalne epistemologije. Zdi se mi, da je tu Pollockova kritika odločilna, zato se bom na njej zadržal nekoliko dlje. Potem ko je ugotovil, da je predpostavka, da evidenca naših čutil prihaja do nas v obliki prepričanj, zmotna, Pollock pravi:

> “Prepričanja o tem, kako se nam pojavljajo stvari, imamo nasploh le poredko. Pri zaznavanju so prepričanja, ki jih tvorimo, skoraj brez izjeme prepričanja o objektivnih lastnostih fizičnih predmetov, ne pa o načinih, kako se nam pojavljajo stvari. Če so samo ta zadnja kandidati za epistemično temeljna prepričanja, potem sledi, da nam zaznavanje običajno ne nudi epistemično temeljnih prepričanj, in da zato zaznavno védenje ne izvira iz epi-

> stemično temeljnih prepričanj tako, kakor to vidijo fundacionalistične teorije." (Pollock, 1986: 61)

Pollock sklene, da je zato fundacionalizem zmoten. Fundacionalist mora namreč zanikati ali prvo trditev, da imamo sploh redko prepričanja o pojavih, ali drugo, da so le prepričanja o pojavih tista, ki jih lahko upravičeno štejemo za epistemološko temeljna. Če bi zanikal drugo, bi fundacionalizem ostal brez svojega najtrdnejšega oporišča. Zato mora zanikati prvo. Toda, zanikati prvo trditev pomeni zanikati očitna psihološka dejstva. Kajti dejstvo je, da se redko zavedamo, kako se nam stvari pojavljajo ali – še strožje –, da se zavedamo danosti znotraj naše čutnosti. Redko se zavedamo (običajno se ne) naših misli, naših prepričanj o čutnem izkustvu, iz česar se vsiljuje sklep, da teh prepričanj običajno nimamo. Prepričanja o načinih, kako se nam nekaj pojavlja, bi bile torej psihološke raritete; razen že opisane bistvene pomanjkljivosti, da sploh niso nepopravljiva. Tu obstaja možnost obrambe, če rečemo, da ta prepričanja dejansko obstajajo, vendar da smo nanje le poredkoma pozorni. Izhod bi torej bil v nekakšnem discipliniranju pozornosti. Vendar se zdi, da problem kljub temu ni v tem, saj tudi po zelo intenzivnem samoopazovanju ne bomo našli *prepričanj* o pojavih, temveč le zavest ali doživljaj teh pojavov. Ni pa isto čutiti, da imamo občutek, da doživljamo neke čutne podatke, in imeti *prepričanje* o njih. Tako bi s Pollockom rekel, da:

> "… je treba skleniti, da so prepričanja o načinih, kako se nam stvari pojavljajo, zmotno postavljena, da igrajo vlogo, ki jo od njih zahtevajo fundacionalistične teorije. Taka prepričanja imamo le poredko. Vsekakor pa nimamo *dovolj* takih prepričanj, da bi na njih utemeljili vsa naša druga prepričanja." (Pollock, 1986: 63-64)

Če pa prepričanja o načinih, kako se nam nekaj pojavlja, ne zadostujejo zahtevam fundacionalističnih teorij, kam se potem obrniti pri iskanju temeljnih prepričanj? Prepričanja o lastnostih fizičnih predmetov ne prihajajo v poštev, saj so očitno popravljiva in zato niso samoupravičena. Edini izhod bi bil, da ugotovimo, da so ta prepričanja *prima facie* upravičena. Tako popravljivost ni več ovira za samoupravičenje. Toda, kot smo že rekli, ni nobenega načina, da preprečimo možnost, da imamo neko prepričanje (na primer zaznavno) na temelju slabih razlogov in da navzlic temu ne vidimo razlogov, zakaj bi morali od njega odstopiti. Tako prepričanje bi bilo po definiciji upravičeno, ker pa je utemeljeno na slabih in neustreznih razlogih, ne bi moglo biti upravičeno. Izhod ni v tem, da rečemo, da bi se v primeru slabih razlogov za neko naše prepričanje mi *avtomatsko* zavedali teh razlogov in bi tako imeli razlog misliti, da ne smemo biti prepričani. Kajti tedaj je vsako naše nezavrnjeno prepričanje *prima facie* upravičeno že s samim dejanjem obstajanja, s čimer se izgublja podmnožica temeljnih prepričanj in prehaja v nasprotni tabor koherenčnih teorij. Mislim, da je zelo poučna tudi kritika fundacionalizma, ki jo je izrekel Laurence BonJour v svoji knjigi *The Structure of Empirical Knowledge* iz leta 1985. V tej knjigi preučuje temeljna prepričanja kot temeljna empirična prepričanja in se sprašuje, kaj jih razlikuje od drugih empiričnih prepričanj. Da bi neko empirično prepričanje *B* lahko dobilo status temeljnega prepričanja, mora imeti neko lastnost, recimo Φ, ki ga razlikuje od drugih empiričnih prepričanj. Obstajati mora tudi upravičujoči argument, katerega premise so ustrezno

upravičene in ki prepričanje *B* kvalificira za temeljno. Argument bi bil videti takole:

(1) *B* ima lastnost *Φ*.

(2) Prepričanja s to lastnostjo so zelo verjetno resnična

Torej je *B* zelo verjetno resnično.

Ker je *B* po predpostavki empirično prepričanje, ne vidimo možnosti, kako bi lahko bilo upravičeno na čisto aprioren način. Zato lahko sklepamo, da bo za vsak sprejemljiv fundacionalizem vsaj ena od dveh premis zgornjega argumenta empirična. Poleg tega vsak fundacionalizem – zato, ker je doksastičen in internalističen – zahteva, da ima *S* kognitivni pristop do upravičenja *B*, ne le pa, da to upravičenje obstaja *in abstracto*. Torej se zahteva, da je *S* prepričan o premisah zgornjega argumenta in da je poleg tega še upravičeno prepričan. Edino v tem primeru lahko govorimo, da je *S* upravičeno prepričan, saj če ne bi imel kognitivnega pristopa do upravičenosti zadevnega prepričanja, zanj ne bi mogli reči, da *odgovorno* sprejema neko prepričanje, ne bi mogli reči, da je epistemološko odgovoren ali racionalen. Vendar je zdaj očitno, da upravičenost prepričanja *B* ni samonikla, temveč je odvisna od vsaj še enega empiričnega prepričanja. To je prepričanje, ki stori, da je kognitivni pristop eden od dejavnikov upravičenosti prepričanja *B*. To je prepričanje o razlogih, zaradi katerih mislimo, da je *B* upravičeno. To prepričanje je vsekakor empirično. Iz tega sledi, da *B* ni temeljno prepričanje. BonJour razloži ta protifundacionalistični argument v petih premisah:

> “(1) Predpostavimo, da obstajajo temeljna empirična prepričanja, to je empirična prepričanja, ki so a) epistemično upravičena in b) katerih upravičenje ni odvisno od upravičenosti nobenega drugega empiričnega prepričanja.
>
> (2) Da bi neko prepričanje bilo epistemično upravičeno, mora obstajati razlog, zaradi česar je verjetno, da je resnično.
>
> (3) Da bi prepričanje bilo epistemično upravičeno za neko določeno osebo, je potrebno, da ta oseba sama kognitivno poseduje takšen razlog.
>
> (4) Edini način, da kognitivno imamo takšen razlog, je, da smo *upravičeno* prepričani o premisah, iz katerih sledi, da je to prepričanje verjetno resnično.
>
> (5) Premise takega upravičujočega argumenta za neko empirično prepričanje ne morejo biti popolnoma apriorne; vsaj ena taka premisa mora biti empirična.” (BonJour, 1985: 32)

Zato mora biti upravičenje predpostavljenega empiričnega prepričanja odvisno od upravičenosti vsaj še enega drugega empiričnega prepričanja, kar nasprotuje (1); sledi, da ne more obstajati temeljno empirično prepričanje. Da bi se ubranil, fundacionalist ne more zanikati premise (1), saj je ta samo bistvo fundacionalizma. Niti ne more zanikati premise (2), saj bi to, da ni razlogov, zakaj je neko prepričanje verjetno resnično, vneslo v teorijo nedopustno arbitrarnost in naključnost.

BonJour misli, da ni verjetnega, sprejemljivega načina za zavrnitev premise (5), saj se tisto empirično v načelu ne more upravičiti izključno z apriornimi razlogi. Ostaneta premisi (3) in (4). Z zavrnitvijo tretje premise opuščamo internalizem, z zavrnitvijo četrte pa opuščamo doksastičnost. Toda potem ni več tudi fundacionalizma. BonJourova kritika zadeva le temeljna empirična prepričanja, toda fundacionalizem lahko deluje tudi brez njih.

Descartesov racionalistični fundacionalizem

Temeljna prepričanja nemara lahko najdemo v samem razumu, ki bi bil v tem primeru tista instanca, ki podeljuje status nepopravljivosti in tako tudi samoupravičenja. To pomeni, da je fundacionalizem lahko zasnovan tudi racionalistično. Poglejmo, kako je to videti v primeru filozofije Reneja Descartesa, najbolj znanega in največjega fundacionalista v zgodovini filozofije. Tu se bomo omejili le na vprašanje upravičenega prepričanja in na vprašanje o tem, kako je možno védenje (če je sploh možno). Descartes daje odgovor na vprašanje, kaj je to upravičeno prepričanje, s pojmi nepopravljivosti, evidence in nepremagljivosti ali nezavrnljivosti prepričanja. Vsi ti pojmi so potrebni za končni sklep o tako imenovani objektivni nedvomnosti. To, da je neka propozicija *p* nepopravljiva, pomeni, da – če je *A* prepričan, da *p* – je *p* resničen. Ni mogoče, da je *A* prepričan, da *p*, in da bi bil *p* lažen. To, da je neka propozicija razvidna, pomeni, da – če je *p* resničen – potem je *A* prepričan, da *p*. Da je propozicija nepremagljiva ali nezavrnljiva [*irresistible*] pomeni, da – če *A* misli o *p* – potem je *A* prepričan, da *p*. Ne more biti, da mislimo *p* in da hkrati nismo prepričani, da je *p* resničen. Ali, če mislimo *p*, potem smo nujno prepričani, da je to resnično. Vse to vodi k glavnemu sklepu, za katerega je Descartesu tudi edino šlo, to pa je sklep o *objektivni nedvomnosti*: če *A* misli *p*, *A* ve *p*. Ali, če *A* misli o *p*, sledi, da je njegovo prepričanje upravičeno in resnično. Katera so ta prepričanja in ali sploh obstajajo? Descartesova osnovna namera je zavreči vsa tista prepričanja, ki so kakorkoli sumljiva in ki v načelu dopuščajo še tako majhen dvom. Šlo mu je za to, da bi prišel do popolne gotovosti, to popolno gotovost pa išče v obliki nedvomnosti. Vsega tega se je lotil, da bi prišel do resnice. Iskanje resnice ga vodi preko čiste gotovosti, gotovost pa spet zahteva popolno nedvomnost, nedvomnost pa se zvaja na nezavrnljivost. O nedvomnosti najbolje govori navedek iz "Drugih odgovorov":

> "V skladu s tem, če sploh obstaja kakšna gotovost, je edina alternativa, ki preostane, ta, da se gotovost pojavlja v jasnih zaznavah intelekta in nikjer drugje. Nekatere od teh zaznav so tako transparentno jasne in hkrati preproste, da nikoli ne moremo misliti o njih, ne da bi bili prepričani, da so resnične. Dejstvo, da obstajam vse dotlej, dokler mislim, ali da tisto, kar je storjeno, ne more biti nestorjeno, sta primera resnic, glede na katere očitno imamo tovrstno gotovost. Kajti o njih ne moremo dvomiti, če o njih ne mislimo, vendar o njih ne moremo misliti, ne da bi bili hkrati prepričani, da so resnični ... Torej o njih ne moremo dvomiti, ne da bi bili hkrati prepričani, da so resnični, to je, o njih ne moremo nikoli dvomiti." (Descartes, 1911: 42)

Očitno je, da so temeljna prepričanja tista, ki jih jasno dojema intelekt. Ta jasnost dojemanja prinaša gotovost, gotovost pa se istoveti z nezavrnljivostjo. Nezavrnljive propozicije so nedvomne, kar pomeni, da če kdo misli o nezavrnljivi propoziciji, potem mora biti o njej prepričan. Očitno je, da je razum [*intelectus*] tista vrhovna instanca, ki našim prepričanjem podeljuje status temeljnih samoupravičenih prepričanj, tako da so nepopravlsjiva, nepopravljiva pa so zato, ker so nezavrnljiva. Nedvomnost je tako temeljni pojem Descartesove epistemologije. Ker se resničnost pri Descartesu pojavlja v obliki popolne gotovosti, lahko rečemo, da so nedvomna prepričanja hkrati tudi upravičena in resnična, to je, da so védenje. Jasnost in razločnost sta razumljeni kot nezavrnljivost in nedvomnost. Toda, kaj storiti s temi pojmi? Kako jih razumeti? Prvo, kar se vsiljuje, je vprašanje, ali ima nezavrnljivost za posledico resničnost? Tu je takoj očitno, da mora biti odgovor nikalen, saj je nezavrnljivost psihološki pojem. Namreč, to, da si za nekatere propozicije ne moremo kaj, da ne bi bili o njih tudi prepričani, nima za posledico njihove resničnosti. To je lahko samo naša psihološka prisila, za psihološko prisilo pa ni nujno, da mora imeti za posledico niti resničnost niti upravičenost. Če si ne morem kaj, da ne bi bil prepričan, ali če takoj, ko o nečem mislim, moram biti prepričan, je to lahko to zadeva naključne zgradbe našega spoznavnega aparata in ni nujno, da ima kako povezavo z resnico. Znan je primer religioznega fanatika, ki si ne more kaj, da ne bi veroval v postavke svoje vere. Te so zanj nezavrnljive, toda iz tega ne sledi, da so njegova religiozna prepričanja upravičena, kaj šele resnična. Nemara je situacija celo tako slaba, da je zli duh vgradil v nas psihološki mehanizem prisile, da smo prepričani le o lažnih propozicijah. Tedaj jasnost in razločnost ne bi imela za naše spoznanje nobenega pomena. Enako je z nedvomnostjo. Jo gre razumeti psihološko ali logično? Psihološka nedvomnost pomeni našo psihološko nemožnost, da bi o nečem dvomili. Če jo razumemo kot logično nemožnost, da bi dvomili, potem to pomeni, da nimamo podlage ali razlogov za dvom, vendar gre tu za krožno sklepanje, saj je šele treba določiti, kaj pomeni ne imeti ali imeti razloge za dvom. Očitno je, da je merilo *clare et distincte* preveč subjektivno in da ne more jamčiti resničnosti naših prepričanj. Zato se vsiljuje naslednje vprašanje: “Ali je tisto, kar dojemamo jasno in razločno, hkrati resnično, in ali je tisto, kar je nezavrnljivo, dejansko resnično?”

Ali potrebuje to splošno merilo resnice neko nadaljnje upravičenje ali ne? Kajti, kaj če zli duh ni le neugodna možnost, temveč dejanskost? Kaj če nas zli duh vara celo v tistih primerih, ko nekaj dojemamo jasno in razločno? Descartes opaža, da subjektivna gotovost, nemožnost dvoma in nezavrnljivost niso zadostni, da bi jamčili resničnost naših prepričanj. Njegov internalizem ima svojo mejo in možnosti obstajanja vesoljnega varljivca, ki bi vsa naša internalistična merila razvrednotil. Descartes jasno vidi, da ni jamstva za resnico in védenje, če ni Boga, ki je resnicoljuben in do nas dobrohoten do te mere, da ne bo nikoli dopustil, da bi naša merila jasnosti in razločnosti kdajkoli zadobila negativne rezultate, to je, da bi imela za posledico lažna prepričanja. Zato je Descartes primoran ponuditi dokaze o obstajanju Boga kot resnicoljubnega in do ljudi dobrohotnega – kot tistega, ki nikoli ne vara. Tako v četrtem delu *Razprave o metodi* pravi: “... jaz ostanem pri tem, da jim ne bo uspelo odkriti nobenega razloga, ki bi mogel ta dvom odstraniti, razen če predpostavljajo eksistenco boga. Prvi razlog, ki govori za to, je

pravkar postavljeno pravilo, da ustreza resnici vse, kar pojmujemo zelo jasno in zelo razločno. To pravilo je namreč gotovo samo zaradi tega, ker bog je ali eksistira, ker je popolno bitje in ker nujno prihaja od njega vse, kar je v nas realnega ... ko bi ne vedeli, da prihaja vse, kar je v nas realno in resnično, v celoti od največjega in neskončnega bitja, bi naše ideje bile lahko še tako jasne in razločne, a naša gotovost bi bila brez vsake osnove." (Descartes, 1957: 66)

Ali v peti meditaciji: "In tako jasno vidim, da je gotovost in resničnost vsakršne vednosti odvisna samo od spoznanja resničnega Boga, tako da nisem o nobeni stvari mogel popolnoma vedeti ničesar, preden nisem poznal Boga." (Descartes, 1988: 100)

Tisto, kar takoj pade v oči, je, da je Descartes tu padel v krožno sklepanje. Jamstvo, da ima merilo ali pravilo jasnosti in razločnosti za posledico resnična prepričanja, je namreč v resnicoljubnem in dobrohotnem Bogu. To, da Bog obstaja, vemo na temelju naše ideje Boga, ki nam je jasna in razločna. Pravilnost merila resničnosti se dokazuje s pomočjo Boga, božja eksistenca pa se dokazuje s pomočjo taistega merila, preden je njegova pravilnost sploh dokazana. Ne morem vedeti, da je merilo pravilno, preden ne dokažem eksistence Boga, nje pa ne morem dokazati brez pravilnega merila. Descartesu se ni nikoli posrečilo izvleči iz tega kroga, tako da ostaja možnost védenja še naprej vprašljiva. Poleg tega pa dokazi za božje bivanje niso veljavni in je tako vprašljiv celoten projekt Descartesove epistemologije. Tisto, kar ostane, je osamljeni raziskovalec, ki v epistemološkem smislu dela vse, kar more, da bi maksimalno povečal razmerje resničnih prepričanj v odnosu do lažnih, to je, v idealnem primeru, da bi se v popolnosti izognil vsem lažnim prepričanjem. Zato se Descartes zateka k hiperboličnemu dvomu, argumentih iz sna in k zlemu duhu. Njegova filozofija je iskanje resnice, ki ima obliko iskanja popolne gotovosti, to je, nezmotljivosti. Nezmotljivost na psihološki ravni zadobi obliko nezavrnljivosti, da bi se naposled vse končalo z objektivno nedvomnostjo: če *A* misli o *p*, *A* ve *p*. Nekatere probleme v zvezi z nepopravljivostjo, nezavrnljivostjo in nedvomnostjo smo že videli. Videli smo, da so vsi trije pojmi neuspešni, ko gre za vzpostavitev temeljnih prepričanj kot samoupravičenih. Nepopravljivost se omeji na vsega dve prepričanji, in to (1) prepričanje, da jaz obstajam, za katerega si res ne morem misliti, da je lažno, in (2) prepričanje, da sem o nečem prepričan. Kajti že prepričanje, da sem prepričan, da je nekaj tako in tako, prinaša možnost zmote, ta prepričanja pa tvorijo cel korpus našega spoznanja. Nezavrnljivost se je pokazala za psihološki pojem prisile, ki ne more biti relevanten za vprašanja upravičenja in védenja. Nedvomnost ne zadostuje niti na psihološki niti na logični ravni. Descartesov projekt iskanja resnice in védenja v obliki popolne gotovosti ne more uspeti zaradi še nekaterih drugih razlogov. Prvič, "metoda dvoma" je zamišljena kot metoda, ki nima za posledico lažnih prepričanj. Ta metoda je tako korenita, da se prepričanja štejejo za lažna, če so podložna tudi najmanjši možnosti dvoma. Toda metoda, ki nikoli ne prinaša lažnih prepričanj, temveč zgolj resnična, je morda taka, da prinaša zgolj trivialno resnična prepričanja ali morda le nasploh katero prepričanje. Prepričanja, da nezmotljivo vemo, da se nam nekaj pojavlja tako in tako, so v najboljšem primeru trivialno resnična. Kajti če se mi pojavlja rdeče, potem je moje prepričanje, da se mi pojav-

lja rdeče, res nepopravljivo, vendar je trivialno resnično. Vendar je navzlic temu mogoča zmota v primeru, ko sem prepričan, da se mi nekaj pojavlja na določen način, sam pojav pa je izostal in se je prepričanje izoblikovalo na temelju induktivnih razlogov nekega preteklega niza pojavljanj. Poleg tega pa je metoda dvoma praktično neizvedljiva. Kajti, če vse, kar je podvrženo dvomu, razglasimo za lažno, bomo ostali brez merila razlikovanja med resnico in lažjo, saj je tudi to merilo eno od naših prepričanj. Tako ne bomo zmožni razlikovati med epistemološko zaželenimi in epistemološko nezaželenimi prepričanji. Merilo *jasno in razločno* pa potrebuje dodatno upravičenje od Boga, s čimer se zadeva še dodatno zaplete skoraj do nemožnosti. Tretjič, metoda dvoma v najboljšem primeru privede tistega, ki je prepričan, do stanja, v katerem on – subjektivno gledano – ne more dvomiti. Vendar pa ne izključuje možnosti, da *obstajajo razlogi* za dvom, ki jih tisti, ki je prepričan, "ne vidi". Eno je vprašanje, ali se meni *zdi*, da obstajajo razlogi za dvom, povsem drugo vprašanje pa je, ali obstajajo (objektivno govoreč) razlogi za dvom in tako tudi za vzdrževanje od prepričanja. Jamstvo, da je tisto, kar se meni zdi nedvomno, res nedvomno in tako resnično, pride lahko edino od Boga.

Četrtič, veliko in težko vprašanje je, ali je za védenje nujna popolna gotovost in popolno zavedanje vseh razlogov, na katerih utemeljujemo svoja prepričanja. Descartes postavlja za védenje naslednje tri pogoje:

(1) če kdo ve, potem ve, da ve;

(2) če kdo ve, to ve gotovo;

(3) če kdo ve, se zaveda razlogov za to vedenje.

Vsi ti trije razlogi so čisto internalistični, v razpravi o odnosu med internalizmom in eksternalizmom pa bi bilo mogoče pokazati, da niso niti nujni niti zadostni. Vendar pa je to že druga zgodba.

prevedel Božidar Kante

Foundationalism

Foundationalism seeks to ground our knowledge in the beliefs about our sensory states, sense data and the ways one is appeared to. The basic foundationalist motivation is finding out some kind of would-be incorrigible beliefs which are self-justified and grounded. Self-justified beliefs are then necessary for avoiding epistemic regress in justification process. Beliefs about the ways one is appeared to – however incorrigible they seem to be – nevertheless remain only beliefs about subject's states. Their incorrigibility is aquired at a heavy price – we must drop out every sign of their contents. It is not intelligible how such a kind of beliefs can form the

base of our knowledge. Our beliefs about the ways one is appeared to are really incorrigible but from this fact it does not follow in no way that we are in possession of incorrigible knowledge about how things really are.

I am also convinced that they are right those critics of foundationalism who claim that such a basic beliefs as are conceived in foundationalist theories do not exist at all. In normal living and epistemic conditions we do not have any beliefs about the ways one is appeared to. We have consciousness or experience about the ways one is appeared to but we do not have a cognitive state of belief.

Keywords: epistemology, foundationalism, internalism, Descartes.

Literatura

Chisholm, R. (1977). *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, Inc.

Pollock, J. (1986). *Contemporary Theories of Knowledge*. Totowa: Rowman and Littlefield.

Lehrer, K. (1978). *Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.

BonJour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Descartes, R. (1911). *The Philosophical Works of Descartes* (2. zv.). Cambridge: Cambridge University Press.

Descartes, R. (1957). *Razprava o metodi*. Ljubljana: Slovenska matica.

Descartes, R. (1988). *Meditacije*. Ljubljana: Slovenska matica.