

EKSTERNALIZAM, SKEPTICIZAM I EPISTEMIČKA SREĆA

Apstrakt: Članak se bavi pojmom epistemičke sreće i njegovim značajem za dva važna epistemološka problema, analizu znanja i problem skepticizma. Okosnicu rasprava čini poznata sokratovska intuicija, oko koje se filozofi gotovo bezrezervno slažu, da je znanje nespojivo sa prekomernim udelom srećnog sticaja okolnosti u otkriću istine. U svetlu Pričardovog modalnog tumačenja pojma epistemičke sreće i razlikovanje veridičke i refleksivne epistemičke sreće, razmatraju se prednosti i mane dve osnovne suprotstavljene koncepcije znanja, internalizma i eksternalizma. Pokazuje se da je eksternalizam u prednosti nad internalizmom jer izlaže uslove za znanje (uslov sigurnosti) čijim zadovoljenjem biva otklonjena bar veridička epistemička sreća. Eksternalizam je u prednosti i kada je reč o problemu skepticizma, jer uspeva da objasni kako je moguće imati znanje uprkos tome što nemamo internalističko opravdanje za isključenje poznatih skeptičkih alternativa (mogućnost sna, moćnog obmanjivača i sl). Iako ne otklanja refleksivnu epistemičku sreću i ne rešava problem skepticizma formulisan na meta-nivou, eksternalizam ukupno uzev predstavlja prihvatljiviju koncepciju ljudskog znanja pogotovu zato što može da prihvati činjenicu da internalističko opravdanje igra značajnu ulogu u našem saznanju.

Ključne reči: znanje, skepticizam, veridička epistemička sreća, refleksivna epistemička sreća, internalizam, eksternalizam

Kao i brojni drugi pojmovi, i pojam sreće je višesmislen. Osim u psihološkom smislu, u kojem podrazumevamo subjektivno osećanje, o nečijoj sreći često govorimo i u činjeničkom značenju, pri čemu imamo u vidu neki neočekivani tok događaja ili slučajni splet okolnosti koji dovodi do za tu osobu povoljnog ishoda. Najbolja ilustracija su dobitci u igrama na sreću. Prilikom izvlačenja na lutriji sa velikim brojem tiketa verovatnoća da će biti izvučen baš naš tiket izuzetno je mala, a ukoliko se to ipak desi, smatraćemo da je reč o srećnom sticaju okolnosti. Slično tome, na ispitu za koji se nismo dovoljno pripremili možemo biti srećne ruke i izvući baš ona pitanja na koja znamo odgovor. Slučajan splet okolnosti ponekad

može biti presudan i u epistemičkom kontekstu, u kojem je povoljan ishod otkriće istine; u epistemološkoj literaturi ovakva sreća naziva se epistemičkom.¹

U najopštijem smislu, dakle, pod pojmom epistemičke sreće podrazumeva se udeo slučajnosti ili srećnog sticaja okolnosti u otkriću istine. U tom značenju, ovaj pojam je očigledno od značaja i za analizu znanja, jer je ono po definiciji povezano sa istinom. Epistemolozi su ga zato često imali u vidu, ponajviše u raspravama o prihvatljivoj definiciji pojma znanja i o problemu skepticizma.²

Filozofi se retko i oko čega slažu, ali su gotovo bez izuzetka saglasni da preveliki udeo epistemičke sreće ugrožava znanje. Ovu ideju prvi je (u dijalogu *Teetet*) artikulisao Platon (Πλάτων) u obliku poznate Sokratove (Σωκράτης) teze da verovanje čija istinitost je rezultat puke slučajnosti ne može biti znanje. U opštem prihvatanju Sokratove teze verovatno leži razlog zašto se obično podrazumeva da je znanje nespojivo sa srećnim otkrićem istine.³

Sreća u činjeničkom smislu najčešće se tumači pomoću pojma slučajnosti i odsustva subjektive kontrole. Odbacujući takva tumačenja kao nedovoljno precizna, Dankan Pričard (Duncan Prichard) je ponudio *modalnu* interpretaciju koja koristi model bliskih mogućih svetova: srećan događaj je onaj koji je povoljan za subjekta i koji se zbiva u aktualnom svetu, ali ne i u klasi najbližih mogućih svetova u kojima su prisutni isti početni uslovi kao i u aktualnom svetu.⁴ Tako možemo opisati i primer dobitka na lutriji: u stvarnom svetu izvučen je naš tiket, a dobitak smatramo srećnim zato što su zamislivi bliski mogući svetovi koji se do trenutka izvlačenja gotovo ni po čemu ne razlikuju od stvarnog sveta, osim što u njima neće biti izvučen naš već neki drugi tiket. Slično važi za srećno položen ispit: u aktualnom svetu izvukli smo pitanja na koja znamo odgovor, ali je daleko veći broj pitanja na koje ne znamo odgovor što znači da

¹ Anger (Unger 1968) povlači razliku između epistemičke i drugih vrsti sreće.

² Iako obe ove teme imaju dugu istoriju, prva sistematičnija studija o pojmu epistemičke sreće pojavila se tek nedavno, u knjizi Dankana Pričarda *Epistemic Luck* (Prichard 2005).

³ Navedimo dva primera: „opravdanje i znanje ne bi trebalo da zavise od koincidencije ili srećnog sticaja okolnosti“ (Dancy 1985: 134); „nesporno je da je znanje nespojivo sa srećnim sticajem okolnosti“ (Steup 2001: 2).

⁴ Prichard 2005: 128, 132.

ispit ne bismo položili u najvećem broju bliskih mogućih svetova u kojima bismo izvukli neko od ovih pitanja. Broj bliskih svetova u kojima se dati događaj dešava u obrnutoj je srazmeri sa našom sklonošću da ga kvalifikujemo kao srećan: sa uvećanjem broja bliskih mogućih svetova u kojima se navodno srećan događaj dešava, sve smo manje spremni da ga smatramo srećnim, i obrnuto.

Prema Pričardovom mišljenju, ovaj model najbolje izražava naše intuicije o epistemičkoj sreći: nečije otkriće istine smatraćemo srećnim ukoliko ova osoba u velikom broju bliskih mogućih svetova ne uspeva da tu istinu otkrije.⁵ Model možemo ilustrovati na dopunjenom primeru lutrijskog dobitka. Recimo da smo prilikom kupovine tiketa i neposredno pred izvlačenje imali snažan osećaj i bili čvrsto uvereni da će baš naš tiket biti izvučen. Srećan dobitak ima za direktnu posledicu srećnu istinitost našeg verovanja, jer isti sticaj okolnosti koji je doveo do toga da naš tiket bude izvučen dovodi i do toga da je naše verovanje istinito. Sledeći analogiju, otkriće istine smatramo epistemički srećnim ukoliko je naše verovanje istinito u datim okolnostima, ali je neistinito u velikom broju bliskih mogućih svetova u kojima su izvučeni neki drugi tiketi. Ovaj primer dobro ilustruje i sokratovsku intuiciju o nespojivosti znanja sa visokim stepenom epistemičke sreće, jer takvo istinito verovanje ne bismo bili skloni da smatramo znanjem.

Ima epistemički srećnih sticaja okolnosti koji nisu problematični za znanje. Izvlačenje našeg tiketa na lutriji rezultat je sreće a da nas ipak, kada nam stigne zvanična informacija o dobitku, to što je istinitost našeg verovanja o dobitku ishod spleta okolnosti u kojem je naš tiket izvučen ne sprečava da *znamo* da smo dobitnici. Takođe, u izvesnom smislu je slučajno što imamo baš ovakve a ne neke druge sazajne moći, ili može biti puka slučajnost što smo nabasali na svedočanstvo za neko svoje verovanje, a da slučajnosti ove vrste same po sebi nisu prepreka za sticanje znanje. Za razliku od ovih bezazlenih tipova epistemičke sreće, koji se po pravilu odnose na izvesne preduslove za sticanje znanja, problematični i sa znanjem

⁵ Naravno, ne treba gubiti iz vida da je izvestan element sreće uvek prisutan u ljudskom saznanju i što je samo određena vrsta epistemičke sreće, i to preko izvesne mere koja može da varira od konteksta do konteksta, nespojiva sa znanjem. Kao što primećuje Majkl Viliijams (Michael Williams), „znanje i opravdanje uvek uključuju izvestan stepen epistemičke sreće“. (Williams, 1999: 59)

nespojivi tipovi slučajnosti tiču se relacije između našeg verovanja i stanja stvari koje ga čini istinitim. Ovo je očigledno kod epistemičke sreće koju Pričard naziva *veridičkom* i o kojoj govorimo onda kada je *istinitost* verovanja rezultat pukog sticaja okolnosti.⁶ Prema modalnom tumačenju, to bi značilo da je naše verovanje istinito u aktualnim okolnostima, ali je u većini bliskih mogućih svetova (u kojima su početni relevantni uslovi manje-više isti kao i u aktualnom svetu) ono lažno.

Ako imamo u vidu *veridički* pojam epistemičke sreće, još je očiglednije da slučajnost prisutna u malopredašnjem primeru dobitnika na lutriji koji je o svom dobitku zvanično informisan ne ugrožava njegovo znanje. Svakako da je njegovom tačnom verovanju uzročno prethodio splet okolnosti koji je doveo do toga da njegov tiket bude izvučen i da bez tog srećnog ishoda ni njegovo verovanje ne bi bilo istinito. Ipak, to ga ne sprečava da ima znanje, pošto način na koji je formirao svoje verovanje (zasnovao ga je na zvaničnoj informaciji) obezbeđuje da istinitost nije rezultat veridičke epistemičke sreće; u veoma malom broju mogućih svetova u kojima je zvanično obavešten da je njegov tiket izvučen on bi imao isto verovanje, dok u velikom broju bliskih mogućih svetova u kojima su relevantni početni uslovi isti, ali su izvučeni neki drugi tiketi, to verovanje ne bi ni formirao. Da je, pak, sanjao da je dobio na lutriji i pod utiskom veoma upečatljivog sna poverovao da je njegov tiket izvučen, njegovo verovanje bi u aktualnom svetu bilo tačno ali bi ova istinitost bila rezultat veridičke epistemičke sreće; u bliskim mogućim svetovima u kojima su početni uslovi (u koje spadaju i sadržaj njegovog sna i način formiranja verovanja) isti kao u aktualnom svetu, ali su na lutriji izvučeni neki drugi tiketi, on bi i dalje (pogrešno) verovao da je dobitnik.

Uzimajući u obzir ovakve primere, stiče se utisak da veridičku sreću možemo otkloniti tako što ćemo pribaviti odgovarajuće svedočanstvo u prilog istinitosti svog verovanja; kao da se upravo po tome razlikuje dobitnik koji je svoje verovanje o dobitku formirao na osnovu relevantnog svedočanstva (posmatranja izvlačenja na TV, čitanja novina ili prispele zvanične informacije) od dobitnika koji je isto verovanje formirao na osnovu sna ili čistog predosećaja da će baš njegov tiket biti izvučen. Relevantno svedočanstvo konsti-

⁶ Pričard 2005: 146.

tuiše opravdanje za koje se smatra da, uz istinu, predstavlja nužan uslov za znanje; štaviše, upravo je to uslov čije ispunjenje bi trebalo da obezbedi neslučajnu istinitost verovanja. Problem je što je uvođenje ovog uslova tradicionalno praćeno *internalističkim* zahtevom da subjekt ima uvid u opravdanje, ili da ga bar može steći promišljanjem. Poznata getijevska kritika tradicionalne definicije znanja polazi od sokratovske intuicije o nespojivosti znanja sa (veridičkom) epistemičkom srećom, ali se služi protivprimerima koji otkrivaju da kod empirijskih verovanja internalističko opravdanje, koliko god dobro bilo, ne eliminiše udeo sreće u sticanju znanja. U stvari, internalističko opravdanje je ograničeno na subjektivni kognitivni vido-krug i nikada nije u stanju da osigura odgovarajuću spoljašnju vezu između verovanja i istine⁷; pošto se veridička epistemička sreća tiče ove spoljašnje veze, ona ne može biti otklonjena internalističkim sredstvima, već je za to neophodno da prilikom formiranja verovanja budu ispunjeni i izvesni spoljašnji uslovi.

Takve uslove predlažu zastupnici eksternalističkog shvatanja znanja. Pričard najprihvatljivijim smatra tzv. uslov *sigurnosti* (*safety*) koji glasi: Ako S zna da p , onda S u većini bliskih mogućih svetova, u kojima verovanje da p stiće na isti način kao i u aktualnom svetu, veruje da p jedino onda kada je p istinito.⁸ Zadovoljenje ovog uslova obezbeđuje odgovarajuću spoljašnju vezu između verovanja i istine, eliminiše veridičku epistemičku sreću i getijeovske protivprimere. Kada je reč o empirijskom znanju, ispunjenje uslova sigurnosti obezbeđuju pouzdano funkcionisanje naših saznavnih moći i pravilnosti sadržane u uzročnim vezama između formiranih verovanja i fizičkih stanja stvari na koja se ta verovanja odnose. Dok sedim za kompjuterom, moje verovanje da sedim za kompjuterom uzročna je posledica tog fizičkog stanja stvari i činjenice da u ovom trenutku ono u meni izaziva odgovarajuće vizuelne i taktilne oseće.

⁷ Up. Lazović 2009.

⁸ Prichard, 2005: 151. U pozadini ovog uslova je intuicija da bi verovanje trebalo da *prati* istinu kroz moguće svetove. Drecke i Nozik su tu intuiciju interpretirali u jačem smislu, zahtevajući *osetljivost* (*sensitivity*) verovanja na istinu: u dostupnim mogućim svetovima, S će verovati da p kada je p istinito i neće verovati da p kada je p neistinito. Sosa je predložio uslov sigurnosti (1999). Ako smo skloni da prilikom razmatranja da li neko nešto zna uzimamo u obzir samo bliške moguće svetove, dovoljan nam je princip sigurnosti; ako smo, pak, skloni da uzimamo u obzir i udaljene svetove, onda nam je potreban jači princip, princip osetljivosti.

To što sada imam takvo verovanje i što je ono istinito nije stvar veridičke epistemičke sreće zato što je u načinu na koji sam ga formirao prisutna kauzalna pravilnost koja obezbeđuje ispunjenje uslova sigurnosti: u većini bliskih mogućih svetova u kojima su relevantni početni uslovi isti (sa mojim čulima je sve u redu, imam iste vizuelne i taktilne osele itd) i u kojima do verovanja dolazim na isti način (posredstvom opažanja) ja ću verovati da sedim za kompjuterom jedino ukoliko zaista sedim za kompjuterom; tek u nekom udaljenijem mogućem svetu u kojem je neki od početnih uslova izmenjen (recimo u svetu u kojem haluciniram), desiće se da verujem da sedim za kompjuterom čak i ako to nije slučaj.

Ali, eksternalističko shvatanje znanja dopušta da subjektovo verovanje da p sigurno prati činjenicu da p a da subjekt o tome ništa ne zna; u takvim okolnostima subjekt bi, prema eksternalističkoj interpretaciji, znao da p iako ne bi raspolagao nikakvim promišljenim razlozima na kojima bi mogao da zasnjuje verovanje da p . U literaturi se često navodi primer osobe koja je u stanju da veoma pouzdano identifikuje pol pilića a da uopšte ne zna, ili čak ima potpuno pogrešna verovanja o tome kako to postiže; ako pretpostavimo da ta osoba čak ne zna ni to da je ova njena sposobnost pouzdana, onda imamo slučaj čisto eksternalističkog znanja. Koliko god da smo spremni da se složimo sa eksternalističkom intuicijom da nam je za eliminisanje veridičke epistemičke sreće neophodna odgovarajuća spoljašnja veza između verovanja i istine, primeri čisto eksternalističkog znanja izazivaju internalistički motivisane rezerve: ako bismo se našli u položaju pomenute osobe, uprkos tome što naše verovanje da p sigurno prati istinu, ne bismo bili skloni da tvrdimo da znamo da p ukoliko nemamo nikakvog pojma o tome zašto je naše verovanje istinito niti ikakvih razloga da ga smatramo istinitim. U nedostatku ikakvih internalističkih razloga i bez uvida u karakter veze između verovanja i stanja stvari koje ga čini istinitim, istinitost našeg verovanja nam izgleda kao stvar puke sreće: „Istina dobijena pouzdanim procesom bez ikakve svesti o tome u kakvoj su vezi ponašanje subjekta i istina do koje dolazi nije ništa vrednija od istine otkrivene srećnim pogađanjem“.⁹

Internalističke intuicije ukazuju na drugi tip epistemičke sreće koji takođe ugrožava znanje: gledano iz ugla svega onoga što znamo

⁹ Zagzebski 1996: 304.

i na šta se možemo osloniti kao na svedočanstvo, istinitost našeg verovanja je rezultat srećnog sticaja okolnosti. Taj tip epistemičke sreće Pričard naziva *refleksivnom* i određuje je na sledeći način: u svetlu svega onoga što *S* zna putem promišljanja (refleksijom), istinitost njegovog verovanja jeste rezultat srećnog sticaja okolnosti.¹⁰

Očigledno je da eksternalizam eliminiše veridičku, ali ne i refleksivnu epistemičku sreću. To ipak ne znači da je internalizam u prednosti. Jer, kao što pokazuju skeptički argumenti, on ne samo da ne otklanja veridičku, nego ne uspeva da eliminiše ni refleksivnu epistemičku sreću.

Skeptički argumenti se mogu interpretirati tako da otkrivaju pogubni uticaj epistemičke sreće na naše znanje.¹¹ Naime, jedna od polaznih pretpostavki u tradicionalnoj analizi znanje jeste da ono isključuje mogućnost pogreške (iskazi tipa „*S* zna da *p* ali je *p* možda neistinito“ su samoprotivrečni). Kad god tvrdimo da znamo da *p* (podrazumevajući pritom da imamo opravdano istinito verovanje da *p*), filozofski skeptik će ukazati na neku alternativnu mogućnost *q* (da sanjamo, da smo žrtve sistematske obmane i sl.) koju naizgled nikako nismo u stanju da isključimo. Samim tim što ne možemo pokazati da je $\neg q$, ne možemo biti potpuno sigurni ni u tačnost našeg verovanja da *p*, pa se nameće utisak da je ono, čak i ako je istinito, istinito zahvaljujući srećnom sticaju okolnosti. Ako prihvatamo sokratovsku intuiciju o nespojivosti znanja i epistemičke sreće, trebalo bi da se složimo i sa zaključkom da ne znamo da *p*. Skeptik bi dodao da nas na ovaj zaključak obavezuje naizgled nesporn princip deduktivne zatvorenosti znanja (PDZ) prema kojem se znanje datog iskaza preko implikacije može preneti na znanje njegovih logičkih posledica. Ako znam da sedim ispred kompjutera i znam da iskaz: „Sedim ispred kompjutera“ implicira da nisam mozak u posudi čijim sadržajima iskustva manipulišu moćni neuronaučnici, onda bi, prema PDZ, trebalo da znam da nisam mozak u posudi; ovo drugo naizgled nikako ne mogu znati zato što se svaka iskustvena evidencija na koju se pozivam uklapa u pretpostavljeni scenario. Primenjujući *modus tollens*, skeptik zaključuje da ne znam ni to da sedim ispred kompjutera.

Nevolja je što je skeptički zaključak u sukobu sa našim ubeđenjem da u svakodnevnom životu ipak mnogo toga znamo. Pričard

¹⁰ Prichard 2005: 175.

¹¹ Prichard 2005: 16.

razmatra nekoliko pokušaja rešenja problema skepticizma kojima je zajedničko to da odustaju od zahteva za apsolutnom izvesnošću. Reč je o pokušajima koji na pojmovnom nivou priznaju da znanje podrazumeva odsustvo pogreške, ali smatraju da u uobičajenoj upotrebi pojma znanja ova implikacija ne nosi obavezu da smo, kada tvrdimo da nešto znamo, u stanju da isključimo baš *svaku* mogućnost pogreške, pogotovo ne skeptičke alternative koje su zamislive, ali veoma apstraktne i udaljene od stvarnih okolnosti; od nas se obično očekuje samo to da isključimo mogućnosti pogreške koje su u datim okolnostima i u svetlu prihvaćenih epistemičkih standarda relevantne.

Razni autori nude različita objašnjenja zašto filozofskoskeptičke alternative nisu relevantne za procenu uobičajenih saznavnih tvrdjenja i zašto njih nismo obavezni da isključimo da bismo nešto znali. Tako, recimo, Drecke (Dretske) i Nozik (Nozick) prihvataju da ne možemo da znamo da je skeptičko q netačno zato što nemamo evidenciju na osnovu koje bismo to mogli dokazati. Ali, oni dodaju da *nemamo obavezu* to da znamo zato što PDZ ipak ne važi neograničeno; PDZ ne važi upravo za q , pa iz toga što znam da p i znam da p implicira $\neg q$ ne sledi da znam $\neg q$. Ovi autori nude eksternalističko objašnjenje mogućnosti znanja: da li je neko istinito verovanje znanje zavisi od toga da li ono ispunjava spoljašnji, eksternalistički uslov osetljivosti na istinu (izražen u tačkama 3 i 4): znam da p ako (1) p jeste istinito, (2) verujem da je p istinito i (3) verujem da p kada je p istinito i (4) ne verujem da p kada p nije istinito. Znanje je moguće uprkos tome što ne možemo znati da $\neg q$, zato što su naša verovanja u stanju da zadovolje glavni uslov koji otklanja epistemičku sreću: njihovo uzročno poreklo ili način na koji ih formiramo takvi su da ih čine osetljivim na istinu, obezbeđuju praćenje istine kroz moguće svetove u tom smislu što ćemo, kada je uslov osetljivosti ispunjen, verovati da p onda kada zaista jeste slučaj p , a nećemo verovati da p onda kada p nije slučaj.

Uvođenje eksternalističkog uslova deluje uverljivo, jer mi zaista očekujemo da između naših verovanja i stanja stvari u spoljašnjem svetu postoji odgovarajuća uzročna veza koja nam omogućuje da otkrivamo istinu a da naše otkriće ne bude rezultat epistemičke sreće. Međutim, teže je prihvatiti poricanje PDZ zbog toga što nam on intuitivno izgleda nesporan.

Neki kontekstualisti nude naizgled prihvatljiviji odgovor koji nas ne lišava PDZ. Osnovna teza je da upotreba i značenje pojma znanja zavise od epistemičkih standarda koje u datom kontekstu primenjujemo kada nekome pripisujemo znanje.¹² U uobičajenim okolnostima standardi su blaži, tako da ne moramo da znamo da je skeptičko q netačno. To ipak ne znači da ne *možemo* znati da $\neg q$; PDZ važi u svakom, pa i u uobičajenom kontekstu, pa ako smo ispunili epistemičke standarde za znanje da p i znamo da p implicira $\neg q$, onda (prema istim tim, blažim standardima) znamo i $\neg q$. To što u skeptičkom kontekstu, u kojem moramo isključiti i q , ne znamo da $\neg q$ ne predstavlja nikakvu teškoću; naprotiv, baš zato što PDZ važi *u tom* kontekstu ne znamo ni p . Od konteksta do konteksta menjaju se samo standardi primene pojma znanja, tako da jedan isti iskaz možemo znati u jednom (recimo uobičajenom), a ne znati u nekom drugom (recimo filozofskoskeptičkom) kontekstu. Drugim rečima, i mi i skeptik smo u pravu, ali svako od nas u svom kontekstu i s obzirom na epistemičke standarde koje u tom kontekstu usvaja.

Kontekstualizam se suočava sa sopstvenim teškoćama kao što su relativizacija značenja pojma znanja i dopuštanje da ista saznanja tvđenja u nekom kontekstu budu tačna, a u nekom drugom netačna, ili to što se kontekstualno variranje konverzionih implikacija, koje nesumnjivo prate uobičajenu upotrebu pojma znanja i spadaju u domen pragmatika, pogrešno interpretira kao variranje značenja pojma znanja. Prema Pričardu, kontekstualističko rešenje ima i jednu zajedničku slabost sa Dreckeovim i Nozikovim: ono takođe počiva na nedoslednoj motivaciji. Iako to možda nije na prvi pogled očigledno, kontekstualističko zadržavanje PDZ unosi *eksternalističku* notu samim tim što dopušta da možemo znati da $\neg q$ bar u nekom konverzionom kontekstu, a da ovo znanje očito ne uključuje internalističko opravdanje. Sa prihvatanjem eksternalizma, potire se polazna internalistička motivacija: ako se dopušta da u eksternalističkom smislu možemo znati da $\neg q$, zašto onda uvoditi složenu teorijsku mašineriju kao što je kontekstualistička, odnosno, zašto prosto ne ostati pri tome da u uobičajenim kontekstima znamo da p i primenom PDZ znamo da $\neg q$.

¹² Najčešće se zastupa *kontekstualizam pripisivača znanja*, prema kojem rečenice oblika „ X zna da p “ u različitim kontekstima izražavaju različite iskaze, zavisno od toga ko pripisuje znanje (DeRose 1995, Lewis 1996, Cohen 2000).

Kao dosledno eksternalističko rešenje, najuverljiviji je neomurovski odgovor¹³ skeptiku, prema kojem to što nemamo internalističko opravdanje za poricanje q ne znači da ne možemo znati da je q lažno; to možemo *eksternalistički* znati (recimo, ako je zadovoljen uslov sigurnosti). Neomurovsko rešenje zadržava PDZ, s tim što ga tumači eksternalistički: ako je ispunjen eksternalistički uslov za znanje p i ako znamo da p implicira $\neg q$, onda imamo pravo da tvrdimo da u eksternalističkom smislu znamo i $\neg q$. Što je još važnije, kao eksternalističko ono otklanja veridičku sreću i neutrališe filozofskoskeptičke argumente koji se oslanjaju na PDZ.

Prema Pričardovom mišljenju, ni neomurovski eksternalizam ne pruža intelektualno zadovoljavajući odgovor zato što:

(1) ne rešava dublji problem skepticizma koji je izvorno formulisano u okviru internalističke epistemologije i ukazuje na fatalnu slabost našeg saznanog položaja, odnosno na to da nikada nismo u stanju da obezbedimo evidenciju koja će dati prevagu verovanjima u uobičajene iskaze o spoljašnjem svetu u odnosu na verovanja u važnije skeptičkih alternativa;¹⁴

(2) ne uspeva da izađe na kraj sa drugom pogubnom vrstom epistemičke sreće, *refleksivnom*, jer čak i kada je spoljašnja veza između verovanja i istine osigurana, iz subjektivne perspektive istinitost naših verovanja izgleda slučajna zato što nikako ne možemo da im osiguramo evidenciju koja ih favorizuje u odnosu na skeptičke alternative.¹⁵

Što se tiče prve Pričardove primedbe, stiče se utisak da ona nije fatalna po eksternalizam. Naime, eksternalisti bi mogli da pribegnu ostinovskoj dijagnozi prema kojoj su kartezijanski inspirisani filozofi u kontekstu problema skepticizma do te mere izmenili pojam znanja da on po svom značenju i uslovima primene radikalno odstupa od uobičajenog pojma znanja. U pitanju je pre svega uvođenje zahteva za apsolutnom izvesnošću i nepogrešivošću. S obzirom na

¹³ Zastupaju ga: Sosa 1999, Black 2002.

¹⁴ Prichard 2005: 108.

¹⁵ Prichard 2005: 212-213. Glavni neuspeh i internalizma i eksternalizma Pričard vidi upravo u tome što ne eliminišu refleksivnu epistemičku sreću, koja se pokazuje kao inherentna našem epistemičkom položaju. Slično Hjumu (Hume), on smatra da nema zadovoljavajućeg teorijskog rešenja problema skepticizma, a sam se priklanja vitgenštajnovski inspirisanom *pragmatičkom* rešenju.

polaznu internalističku koncepciju opravdanja, ovaj zahtev nas neminovno uvlači u skepticizam: niko nikada u empirijskim okolnostima ne raspoláže evidencijom koja isključuje svaku moguću alternativu i obezbeđuje apsolutnu izvesnost. U svakodnevici naša očekivanja su ipak skromnija i realističnija: čak i kada se oslanjamo na internalističku evidenciju¹⁶ mi nemamo iluziju da možemo da otklonimo svaku zamislivu mogućnost pogreške niti takav zahtev postavljamo, već nastojimo da isključimo one alternative za koje u datim okolnostima postoje indicije da bi mogle biti aktualizovane, očekujući pritom da nas naše sazajne moći dovode u epistemički položaj u kojem naše verovanje na siguran način prati istinu. Drugim rečima, eksternalisti bi mogli da se slože sa time da ne pružaju rešenje za problem skepticizma kako je on formulisan u pironovskoj i kartezijanskoj tradiciji, ali bi dodali da njihovo stanovište predstavlja alternativu i prihvatljiviji odgovor od drugih pokušaja rešenja ovog problema zato što na najkoherentniji način objašnjava kako je moguće imati znanje u uobičajenom smislu i u uobičajenim kontekstima.

Ni druga Pričardova primedba ne donosi nepremostivu teškoću za eksternalizam. Eksternalisti mogu da dopuste pojam reflektivne epistemičke sreće i priznaju da uslov sigurnosti ostavlja prostor za njen uticaj na otkriće istine, što je pogotovo očigledno u graničnim primerima čisto eksternalističkog znanja u kojima subjekt nema nikakve internalističke razloge da svoje verovanje smatra istinitim. Ali, čak i kada eksplicitno tvrde da internalističko opravdanje nije nužno za znanje, eksternalisti ne moraju da poriču činjenicu da je karakter naših osnovnih sazajnih moći (kao što su opažanje, sećanje i rasuđivanje) takav da se, prilikom formiranja verovanja, oslanjamo na evidenciju koja, gledano iz subjektivnog ugla, značajno smanjuje udeo reflektivne epistemičke sreće. Pošto se od internalističkog opravdanja očekuje da uvećava verovatnoću istinitosti verovanja, i njegova uloga može se eksternalistički objasniti: ono uspostavlja odgovarajuću vezu između verovanja i istine upravo onda kada mu omogućuje da prati istinu kroz bliske moguće svetove, doprinoseći time zadovoljenju uslova sigurnosti. Pomenuti kognitivni procesi opažanja, sećanja i rasuđivanja, karakteristični za ljudsko saznanje, uključuju internalističku dimenziju, ali bi opravdavanje

¹⁶ Dosledni eksternalisti bi tvrdili da internalistička evidencija nije nužan uslov za znanje.

verovanja o spoljašnjem svetu bilo potpuno uzaludno ukoliko ti procesi ne bi u eksternalističkom smislu bili pouzdani, odnosno, ukoliko nas oni u normalnim okolnostima ne bi daleko češće vodili tačnim nego pogrešnim verovanjima.¹⁷

Otkuda onda kod filozofa kao što je Pričard osećaj intelektualnog nezadovoljstva eksternalističkim rešenjem problema skepticizma? Možda je poreklo ovog osećaja u njihovoj prilično tvrdokornoj kartezijanskoj inspiraciji. Naspram doslednom neomurovskom eksternalizmu, ovako inspirisana reakcija teško da ima čvrst teorijski osnov. Da bismo to pokazali, možemo se poslužiti Ostinovom (Austin) dijagnozom filozofskog skepticizma i poznatom Straudovom (Straud) analogijom sa primerom terminološkog spora oko pojma lekara. Ostinovsko dijagnostičko rešenje problema skepticizma polazilo je od konstatacije da filozofi koji slede Dekarta (Descartes) u povezivanju uslova apsolutna izvesnosti i nesumnjivosti sa pojmom znanja uzimaju ovaj pojam u značenju koje drastično odstupa od uobičajenog; pošto sa pojmom znanja povezuje zahteve koji su daleko strožiji od uobičajenih, nije nikakvo iznenađenje što filozofski skeptik dolazi do zaključka da u svakodnevnom životu retko (ako ikada) bilo šta znamo. Slično se dešava u pomenutom primeru osobe koja pod pojmom lekara podrazumeva nekoga ko je završio medicinu, bavi se lekarskom praksom i u stanju je da svaku bolest izleči u roku od jedne minute; ako bismo pojam lekara uzeli u tom značenju, otkriće da u Beogradu nema nijednog lekara za nas ne bi predstavljalo nikakvo iznenađenje. Ni eventualni osećaj razočarenja usled tog otkrića ne bi imao intelektualno poreklo. Filozofi koji svoj osećaj nezadovoljstva eksternalističkim rešenjem problema skepticizma karakterišu kao intelektualan nisu u mnogo drugačijem položaju od onih koji su razočarani što u svom gradu ne nalaze nijednog lekara koji je u stanju da svaku bolest izleči u roku od jedne minute. Teorijski povod za njihovo nezadovoljstvo ne leži u eksternalizmu neomurovskog tipa, jer je ovaj u stanju da koherentno objasni mogućnost znanja i pokaže da problem skepticizma i reflektivna epistemička sreća ne pogađaju uobičajena saznajna tvrđenja. Osećaj nezadovoljstva proističe pre iz uvida da ne možemo imati znanje koje zadovo-

¹⁷ Unutar jedne obuhvatnije eksternalističke epistemologije, pouzdanost naših saznajnih moći mogla bi se objasniti kao rezultat evolucione adaptacije i prirodne selekcije.

ljava stroge, filozofske zahteve kao što su apsolutna izvesnost, nesumnjivost ili nepogrešivost. Ali, nije li ova izvorno kartezijanska želja za takvim znanjem isto onoliko nerealistična koliko i želja da postoje lekari koji su u stanju da svaku bolest izleče u roku od jedne minute? Naravno, nijedna od te dve želje nije iracionalna jer su oba željena stanja stvari za nas i te kako poželjna; na žalost, obe želje podjednako su nerealistične. Zato i filozofi koji su razočarani što ne možemo imati apsolutno izvesno znanje o spoljašnjem svetu liče pomalo na osobu iz našeg primera koja sa pojmom lekara povezuje neverovatnu isceliteljsku sposobnost pa je razočarana što nije pronašla nikoga ko takvu moć ima. Kao što u tom primeru poreklo razočarenja nije u uobičajenom razumevanju pojma lekara ili u uobičajenoj lekarskoj praksi, nego u potpuno drugačijoj upotrebi tog pojma i nerealističnim očekivanjima, tako po svojoj prilici ni izvor filozofskog nezadovoljstva nije u uobičajenom razumevanju pojma znanja niti u uobičajenoj epistemičkoj praksi, nego u prikrivenoj a nerealističnoj kartezijanskoj težnji za apsolutnom izvesnošću.

Primljeno: 26. januar 2011.

Prihvaćeno: 23. mart 2011.

Literatura

- Black, Tom (2002), „A Moorean Response to Brain-in-a-Vat Scepticism“, *Australasian Journal of Philosophy* 80: 148–63.
- Cohen, Stewart (2000), „Contextualism and Skepticism“, *Philosophical Issues* 10: 94–107.
- Dancy, Jonathan (1985), *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Blackwell.
- DeRose, Keith (1995), „Solving the Skeptical Problem“, *Philosophical Review* 104: 1–52.
- Dretske, Fred (1970), „Epistemic Operators“, *Journal of Philosophy* 67: 1007–23.
- Dretske, Fred (1971), „Conclusive Reasons“, *Australasian Journal of Philosophy* 49: 1–22.
- Lazović, Živan (2009), *Da li je opravdanje u glavi? Ogledi o epistemičkom internalizmu*. Beograd: Plato.

- Lewis, David (1996), „Elusive Knowledge“, *Australasian Journal of Philosophy* 74: 549–67.
- Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.
- Prichard, Duncan (2005), *Epistemic Luck*, Oxford: Clarendon Press.
- Sosa, Ernest (1999), „How to Defeat Opposition to Moore“, *Philosophical Perspectives* 13: 141–54.
- Steup, Matthias (2001), „The Analysis of Knowledge“, <http://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/> (pristupljeno 20.12.2010)
- Unger, Peter (1968), „An Analysis of Factual Knowledge“, *Journal of Philosophy* 65: 157–70.
- Williams, Michael (1999), „Skepticism“, u: J. Greco and E. Sosa (eds), *Epistemology*, Oxford: Blackwell.
- Zagzebski, Linda (1996), *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundation of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.

Živan Lazović

EXTERNALISM, SKEPTICISM AND EPISTEMIC LUCK

Summary

This paper deals with the concept of epistemic luck and its place within wider philosophical debates on knowledge and skepticism. Philosophers involved in these debates share an intuition that knowledge excludes luck. Starting from Prichard's modal definition of luck and his distinction between two varieties of epistemic luck, namely veridic and reflective, the paper explores the internalist and externalist prospects for avoiding epistemic luck and skepticism. Externalism seems to be capable of both coping with the Gettier-type cases and eliminating at least veridic epistemic luck by introducing the so-called safety condition for knowledge. As such, it also responds to some versions of skepticism as the safety condition explains how it is possible to acquire knowledge without proving that the well known skeptical alternatives (e.g. a brain-in-a-vat) are false. Thus, even though it does not eliminate the reflective epistemic luck or meta-epistemological skeptical challenge, the externalist approach to knowledge looks more plausible than the internalist, especially because it may allow an internalist justification to play its due role in acquiring knowledge.

Key words: knowledge, skepticism, veridic epistemic luck, reflective epistemic luck, internalism, externalism.