ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 4, številka 3-4, februar 2001 · ISSN 1408-2969

VÉDENJE IN PREPRIČANJE

H. H. Price

Nekaj premišljevanj o prepričanju

prevedel Tomaž Jereb

Citiranje: H. H. Price, »Nekaj premišljevanj o prepričanju«, *Analiza: časopis za kritično misel* 4, št. 3-4 (2000): 114–129.

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

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

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

H. H. Price
prevedel Tomaž Jereb

NEKAJ PREMIŠLJEVANJ O PREPRIČANJU*

Predlagam, da začnemo z določanjem tega, kar bi lahko imenovali *prima facie* teorija prepričanja. Večinoma je izpeljana iz Cook Wilsona.[1] Toda ne v celoti, poleg tega pa on nekaj terminologije, ki jo bom privzel pri razlagi, nikakor ne bi odobraval. Nato bom obravnaval nekaj težav te teorije, na koncu pa bom predlagal nekaj sprememb za rešitev le-teh.

Teorija začne z razločevanjem prepričanja od védenja. V védenju je mišljenje neposredno soočeno z določenim dejstvom oziroma z določeno posamezno stvarjo. Védenje je po definiciji nezmotljivo, čeprav seveda ni treba, da je tudi izčrpno. Vendar ne moremo smiselno reči, da je védenje resnično, saj se alternativa *resnično ali neresnično* ne more nanašati nanj. Prav tako ne moremo reči, kljub mnenjem piscev o zgodovini filozofije, da je védenje bodisi aktivno bodisi pasivno. Vprašanje, ali je védenje aktivno ali pasivno (vprašanje, na katerega so racionalisti domnevno odgovorili na en, empiristi na drug, Kant pa na oba načina), je nesmiselno zato, ker ima védenje za vzročno relacijo.[2] Védenje je nekaj temeljnega, česar se ne da več dalje analizirati. Je preprosto situacija, v kateri je neka bitnost ali neko dejstvo neposredno prezentno zavesti. To dejstvo seveda lahko ima obliko "da iz *p* sledi *q*". Tedaj védenje imenujemo sklepalno. Vendar to védenje ni nič manj neposredno, čeprav je njegov predmet v tem primeru bolj kompleksen.

Prepričanje pa je, na drugi strani, vedno lahko zmotno. Ne glede na to, kako trdno sem prepričan v nekaj in ne glede na to, kako močno evidenco imam za to, ni treba, da je tako, kakor sem prepričan, da je. Poleg tega pa pri prepričanju obstaja tudi določena *posrednost*. Ko sem resnično prepričan, obstaja dejstvo, ki moje prepričanje naredi za resnično. Toda to dejstvo sâmo ni prezentno mojemu mišljenju. Kar mu je prezentno, je nekaj drugega, nekaj, kar se v tem primeru sklada oziroma ujema z dejstvom, v ostalih primerih pa ne. (Zdi se mi, da mnogi kritiki korespondenčne teorije resnice niso opazili, da se ta teorija nanaša na prepričanje, nikakor pa ne na védenje. Korespondenčna teorija védenja bi seveda

[1*] Prevedeno po H. H. Price, "Some Considerations About Belief", v A. Phillips Griffiths (ur.), *Knowledge and Belief*, Oxford University Press, New York 1967, str. 41-59. Članek je najprej izšel v *Proceedings of the Aristotelian Society*, 35. zvezek (1934/35), str. 229-252.

[2] Cook Wilson, *Statement and Inference*, II. del, 3. poglavje.

bila absurdna.)

Razlika med védenjem in neresničnim prepričanjem je očitna. Razliko med védenjem in resničnim prepričanjem pa včasih zanikajo ali pa jo postavljajo pod vprašaj. Morda jo bo pojasnil sledeči primer. Predpostavimo, da sem nad nečem začuden. Potem lahko z introspekcijo *vem*, da sem začuden. Nekdo, ki opazuje moje obnašanje in opazi, kako sem se namrščil in zavzdihnil, je lahko *prepričan*, da sem začuden. In njegovo prepričanje bo resnično. Očitno pa je, da se *njegov* odnos do moje začudenosti popolnoma razlikuje od mojega odnosa do nje. Ne mislim samo tega, da sem jaz subjekt oziroma lastnik začudenosti, on pa ne. Kar mislim, je to, da začudenost ni neposredno prezentna njegovi zavesti, moji pa *je*. Seveda je nekaj, kakorkoli temu že rečemo, prezentno tudi njegovi zavesti: vsekakor pa to ni začudenost sama, ampak nekaj drugega, kar se sklada ali ujema z njo – nekaj, kar bi lahko bilo prezentno njegovemu mišljenju, četudi začudenost v meni sploh ne bi obstajala.

Sledi, da je nemogoče hkrati vedeti in biti prepričan v isto stvar. Če vem, da *A* je *B*, ne morem v istem času biti prepričan, da *A* je *B*. Če pa sem v to prepričan, ne morem hkrati vedeti tega. Čeprav sem seveda enkrat lahko prepričan v nekaj, drugič pa to lahko vem.

Mislim, da so to posledico tu in tam zanikali. Nekateri filozofi mislijo, da se, kadarkoli podamo kakšno izjavo, pojavi posebna vrsta mentalnega dejanja, ki ga izjava izraža. (Ta izjava seveda ne bi *izjavljala*, da se to dejanje dogaja, temveč bi ga izražala, podobno kot stokanje izraža obup ali kot smehljaj izraža zadovoljstvo.) To mentalno dejanje včasih imenujejo *zatrjevanje*, drugi pa mu pravijo *presojanje*. Včasih – čeprav ne pogosto – se najde kdo, ki ve, katero od njiju je izjavljanje. Posledično je s tega stališča možno oboje: vedeti, da *A* je *B*, in hkrati zatrditi ali presoditi, da *A* je *B*. Tako so nekateri, ki stojijo na tem stališču, hoteli izraz "biti prepričan" uporabiti kot sinonim za "presoditi" ali "zatrditi". Iz tega pa sledi, da lahko v skladu s tem stališčem nekaj vemo in smo hkrati v to tudi prepričani.

Kar se mene tiče, precej dvomim (skupaj s Cook Wilsonom), ali to predpostavljeno dejanje zatrjevanja oziroma presojanja sploh obstaja. Vsekakor obstaja dejanje formuliranja nečesa v besedah ali drugih simbolih. In to dejanje izmišljanja izjave lahko razlikujemo od kasnejšega dejanja izrekanja ali zapisovanja te izjave. To je vsekakor – tudi če njegov storilec tega ne ve – neko praktično dejanje; če hočete: je umetniško dejanje. Gotovo pa to ni kognitivno dejanje, kakršna naj bi bilo zatrjevanje oziroma presojanje. Ko vem, da kakšno dejstvo obstaja, bi do njega sicer lahko tudi bil v različnih čustvenih odnosih, kot so osuplost, strah ali žalost. Nemara obstaja celo čustven odnos – odnos spoštovanja ali obzirnosti ali podrejanja –, ki ga imam vedno, kadar navajam kakšno dejstvo, za katerega vem, da obstaja. In nemara moja izjava – ravno tako kot *označuje* to dejstvo samo – vedno *izraža* to čustvo. Tega, da kakšno *kognitivno* dejanje ali odnos, ki ga izraža izjava, sega čez in nad meje védenja, pa ne vidim.

Dejstvo je prezentno moji zavesti. Jaz pa si lahko, da bi to dejstvo označil, izmislim stavek ali kakšen drug kompleksen simbol. Kaj več je v tem razen tega?

Vseeno predpostavimo, da obstaja kognitivno dejanje, ki se pojavi, kadarkoli podam izjavo in ga ta izjava izraža. Celo če je tako, se mi zdi zelo neponesrečeno to dejanje imenovati *prepričanje*. Kajti besedo "prepričanje" hočemo imeti za nekaj drugega, za miselno naravnanost, ki je – kar sem poskušal opisati zgoraj – drugačna od védenja in jo lahko primerjamo z njim: za nekaj, kar je zmotljivo in posredno, medtem ko je védenje nezmotljivo in neposredno. In mislim, da je to tisto, kar beseda prepričanje pomeni v običajni uporabi. Tako, na primer, rečemo: "Ne vem, ali je v Oxfordu, prepričan pa sem, da je." Nikoli pa ne rečemo: "Vem, da je v Oxfordu, *in* prepričan sem, da je tam." Vsakega, ki ugovarja tej rabi, moram prositi, naj poišče drugo besedo za to nevedno in zmotljivo kognitivno naravnanost. V vsakem primeru ta gotovo obstaja in nam je vsem zelo domača.

Sedaj lahko nadaljujemo s podajanjem *prima facie* analize prepričanja. Pokazati moramo, kako se razlikuje od védenja. Najprej v prepričanju razlikujemo dva elementa: (1) *zamišljanje* [*entertaining*] propozicije, (2) *soglašanje s* [*assenting to*] to propozicijo oziroma *privzemanje* [*adopting*] te propozicije. Preden nadaljujemo, moramo povedati nekaj več o vsakem od teh elementov.

Glede na (1) se seveda zavedam, da je fraza "zamišljati propozicijo" kamen spotike za mnoge filozofe. Vprašali me bodo, če z Bolzanom in Meinongom menim, da so propozicije realne bitnosti, neodvisne od mišljenja, ki eksistirajo oziroma subsistirajo v lastnem svetu, ločenem od sveta dejstev. Odgovoril bom, da uporabljam frazo "zamišljanje propozicije" – na popolnoma neobvezujoč način – za označevanje izkušnje, ki nam je vsem dobro poznana. Vsakdo ve, kaj pomeni razumeti izjavo, ne da bi pri tem bil oziroma ne bil prepričan v to, kar izjava trdi. Na primer, vsi lahko razumemo izjavi "Po Siamu divja neurje" ali "Septembra bodo splošne volitve". Lahko jih razumemo, ne da bi bodisi bili ali pa ne bili prepričani v to, kar pravijo. Razumevanje takšne izjave je nekaj drugega kot zgolj poslušanje ali branje besed, ki jo sestavljajo: je to, čemur pravim zamišljanje propozicije. Oziroma še enkrat: vsakdo ve, kako je misliti o *A*, "kot" da je *B*, ne da bi o tem, da *A je B*, bodisi bil bodisi ne bil prepričan, in ne da bi vedel, da *A* je *B* ali da ni. Ne vem, ali se gospod Smith v tem trenutku češe ali ne, in niti sem niti nisem prepričan, da to počne. (Le zakaj bi bil?) Toda lahko si in si o njem tudi mislim, "kot" da si v tem trenutku češe svoje lase. Ta situacija, v kateri mislimo o nečem "kot" takem in takem, je to, čemur pravim zamišljanje propozicije. O naravi tega dejanja in njegovega predmeta (kakorkoli ju že imenujemo), so predlagali mnoštvo teorij, med katerimi je ena Bolzano–Meinongova teorija, toda samo ena. Sam se ne nameravam poglabljati v nobeno od teh teorij: ne zato, ker mislim, da je ta tematika nepomembna – kot je pravilno povedal filozof iz Cambridga, je zamišljanje "najbolj mentalna zadeva, kar jih počnemo" –, ampak zato, ker so razlike med njimi nepomembne za probleme, o katerih želim razpravljati. Ne glede na to, katero od teh teorij sprejmemo, ti problemi še vedno ostanejo.

Da bi pojasnil, kaj je bilo mišljeno z besedo “zamišljati”, moram to dejanje vzeti tako rekoč v izolaciji in preučiti primer, kjer razumemo izjavo oziroma mislimo o *A* in *B*, ne da bi bodisi bili bodisi ne bili prepričani v to. Pravzaprav se zamišljanje praviloma ne pojavlja samo. Ponavadi vzamemo kakšno *dodatno* naravnanost, glede na katero si nekaj zamišljamo. Zato je zamišljanje ponavadi le element bolj kompleksne mentalne naravnanosti. Vsebovano je, na primer, v dvomljenju, spraševanju, predpostavljanju. Tvori pa tudi del določenih čustvenih naravnanosti, na primer, ko upam, da bo jutri lepo vreme, ali pa se bojim, da bo deževalo, ali ko sem presenečen nad zgodbo, ki sem jo prebral v časopisu. Tudi kadar sem prepričan in kadar nisem prepričan, to moje stanje vsebuje zamišljanje. Zamišljanje se lahko (kakor smo rekli) pojavi brez tega, ne moremo pa biti prepričani v nekaj oziroma ne biti prepričani v nekaj brez zamišljanja.

To nas pripelje do drugega elementa v naši *prima facie* teoriji prepričanja, do elementa soglašanja oziroma privzemanja. Da bi lahko pojasnili, kaj je to, se moramo vrniti nekolikanj nazaj in obravnavati proces, ki predhodi oblikovanju prepričanja. V skladu s to teorijo začenjamo s tem, da si zamišljamo *več* propozicij (najmanj dve), ki se medsebojno izključujejo. Predpostavimo, da se nam je izgubil maček. Zamišljamo si propozicije, da je maček v kredenci, da je v posodi za premog, da je za zofo. Premišljujemo in se sprašujemo o teh propozicijah, vendar nas nobena ne prepriča. Nenadoma pa iz smeri kredence zaslišimo hrup in zaradi tega *soglašamo s* propozicijo oziroma *privzemamo* propozicijo, da je maček v omari, hkrati pa *ne soglašamo z* drugima dvema alternativnima propozicijama oziroma ju *zavračamo*.

Težko je podati nadaljnjo razlago procesa soglašanja. Zdi se mi, da je sestavljen iz dveh elementov, iz dela, ki izvira iz hotenja in iz čustvenega dela. Po eni strani je podoben izbiri, preferenci ali odločitvi; in značilno je, da rečemo tako “Odločil sem se, *da A* je *B*” kot tudi “Odločil sem se, da bom naredil *X*”. Ko preidemo iz stanja premišljevanja v stanje soglašanja, se nam nekako zdi, da smo zmagali oziroma napravili odločilen korak. Najprej smo bili glede alternativ nevtralni, sedaj pa smo se odločili v prid ene in proti ostalim. Po drugi strani pa ima soglašanje tudi čustveno plat. Ko smo v nekaj prepričani, nam to vzbuja občutek *sigurnosti* ali *zaupanja*. Kot rečemo, se pri tem počutimo kot doma.

Prvi od obeh dejavnikov soglašanja ne pozna nobenih stopenj. Ali se odločimo v korist *p* in proti njegovima alternativama *q* in *r* ali pa ne. Svojo odločitev lahko kasneje seveda prekličemo, toda ko se je zgodila, se je morala zgoditi v celoti ali pa se sploh ni zgodila. Čustveni dejavnik pa ima lahko vse vrste stopenj. “Raje bi mislil, da *A* je *B*” izraža zelo majhno stopnjo zaupanja. “Predpostavljam” ali “Pričakujem” sta pogovorno pogosto, vendar nenatančno, uporabljena za izražanje nekoliko večje stopnje zaupanja. “Jaz mislim” vendarle izraža še več zaupanja. In “Siguren sem” ali “Popolnoma sem siguren” ali “Gotov sem” izražajo zelo visoko stopnjo zaupanja. Mogoče bi spodnji polovici lestvice lahko

rekli *mnenje*, zgornji polovici *prepričanost* [*conviction*], najvišjo stopnjo pa bi lahko imenovali *absolutna prepričanost.*[3]

V primeru, ki smo ga obravnavali zgoraj, je naše soglašanje bilo soglašanje *na osnovi evidence;* imeli smo *razlog* za svoje prepričanje. S propozicijo, da je maček v kredenci, smo soglašali zato, ker smo slišali hrup, ki je prihajal iz tiste smeri, iz smeri posode za premog ali iz smeri, kjer je zofa, pa nismo slišali nobenega hrupa. Kaj pa je mišljeno z "imeti evidenco za propozicijo *p*" oziroma "imeti razlog za" prepričanje v to, kar pravi? V skladu s predstavljeno teorijo to pomeni (a) *vedeti* za kakšno dejstvo in (b) *vedeti*, da to dejstvo naredi propozicijo *p* za bolj verjetno kot njene alternative. Tako v skladu s to teorijo prepričanje vedno vsebuje védenje. To pa je ena najbolj presenetljivih poant te teorije. K njej se bomo vrnili kasneje.

V zvezi s tem ostro razlikujemo med *razlogi* za prepričanje in njegovim *vzrokom* oziroma psihološkim izvorom. In nobeno raziskovanje psiholoških izvorov prepričanja – na primer čustev, navad ali običajev, ki povzročajo, da določena propozicija *p* prepriča ljudi – naj si ne bi zastavljalo naloge, da pokaže bodisi, da je *p* resničen, bodisi, da ni. Če želimo ugotoviti, ali je *p* resničen oziroma neresničen, moramo preprosto pretehtati razloge za in proti. Težava, ki nastopi tukaj, je v tem, da imeti razlog že samo po sebi pomeni vrsto vzroka. Védenje je – nič manj kot želja – psihični dogodek. In prav tako kot drugi psihični dogodki ima lahko tudi védenje posledice. To bo postalo bolj jasno, če povemo, da lahko soglašanje določimo na dva različna načina: (a) kognitivno – tako da vemo za evidenco v korist propozicije, s katero soglašamo, (b) čustveno in hotenjsko. Ta dva vzročna dejavnika se spreminjata neodvisno drug od drugega. Včasih prevlada eden, včasih drugi. V vseh prepričanjih morata biti do določene mere prisotna oba. Soglašanje ne bi moglo biti določeno izključno s poznavanjem evidence. *Zainteresirani* moramo biti vsaj za obe propoziciji, med katerima naj bi odločila evidenca, drugače ju sploh ne bi obravnavali. Če pa je to edini učinek čustvenih in hotenjskih dejavnikov, potem je naše prepričanje tako racionalno, kot je prepričanje sploh lahko racionalno.

Ali lahko na drugi strani obstajalo popolnoma neracionalno prepričanje, kjer je soglašanje v celoti določeno z našimi čustvi in hotenji in bi bilo popolnoma neodvisno od poznavanja evidence? Mislim, da takšno prepričanje ne bi moglo obstajati. Tu moramo razlikovati dva možna primera. Da poenostavim, predpostavimo, da obstajata samo dve alternativi, *p* in *q*, ter da imamo veliko evidence za *p* in zelo malo evidence za *q*. Ali lahko kljub temu zaradi naših upov, strahov ali želja soglašamo s *q*? Zdi se mi, da tega tako neposredno ne moremo storiti, lahko pa to naredimo posredno. Zaradi želja ipd. lahko našo pozornost odvrnemo od evidence za *p* in se omejimo na evidenco za *q*. V drugem primeru nimamo nikakršne evidence za nobeno stran; kakor tedaj, ko pridemo na križišče in nimamo nobene evidence za to, katera od obeh cest je prava. Tu se zdi, da

[3] Ne pravim, da so filozofi 17. in 18. stoletja sami prišli v ta absurd, ampak samo, da so jim to podtaknili pisci o zgodovini filozofije.

soglašanje in zato tudi prepričanje ni mogoče. Edino, kar lahko storimo, je, da se *odločimo za ravnanje, kot da* bi bila cesta *A* prava. Vendar zaradi tega še nismo prepričani, saj smo nezaupljivi do tega, da je ta cesta prava. Res je, da so nekateri filozofi poskušali istovetiti soglašanje s *p* z odločitvijo za ravnanje, kot da bi bil *p* resničen. Toda iz tega primera je jasno, da se lahko odločimo, da bomo ravnali tako, ne da bi sploh bili prepričani v to, kar trdi *p*. Ne samo to, včasih se lahko odločimo, da bomo ravnali, kot da je *p* resničen, tudi kadar nismo prepričani v to, kar trdi, ali celo zato, ker nismo prepričani v to: recimo, kadar – z namenom, da bi nekoga prepričali, da je neresnična – ravnamo, kot da je posamezna znanstvena ali arheološka teorija resnična.

Do sedaj smo razločili naslednje štiri dejavnike v situaciji, imenovani "prepričanje, da *p*":

(1) Zamišljanje, da *p*, skupaj z zamišljanjem ene ali več alternativnih propozicij *q* in *r*.

(2) Védenje, da obstaja dejstvo (ali niz dejstev) *F*, ki je relevantno za *p*, *q* in *r*.

(3) Védenje, da *F*, naredi *p* za bolj verjetno kot *q* ali *r*, *tj*., za *p* imamo več evidence kot za *q* ali *r*.

(4) Soglašanje s *p*; to po vrsti vključuje

(a) preferiranje *p* pred *q* in *r*;

(b) občutek določene stopnje zaupanja glede *p*.

Sledi zanimiva posledica. Očitno je, da je vsako prepričanje lahko zmotno (to je vsekakor del definicije prepričanja). Ne glede na to, koliko evidence imamo zanjo in ne glede na to, kako ji zaupamo, je propozicija še vedno lahko neresnična. Tako je v našem zgornjem primeru hrup v kredenci lahko povzročila podgana ali deček in je mačka navsezadnje lahko pod zofo. Pa se mora tisti, ki je prepričan, sam zavedati te možnosti? V skladu z zgornjo analizo se zdi jasno, da se mora, saj ve, da ima *p* tudi alternative. Ve tudi, da je njegov evidenca nepopolna, *tj*., da *obstajajo* tudi druga relevantna dejstva, katerih *specifične narave* ne pozna. In ve, da *F* naredi *p* za samo *bolj verjetno* kot *q* in *r*, vendar niti ne *potrdi p* niti ne ovrže *q* in *r*.

Kljub temu pa gotovo obstaja stanje mišljenja, za katerega smo v skušnjavi, da bi mu rekli prepričanje, kadar se *ne* zavedamo možnosti, da se lahko motimo. To je stanje, ki ga pričujoča teorija imenuje *imeti za dognano* [*taking for granted*] ali *sprejetje* [*acceptance*] oziroma s Cook Wilsonom *biti pod vtisom, da.* (Prepričan sem, da ga profesor Prichard imenuje "mišljenje brez spraševanja".) Zavračanje tega, da bi ga imenovali prepričanje, se lahko zdi nekako umetno. Vendar se to stanje na zelo pomemben način razlikuje od tega, kar smo doslej imenovali prepričanje.

Tradicionalni primer za imeti za dognano je sledeči. Na ulici pred nami

zagledamo moškega, ki ima rdeče lase in temno moder površnik. Brez kakršnegakoli pretehtanja evidence oziroma brez kakršnegakoli premisleka o alternativah takoj sklepamo, da je to naš prijatelj Smith. Stopimo k njemu in ga lopnemo po hrbtu. Potem pa ugotovimo, da to sploh ni Smith, ampak nekdo, ki ga sploh ne poznam.

Očitno je ta situacija popolnoma drugačna od našega prejšnjega primera. Nobenega dvoma ni, da se bomo opravičili in rekli: "Žal mi je, *mislil* sem, da ste Smith." Toda "misliti" tukaj ne pomeni "soglašati na podlagi evidence z nizko stopnjo zaupanja". Res smo lahko v skušnjavi, da bi rekli, kot je o podobnem primeru rekel gospod Russell, da je naša izjava, s katero smo se opravičili, preprosto neresnična; da sploh nismo *mislili*, ampak smo se zgolj tako obnašali. In včasih, toda ne vedno, je res tako. Zdi se, da je nujno ločevati med čisto behavorističnim *navideznim sprejetjem* (če ga lahko tako imenujemo) in pravim sprejetjem, kjer razmišljamo vsaj v nekem smislu te dvoumne besede. V pravem sprejetju si zamišljamo propozicijo "ta mož je Smith", zamišljanje pa gotovo je mišljenje. S to propozicijo pa ne soglašamo, kajti soglašanje vključuje, kot smo videli, preferenco, ta pa zahteva zamišljanje vsaj dveh alternativ. Tukaj pa ni nič drugega. V našem mišljenju se sploh ne pojavi nobena alternativa. Kar se zgodi, je, da ni tako, da s to propozicijo *ne bi soglašali*. Prav tako glede na to propozicijo ne čutimo nobene stopnje sigurnosti, ampak se *sploh ne počutimo nesigurno.* Zamišljamo si jo brez vsakega dvoma ali vprašanja. To se razlikuje od stanja "umikanja sodbe" o propoziciji, saj tam potlačimo naše dvome in vprašanja z nekim premišljenim in pogosto napornim trudom. Tukaj pa se v nas ne pojavi noben dvom ali vprašanje, tako da nam ga sploh ni treba potlačiti. Propoziciji se preprosto predamo na otročji in nenaporen način. Potemtakem se sploh ne zavedamo dejstva, da ta propozicija lahko navsezadnje sploh ni resnična. In če se izkaže za neresnično, začutimo posebno neprijeten in boleč šok, precej drugačen od blagega presenečenja in razočaranja, ki ga povzroči razkrinkanje običajnega neresničnega prepričanja. Ta šok je še najbolj podoben tistemu, ki ga doživimo, če se nenadoma zbudimo iz sanj.

Potem, ko smo povedali, kaj je sprejetje, se moramo sedaj še vprašati, kako do njega pride. Soglašanje je, kakor smo videli, določeno z dvema medsebojno neodvisnima dejavnikoma, s poznavanjem evidence na eni strani ter hotenjskimi in čustvenimi dejavniki na drugi strani. Očitno imajo hotenjski in čustveni dejavniki svojo vlogo tudi pri določanju sprejetja. Če hočemo videti Smitha, je bolj verjetno, da bomo tujca imeli zanj.[4] (Podobno je tudi, če se ga bojimo srečati.) Vsekakor pa nas lahko mika reči, da je sprejetje v celoti določeno s hotenjem in čustvi; toda to ne more biti pravilno. Stene ali slona nikoli ne zamenjamo za Smitha, celo strašila ne, in sicer ne glede na to, koliko si ga želimo

[4] Opazili boste, da se tu moja raba razlikuje od Cook Wilsonove. Sam uporabljam prepričanje kot generični termin, čigar vrsti sta mnenje in prepričanost. On ima prepričanje za vmesno vrsto, ki je bolj zaupanja vredna kot mnenje in manj kot prepričanost. Drugi bi mogoče raje *vsakemu* strinjanju na podlagi evidence rekli "mnenje" in bi uporabili besedo "prepričanje" kot vključujoč termin, ki pokriva tako soglašanje na podlagi evidence kot tudi precej drugačno stanje sprejetja oziroma tega, da imamo nekaj za dognano, ki ju bomo kmalu obravnavali.

(ali se ga bojimo) videti. Videti, slišati ali otipati moramo nekaj, kar mu je dovolj podobno. Potemtakem naše sprejetje deloma povzroča kognitivni proces, namreč to, čemur pravimo "asociacija idej". Samo da to ni asociacija med "idejami" (če ta beseda sploh kaj pomeni); je asociacija med dvema množicama lastnosti – imeti rdeče lase in moder površnik na eni strani ter ostalimi Smithovimi značilnostmi na drugi strani. Ta asociacija igra pri sprejetju isto vlogo kot zavedanje ugodne evidence v primeru pravega prepričanja. (V čistem behavioristočnem navideznem sprejetju je asociacija zamenjana s pogojnim refleksom, ki povezuje določeno vrsto dražljaja čutnih organov z določeno vrsto telesnega gibanja.)

Tukaj pa se pojavi nenavaden zaplet. Celo pri sprejetju se lahko zdi, da obstaja *evidenca* za sprejeto propozicijo. Asociacija se je pojavila zato, ker ima Smith zares rdeče lase in ker ponavadi res nosi moder površnik. Če pa je tako, je dejstvo, da je ta možak rdečelas in da nosi moder površnik, evidenca za to, da je Smith (da je tak, je seveda združljivo s tem, da je dejansko nekdo drug: evidenca ni dokaz). Če pa za propozicijo, ki jo sprejemamo, imamo evidenco, ali v resnici sploh obstaja kakšna razlika med sprejetjem in prepričanjem? Da bi to razložili, moramo razlikovati med zavedanjem nečesa, kar dejansko je evidenca, in *uporabo* tega za evidenco: na primer med zaznavanjem nečesa, kar *dejansko* naredi *p* za verjetno, in *spoznanjem*, da to naredi *p* za verjetno. Ravno to spoznanje oziroma uporaba pa je tisto, česar pri sprejetju ni, kar pa je pri pravem prepričanju prisotno. Da tega ni, se lahko prepričamo z introspekcijo. Da bi pokazali, da mora biti tako, pa lahko predložimo tudi argument. Kajti če spoznamo, da *F* naredi *p* za verjetno, moramo tudi spoznati, da je *p* navsezadnje lahko neresnično, določena alternativna propozicija pa resnična. Tega spoznanja pri sprejetju ni, pri prepričanju pa je prisotno.

Vsekakor pa je njegova odsotnost značilnost sprejetja, kakor smo videli najprej. Zdaj lahko, v skladu z običajno rabo, rečemo, da "imamo" evidenco za *p* takrat, ko *spoznamo*, da takšno in takšno dejstvo naredi *p* za verjetno. Zato ni res, da imamo pri sprejetju (ali pri tem, da imamo nekaj za dognano) evidenco za to, kar sprejemamo; čeprav bi jo lahko imeli, če bi se prebudili iz našega nesprašujočega stanja mišljenja in kritično obravnavali to, česar se zavedamo.

Sedaj smo dovršili navedbo *prima facie* teorije prepričanja in sprejetja. Pravo prepričanje, pravi teorija, je z razlogi podprto soglašanje z zamišljeno propozicijo; sprejetje pa je odsotnost nesoglašanja brez razloga. Tu sta dve praktični analogiji. Obstaja odločitev, da bomo ravnali, kot da bi bila *p* resnična, in zgolj ravnanje – iz navade ali mogoče nagonsko –, kot da bi bila *p* resnična.

Zdi se mi, da je ta teorija sprejemljiva in najbrž je v različnih oblikah zelo razširjena. Vendar so v njej določene težave, ki nas lahko prisilijo, da jo v določenih podrobnostih spremenimo. Nadaljeval bom z obravnavo dveh. Prva težava zadeva naravo *evidence* za to, v kar smo prepričani. Druga pa zadeva ostro razlikovanje, ki ga teorija postavlja med *prepričanjem* in *sprejetjem* oziroma tem,

da imamo nekaj za dognano.

Teorija pravi, da je pravo prepričanje[5] soglašanje na podlagi evidence. In z "imeti evidenco za *p*" menimo, kot smo videli, *vedeti* nekaj, kar naredi *p* za verjetno. Zato mora prepričanje vedno vsebovati védenje. Če pa obravnavamo posamezne primere, se pojavijo težave. Prepričan sem, da je bil cesar Galba umorjen v Rimu leta 69 našega štetja. Kakšno evidenco imam za to? Ali ta sestoji iz dejstev, za katera vem? Vsekakor izgleda, kot da sestoji samo iz drugih propozicij, v katere sem *prepričan*: kot da je ta knjiga tukaj neka kopija rokopisa, za katerega sem po vrsti prepričan, da je kopija rokopisa, ki ga je narekoval ali napisal Tacit; za katerega sem spet prepričan, da je bil resnicoljuben in zelo pameten človek, sposoben izprašati očividce dogodkov, ki jih opisuje. Kje so v tem primeru moja znana dejstva? Zdi se, da težko najdemo sploh kakšno dejstvo; razen če so to določena dejstva o čutnih podatkih, na primer tista, ki jih zaznavam, ko gledam v to knjigo, ali tista, za katera se spominjam, da sem jih zaznaval, ko sem gledal v druge knjige ali ko sem poslušal predavanja profesorja *X*. Seveda rečemo: "Vemo, da je bil Tacit dober zgodovinar." Ali: "Vemo, da je živel v času smrti cesarja Galbe." Če pa je "védenje" uporabljeno strogo – v tistem smislu, v katerem je nezdružljivo s prepričanjem –, potem teh stvari v resnici ne *vemo*.

Glavna težava je seveda v tem, da v strogem smislu besede "vedeti" zares vemo zelo malo. Vemo določena dejstva o čutnih podatkih in podobah ter dejstva o naših lastnih mentalnih procesih. Poznamo določene matematične in logične zakone. Pa v strogem smislu vemo še kaj več? Podobna težava zadeva tudi dejstva. To, kar v vsakdanjem govoru navadno imenujemo "dejstva", je večinoma neka množica propozicij, v katere smo prepričani, namreč tiste propozicije, ki so tako rekoč razumno gotove [*reasonably certain*]. Tako pravimo, da je dejstvo, da je Oxford zahodno od Cambridga, da je zemlja približno okrogle oblike ali da je bila kraljica Viktorija živa 1. januarja 1900. Toda čeprav so te propozicije razumno gotove, niso *popolnoma* gotove. "Razumno gotovo" pomeni samo "dovolj blizu gotovosti", to je, tako blizu gotovosti, da razumen človek ne bo potreboval nadaljnje evidence: tako kot "razumno čisto" pomeni "tako blizu čistoče, da razumen človek ne bo potreboval še več mila". Še vedno je *mogoče*, da je lahko kakšna od teh razumno gotovih propozicij neresnična ali da so neresnične vse. Če je tako, potem lahko, na primer, navsezadnje sploh ni dejstvo, da je Oxford zahodno od Cambridga. In če – kot bi rekli v običajnem govoru – rečemo, da vemo, da je Oxford zahodno od Cambridga, potem uporabljamo besedo "vedeti" v širšem smislu, v nekem smislu, v katerem védenja *ne* primerjamo s prepričanjem. Res je, da celo v običajnem govoru razlikujemo "védenje" od "prepričanja". Rečemo, na primer: "*Prepričan sem*, da je Smith še vedno doma; *vem*, da je bil včeraj doma, ker je Robinson z njim pil čaj." Toda boleče jasno je, da je ta razlika le razlika v stopnji. Če ni "razumnega dvoma" o propoziciji, navaden človek reče, da ve; če –

[5] Presenetljivo pa je, da si ne smemo *preveč* želeti (ali se bati), da bi videli Smitha. V takšnem primeru bi bili bolj pazljivi. Zaradi naše zaskrbljenosti bi upoštevali alternative in pretehtali evidenco, tako da bi namesto golega skoka na sklep imeli pravo prepričanje.

skupaj z nekim ravnotežjem ugodne evidence – nekaj razumnega dvoma je, pravi, da je prepričan.

Kaj naj filozof stori v tej situaciji? Naj uporablja besedo "vedeti" v strogem in omejenem smislu, kakor jo (na primer) uporablja Cook Wilson, tako da ta beseda pomeni, da imamo kakšno bitnost oziroma dejstvo, ki je neposredno prezentno naši zavesti? Ali pa naj sledi bolj ohlapni rabi običajnega govora, tako da ta beseda pomeni prepričanje v neko propozicijo, ki je razumno gotova? Druga alternativa se lahko zdi bolj privlačna. Manj ko se razlikujemo od običajne rabe, manj bomo prevarali sebe in naše bralce. Toda težava, ki pri tem nastopi, je, da celo navaden človek ne bi nikoli rekel: "Vedel sem, da je bil včeraj doma, toda sedaj se je izkazalo, da ga ni bilo." Ali: "V srednjem veku so ljudje vedeli, da je zemlja ploščata, vendar v resnici ni." Namesto tega bi uporabil frazo kot "biti siguren" ali "biti prepričan". Zato se zdi, da je običajna raba na tej točki preprosto zmedena. Po eni strani pod naslovom védenje vključuje trdno prepričanje v neko razumno gotovo propozicijo. Na drugi strani pa noče priznati, da je védenje lahko zmotno. Pa vendar, če je propozicija samo razumno gotova, obstaja možnost, da se v tem, da smo prepričani vanjo, lahko motimo.

Morda bi bilo za filozofijo najbolj koristno, če bi besedo "vedeti" v celoti zavrgli. Za strogi ali cook-wilsonovski smisel bi jo lahko nadomestili z "dojemati"[6] (kot Cook Wilson sam pogosto počne). Toda, s čim bomo nadomestili drugi smisel, v katerem rečemo, da vemo, da je zemlja približno okrogla ali da je Oxford zahodno od Cambridga? Najboljša fraza, ki se jo lahko domislim, je *razumno zagotovilo* [*reasonable assurance*]. V vsakem primeru je to fraza, ki jo nameravam uporabljati v nadaljevanju tega članka.

Sedaj se lahko vrnemo h glavni temi. Teorija, ki jo raziskujemo, pravi, da imamo, kadar smo prepričani v neki *p*, vedno evidenco za to, v kar smo prepričani. (Spomniti se moramo, da teorija ostro loči med pravim prepričanjem in golim sprejetjem oziroma tem, da imamo nekaj za dognano.) In z *imeti evidenco* meni, da poznamo neko dejstvo ali dejstva, ki delajo *p* za bolj verjetno kot ne. Videli smo razlog za dvom v to, ali prepričanje vedno vsebuje takšno védenje, če je beseda "vedeti" uporabljena v strogem pomenu kot "neposredno dojemati". Toda sedaj lahko predlagamo, da smo vsaj mi *razumno gotovi* o določeni propoziciji, ki dela *p* za bolj verjetno kot ne. Zato je moja evidenca za prepričanje, da je bil Galba leta 69 umorjen, ta, da sem razumno gotov, da Tacit pravi tako in da je Tacit verodostojen zgodovinar.

V večini primerov je razumno zagotovilo, ki nam da našo evidenco, tiste vrste, ki sem ga drugje imenoval zaznavno zagotovilo [*perceptual assurance*][7]. Zato verjamem, da ta pot pelje v Little Puddlecombe. Kaj je moja evidenca? To, da sem *videl* kažipot, na katerem tako piše. To je zaznavno zagotovilo. Toda, kakšno evidenco imam za to, da sem prepričan v to, kar pravi kažipot? Torej, ob mnogih

[6] Kot sem omenil zgoraj, bi nekateri temu rekli "mnenje".
[7] Nekateri bi rekli "*neposredno* dojemati". Toda "neposredno" je strogo rečeno pleonastično.

prejšnjih priložnostih sem *videl* kažipote, na katerih je pisalo "tja-in-tja", in kasneje, ko sem šel v tisti smeri, sem videl to-in-to, na katero se je kažipot nanašal. To pa je spet zaznavno zagotovilo.

Enako je z našim prepričanjem v vsako zgodovinsko propozicijo. Če je zgodovina več kot koherentna domišljija (kar po mnenju nekaterih filozofov ni), mora biti evidenca za to pridobljena iz našega zaznavnega zagotovila, da se raznolika človeška bitja, ki jih dejansko vidimo, se jih dotikamo ali jih slišimo govoriti, obnašajo na določen način. In zlasti, da del njihovega obnašanja sestoji iz beleženja drugih sestavin s pomočjo dokumentov in pomnikov. Včasih, čeprav precej redko, lahko neposredno primerjamo dokument s stvarmi, ki so v njem zabeležene in se jih spominjamo iz našega zaznavanja v preteklosti. In v mnogo drugih primerih je tisto, kar piše v dokumentu, najbrž narejeno iz tega, kar zaznavamo naknadno. Na primer, *v Timesu* piše, da je včeraj v Derbyshiru snežilo. Danes sem se peljal skozi Derbyshire in opazil nekaj snega na vrhovih okoliških hribov. Torej imamo razumno zagotovilo, predvsem zaznavno, da so mnogi dokumenti verodostojni. To pa nam daje nekakšno evidenco za prepričanje, da so verodostojni tudi ostali dokumenti. Če ta zaznavna evidenca odpade, ne vidim niti najmanjšega razloga za prepričanje v katerokoli zgodovinsko izjavo.

Seveda je daleč največji del našega zaznavnega zagotovila v preteklosti. Če naj bi bilo na voljo za to, da nam priskrbi evidenco, si ga moramo zapomniti. Pa je spomin neposredno dojemanje ali pa naj rečemo, da je tudi spomin razumno zagotovilo? Ali pa je spomin samo prepričanje na podlagi evidence, in če je tako, od kod pride evidenca? Za popolno razpravo o tem vprašanju nimam niti časa niti prostora. Namesto tega bom z obžalovanjem ponudil samo nekaj dogmatičnih izjav. Mislim, da moramo dopustiti, da obstaja nekaj takega kot spominsko dojemanje, da torej obstajajo določena dejstva o preteklosti, za katera vemo v strogem pomenu besede "vedeti". In sestavina vseh teh dejstev je spominjanje sámo. Kar dojemam, ni to, da je zjutraj deževalo, ampak da sem zjutraj *videl*, da dežuje; ne, da je bila konferenca v Stresi ta mesec, ampak da sem ta mesec *bral*, da je bila konferenca. Tega, v kar sem bil nek trenutek samo prepričan, ne morem sedaj spominsko vedeti. Lahko pa včasih vem, da sem bil prepričan v nekaj.

Seveda ni res, da je ves spomin dojemanje ali védenje v strogem smislu. Daleč od tega. Fraza "spominjam se" je nejasna in pokriva različne vrste mentalnih dejanj: kar imajo skupnega, je samo to, da se vsa nanašajo na preteklost. Veliko tega, čemur rečemo spomin, je samo prepričanje ali pa samo to, da imamo nekaj za dognano. Nekaj od tega je samo dojemanje znanih čutnih podob skupaj z dispozicijo, da se obnašamo na določen način. Nekaj od tega pa je še celo manj od navedenega. Pogosto s tem, ko rečemo, da se spominjamo – na primer, ko rečem, da se spomnim poti do mojih prostorov –, mislimo samo to, da sem se glede na *zaznavanje* določenih snovnih predmetov ali situacij sposoben obnašati na določen način; na primer, ko vidim vhodna vrata Trinity Collega, lahko – ne da bi sploh razmišljal o kakršnihkoli podobah – grem naravnost do svojih

prostorov.

Vseeno mora biti nekaj spomina tudi dojemanje, drugače takšne besede kot "včeraj" ne bi imele za nas sploh nobenega pomena, in tako ne bi mogli o preteklosti imeti niti neresničnega prepričanja. Težko si je namreč predstavljati, da je značilni *zgodilo se je včeraj* apriorni pojem, ali pa, da smo ga neposredno odkrili z našo intelektualno intuicijo. Očitno smo se ga pričeli zavedati z abstrakcijo, s pregledovanjem primerov. Imeti moramo torej neposredno dojemanje vsaj kakšnih dogodkov, ki so "včerajšnji". Vsekakor moram seveda priznati, da je spominsko dojemanje fragmentarno, in še več, da je nedoločeno oziroma shematično. V tem trenutku ne dojemamo vseh dogodkov, ki smo jih kadarkoli doživeli, ampak samo nekaj tu in tam. In ko jih dojemamo, dojemamo samo nekatere od njihovih *določujočih* značilnosti, ne pa popolnoma *določene* značilnosti, ki bi jih morali v resnici imeti. Zato težimo k temu, da bi nadomestili pomanjkljivosti našega spominskega dojemanja s prepričanji različne stopnje primernosti, in to celo z manj uglednimi umskimi procesi, kot sta imeti nekaj za dognano ali premlevanje znanih čutnih podob.

Če je vse to res, potem dejstvo, da je večina naših zaznavnih zagotovil v preteklosti, ni ovira za predlog, da so *ona* tista, ki nam priskrbijo evidenco za veliko večino naših prepričanj. Pojavila so se v preteklosti, nekaj pa jih lahko dojemamo sedaj. Na primer, sedaj lahko dojemam to, da sem videl veliko kažipotov in s tem, da sem naknadno videl kraje, ki so jih omenjali, preveril informacije, ki so bile napisane na njih. Na enak način se lahko sklicujemo na katerokoli drugo vrsto razumnega zagotovila, ki lahko obstaja in ga lahko uporabimo za to, da nam priskrbi evidenco za naša prepričanja, kadar ni na voljo nobenih dejstev, za katera vemo (v strogem pomenu besede "vedeti"), ali pa jih ni dovolj.

Toda sedaj smo soočeni z očitnim problemom: kako naj razložimo razumno zagotovilo? Ali je to, kar daje evidenco na katerikoli stopnji pri večini propozicij, v katere smo prepričani, ali pa je tudi samo pravzaprav osnovano na evidenci? Včasih je jasno, da je. Jaz sem razumno gotov, da je to svinčnik. In to je spet zato, ker sem razumno gotov, da je to majhen podolgovat predmet šestkotnega preseka itd. Toda, ali imam evidenco tudi za to? Če jo imam, ne more biti pridobljena z drugim razumnim zagotovilom, evidenca zanj pa spet z novim: sicer imamo regres v neskončnost. Če pa nimam nobene evidence za to, da je predmet take oblike itd., kako je potem moje zagotovilo razumno? Ni namreč védenje v strogem pomenu: nobenih dejstev o materialnih objektov ne dojemam neposredno, ampak največ samo čutne podatke. In zaradi tega bi lahko mislili, da mora moja biti moje zagotovilo na nek način upravičeno z evidenco v korist tega, v kar sem gotov. Evidenca pa bi morala biti določeno dejstvo o čutnih podatkih, dejstvo, ki ga neposredno dojemam oziroma zanj vem v strogem pomenu besede. Tako smo tu, vsaj zdi se, prišli do nekakšnega mentalnega procesa, ki ga naša teorija opisuje kot prepričanje, to je soglašanje s propozicijo, ko neposredno dojamemo kakšna dejstva, ki naredijo propozicijo za bolj verjetno kot ne. Veliko

naših vsakodnevnih prepričanj *ni* tisto, kar bi, glede na teorijo, morala biti – recimo prepričanje, da ta cesta vodi v Little Puddlecombe. Kajti tu, čeprav imamo evidenco, ta ne sestoji iz znanih dejstev, ampak samo iz propozicij, za katere imamo razumno zagotovilo. Toda zdi se, da se zaznavno zagotovilo samo in mogoče tudi druge vrste razumnega zagotovila zelo dobro skladajo s teorijo. Pa poglejmo, če je temu res tako.

Po premisleku se zdi jasno, da obstajajo težave pri dopuščanju tega, da zaznavno zagotovilo je prepričanje (v pomenu, ki smo ga dali tej besedi v naši *prima facie* teoriji), oziroma da dojemanje čutnih podatkov priskrbi evidenco zanj. Nedvomno bi lahko filozof kot evidenco za obstoj takšnega in takšnega materialnega predmeta uporabil raznovrstna dojeta dejstva o čutnih podatkih. V vsakem primeru je veliko filozofov počelo prav to. In če je tako, so *oni* prepričani na osnovi evidence, da takšen in takšen materialni predmet obstaja. Vendar se zdi očitno, da je njihovo stanje mišljenja precej drugačno od stanja mišljenja običajno zaznavajočega človeka. Grobo rečeno: prišli so do istega sklepa kot običajni ljudje, vendar pa so do njega prišli po precej drugačni poti.

Naj zdaj rečemo, da je človek z običajno zaznavo vse propozicije o materialnih predmetih zgolj sprejema: da samo vzame za dognano, da je tukaj miza ali da ima osem prstov in dva palca? Ali bomo rekli, da za te propozicije sploh nima nobene evidence (čeprav bi ga lahko prijazen filozof oskrbel s kakšno), ampak si zaradi nekega vzroka zgolj zamišlja te propozicije, ne da bi z njimi ne soglašal? To bi se lahko zgodilo bodisi pri občutenju določenih čutnih podatkov, bodisi z nekim asociacijskim procesom, bodisi z neko skrivnostno vrsto prirojene lahkovernosti. Pretirano bi bilo reči kaj takega. Seveda obstaja oblika oziroma stopnja zaznavne zavesti, ki je zgolj sprejetje, na primer, ko imamo že z bežnim pogledom za dognano, da je to drevo hrast. Toda zaznavno zagotovilo je nekaj veliko bolj spoštovanja vrednega. Nastopi samo, kadar smo zaznali *niz* čutnih podatkov, ki so primerno povezani med seboj: kar je najprej samo sprejeto, je na ta način potrjeno in s pomočjo kasnejših zaznav še nadalje določeno.

To nas pripelje do drugega od dveh problemov, za katerega sem obljubil, da ga bom obravnaval. Ko obravnavamo zaznavno zagotovilo, se zdi, da ni niti to, kar naša *prima facie* teorija imenuje prepričanje, niti to, kar ta teorija imenuje sprejetje. Je nekako na sredi med obema oziroma ima z vsakim od njiju kaj skupnega. In mislim, da ne bi bilo težko poiskati še kakšen primer te težave. Ko rečem: "Siguren sem, da je Smith resnicoljuben človek," ni nujno, da izražam zgolj to, da imam to za dognano. In vendar, ali sem v stanju, ki ga teorija imenuje prepričanje? Če sem, kje je moja evidenca? Možno je, da sploh ne morem navesti *nobene* evidence; oziroma če jih, jih navedem zelo malo. Nemara bi lahko omenil dogodek ali dva, po katerih sem sploh ugotovil, da je Smith resnicoljuben. Toda ta količina evidence je precej nesorazmerna v primerjavi s stopnjo gotovosti, ki jo čutim. Kakšen iskren prijatelj bi mi lahko rekel: "Nimaš nobene pravice, da si tako siguren; tvoja gotovost je preprosto nerazumna." Toda predpostavimo, da smo se s Smithom ogromno srečevali, nekaj mesecev mogoče kar vsak dan (in

bolj, kot smo domači z njim, *manj* verjetno si bomo zapomnili posamezne dogodke, v katerih je bil udeležen). Ali ne bi vsi zanikali tega, da je bila naša gotovost nerazumna? Seveda bi priznali, da se lahko motimo. Gotovost, ne glede na to, kako razumska je, se bistveno razlikuje od neposrednega dojemanja in je vedno zmotljiva. Toda stopnja gotovosti, ki je razumna, vsekakor *ni* sorazmerna s količino ugodne evidence, ki jo kdo občuti. In v nekaterih primerih vsi mislimo, da je popolnoma razumno občutiti visoko stopnjo gotovosti, čeprav zanjo ne moremo navesti nobene evidence.

Ta se tudi ne nanaša na gotovost drugih oseb. Ne trdim, da imamo mi nekakšen skrivnostni neposredni dostop do našega mišljenja, takšnega dostopa pa nimamo do materialnih predmetov. Gotovost pastirja, ki zna napovedovati, da bo deževalo še pred nočjo, ali avtomobilistova gotovost o zmogljivosti njegovega avtomobila prav tako dobro ustrezata mojemu namenu. Nobeden od njiju ne more podati evidence za svojo propozicijo, celo samemu sebi ne. Vsekakor pa je ne moreta podati tako, da bi prepričala bistroumnega poslušalca. Občutek gotovosti se jima pač nekako pojavil. Pa bomo rekli, da je njuna gotovost docela nerazumna ter da onadva in drugi, ki jim pravimo, da so "izkušeni", zgolj imajo nekaj za dognano?

Nemara bi se lahko zdelo, da v takšnim primerih dejansko poznamo veliko dejstev, ki skupaj naredijo našo propozicijo za zelo verjetno, vendar pa naše jezikovne spretnosti ne zadostujejo za to, da bi jih izrazili v besedah. Tega ne bi mogli povedati niti samim sebi. Včasih je lahko tako. Toda ne vedno, pa tudi običajno ni. Mogoče je res, da se trenutno ne morem spomniti *nobenega* dogodka, ki bi ga lahko uporabil kot evidenco za to, da je Smith resnicoljuben. Če pa kdo pripomni: "Oh! Saj za mnoge takšne dogodke pa veš implicitno," bi zelo rad vedel, kaj misli z "implicitno". Filozofi so nas poskušali prisiliti v to, da bi priznali, da vemo za ogromno stvari. Ko pa s premislekom ugotovimo, da ne vemo za njih, pomirimo filozofe s priznanjem, da za njih vemo, toda samo implicitno: tako jih imamo na oba načina.

Mogoče bi, še preden gremo naprej, morali ločiti dva primera. V prvem primeru *smo* ob neki predhodni priložnosti na podlagi evidence že soglašali z neko propozicijo (na način, ki smo ga opisali v naši *prima facie* teoriji), vendar smo do sedaj evidenco že pozabili. Tako bi kdo nekoč lahko imeli veliko evidence za propozicijo, da je bil cesar Klavdij liberalno misleči vladar. Potem pa bi po mnogih letih to evidenco popolnoma pozabil, še vedno pa bi čutil isto stopnjo gotovosti kot prej. Na tem mestu bi moral vsak reči, da je njegova gotovost razumna, ker se spominja, da je nekoč imel evidenco, vendar se zdaj ne spomni njene eksaktne narave. Toda primer, s katerim se ukvarjamo, naše gotovosti o Smithovi resnicoljubnosti in drugi podobni primeri so drugačni in težji. Tukaj nismo na osnovi evidence, ki se je natančno ne spominjamo več, s propozicijo nekoč že soglašali, ampak nismo nikoli soglašali na podlagi evidence. Nikoli nismo obravnavali alternativnih propozicij in ugotovili, da dejstva naredijo eno od njih za bolj verjetno kot ostale, potem pa to izbrali.

Kljub temu pa je jasno, da je "splošni vtis, ki smo ga izoblikovali o njem" (kakor temu rečemo) nekako pridobljen iz mnoštva izkušenj, ki smo jih doživeli z njim. In vse te stvari, ki smo jih doživeli, bi *lahko* uporabili kot evidenco za našo propozicijo. Torej bi s propozicijo *lahko* soglašali na način, ki ga opisuje teorija. Vendar teh izkušenj nikoli nismo uporabili na takšen način in s propozicijo, ki jo obravnavamo, nismo nikoli dejansko soglašali. Zakaj ne? Zato, ker nismo v propozicijo, da je Smith resnicoljuben, nikoli podvomili, ali pa nismo nikoli upoštevali njenih alternativ. Že od začetka nismo bili naklonjeni temu, da bi vanjo dvomili. Z našimi izkušnjami pa se je ta nenaklonjenost dvomu počasi povečevala.

Kakor da bi naša razprava o pravem prepričanju in tem, da imamo nekaj za dognano, vodila k temu, da obstajata dva ločena vzročna dejavnika, ki sta vpletena v to naraščajočo nenaklonjenost dvomu. Eden je čustven in hotenjski. Dvomu v propozicijo smo nenaklonjeni takrat, kadar hočemo, da je resnična. In če ta zahteva naraste, naraste tudi nenaklonjenost. Toda bolj in bolj nenaklonjeni dvomu v propozicijo *p* postajamo tudi, *kadar imamo vse več in več takšnih izkušenj, ki bi jih morali imeti, če bi bilo p resnično.* Če opazujemo Smitha, ko v številnih posameznih primerih različnim ljudem govori resnico, smo vse bolj nenaklonjeni dvomu v njegovo resnicoljubnost. Ni nujno, da posebej *opazimo* te posamezne dogodke, niti, da si jih zapomnimo. In vsekakor, ni treba, da si rečemo: "Ah! Še več verifikacije za Smithovo resnicoljubnost," saj bi jih v tem primeru uporabljali za evidenco. Toda naše opazovanje teh dogodkov, čeprav ni bilo namerno in tudi zapomnili si ga nismo, vseeno učinkuje na stanje našega mišljenja. Zato smo vse manj in manj naklonjeni dvomu v našo propozicijo. Vse manj in manj verjetno je, da bi si kakšno alternativno propozicijo sploh zamislili. Če se je do sedaj naša nenaklonjenost dvomu povečevala na *ta* način, jo lahko imenujemo razumna. Kajti povečala se je z vrsto opazovanj, ki bi jih *lahko* uporabili kot evidenco in kot zelo močno evidenco za racionalno soglašanje. Za to soglašanje bi bilo razumno, da vse bolj narašča in da z naraščajočim številom opazovanj postane bolj trdno.

Sedaj smo odkrili, kaj je razumno zagotovilo. Lahko bi ga definirali kot *napredujočo nenaklonjenost dvomu v zamišljeno propozicijo, kjer to nenaklonjenost povzroča niz izkušenj, ki so dejansko – čeprav njihovega obstoja ne opazimo kot takšnega – takšne, kot bi bile, če bi bila propozicija resnična.* V kolikor je zgolj nenaklonjenost dvomu, ne pa pozitivno soglašanje z eno propozicijo glede na ostale, je sorodna sprejetju oziroma temu, da imamo nekaj za dognano. Vsekakor se zdi, da je to, kar smo do sedaj imenovali sprejetje, spodnja meja, kjer je nenaklonjenost trenutna in nenapredujoča. Povzroči jo ena sama izkušnja, ne pa nakopičen niz izkušenj. Če pa bi izkušnje, ki so ga povzročile, *lahko* bile uporabljene kot evidence za trdno razumno soglašanje, je sprejetje sorodno pravemu prepričanju, kot ga opisuje naša *prima facie* teorija. Je njegova nerefleksivna vzporednica oziroma nekakšen nadomestek zanj.

Zelo srečna okoliščina je, da obstaja ta napredujoča nenaklonjenost dvomu, ki je,

čeprav je nerefleksivna, na nek način vseeno razumna. Ni veliko tega, kar neposredno dojemamo oziroma vemo v strogem pomenu te besede. Stvari, ki nas v vsakdanjem življenju in v naravoslovnih znanostih najbolj zanimajo, niso možni predmeti neposrednega dojemanja takšnih bitij, kot smo mi (nemara so angeli večji srečneži). To *so* možni predmeti prepričanja, to je predmeti razumnega soglašanja na podlagi evidence. Toda sedaj lahko vidimo, da je celo to precej težka dejavnost in da se pojavi redkeje, kot bi predpostavil filozof. Stalno pač ne moremo beležiti in tehtati evidence ter preučevati alternative. Zato je zelo dobra stvar, da v mnogih primerih, kjer je evidence zares veliko in se postopoma še povečuje, preprosto samodejno – kolikor več in več opazovanj se pojavlja – drsimo v vse večjo in večjo nenaklonjenost dvomu.