

Univerzitet u Beogradu  
Filozofski fakultet

Filip M. Čukljević

# Dve verzije inferencijalnog kontekstualizma

doktorska disertacija

Beograd, 2018.

University of Belgrade  
Faculty of Philosophy

Filip M. Čukljević

# Two Versions of Inferential Contextualism

Doctoral dissertation

Belgrade, 2018.

Mentor:

dr Živan Lazović, redovni profesor,  
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi komisije:

dr Živan Lazović, redovni profesor,  
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Miroslava Trajkovski, vanredna profesorka,  
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Mašan Bogdanovski, docent,  
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Andrej Jandrić, docent,  
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Datum odbrane:

Naslov doktorske disertacije: Dve verzije inferencijalnog kontekstualizma

Sažetak: Predmet ovog istraživanja je inferencijalni kontekstualizam. Cilj je da se pokaže kako je, pored izvorne verzije koju zastupa Majkl Vilijams, moguća i drugačija, vitgenštajnovska verzija ovog stanovišta koja je prihvatljivija od Vilijamsove. Najpre ću prikazati u čemu se sastoji skeptički problem. Nakon toga ću skicirati osnovne pravce njegovog rešavanja, sa naglaskom na inferencijalnom kontekstualizmu. Izložit ću osnovne ideje ovog stanovišta poput metodoloških nužnosti, epistemološkog realizma, prirodnih epistemičkih vrsti i epistemičke primarnosti. Potom ću se pozabaviti određenim internim kritikama Vilijamsovog stanovišta kako bih pokazao da im ono uspešno odoleva. Posle ovoga posvetiću se razvijanju alternativne verzije inferencijalnog kontekstualizma i utvrđivanju superiornosti ove teorije nad Vilijamsovom. Pokazaću kako se dolazi do pojmovnog prostora za formulisanje vitgenštajnovske teorije. Razmotriću prirodu neepistemičkog stava izvesnosti, ideje koja se prihvata unutar vitgenštajnovske ali ne i unutar Vilijamsove teorije, kao i način na koji je inferencijalni kontekstualizam u skladu sa ovom idejom čiji je tvorac Ludvig Vitgenštajn. Istačiću prednost vitgenštajnovske teorije u odnosu na standardni tip interpretacije Vitgenštajnovog odgovora skeptiku. Na kraju, fokusiraću se na to da pokažem zašto vitgenštajnovska verzija predstavlja bolju teoriju od Vilijamsove. Tvrdiću da ona pruža verniji opis naše svakodnevne saznajne prakse, da je usklađenija sa načelnim antifundamentizmom inferencijalnog kontekstualizma, kao i da predstavlja uspešniju reakciju na skeptički problem u poređenju sa Vilijamsovom teorijom. U ovom istraživanju koristiću interpretativno-kritički metod, metod pojmovne i jezičke analize, kao i metod misaonog eksperimenta.

Ključne reči: inferencijalni kontekstualizam, epistemološki kontekstualizam, problem filozofskog skepticizma, epistemološki realizam, epistemološki fundamentizam, verovanja okvira, znanje, opravdanje, epistemološki eksternalizam, izvesnost

Naučna oblast: filozofija

Uža naučna oblast: teorija saznanja

UDK broj: 165.6/.8

Title of doctoral dissertation: Two versions of inferential contextualism

Abstract: The subject of this study is inferential contextualism. Its aim is to show that, in addition to the original version which is advocated by Michael Williams, a different, Wittgensteinian version of this standpoint is possible, and that it represents a more acceptable theory than Williams'. First of all I shall indicate what the sceptical problem consists of. Thereafter I shall sketch the basic directions which its solving takes, with the accent on inferential contextualism. I shall expose the basic ideas of this position such as methodological necessities, epistemological realism, natural epistemic kinds and epistemic primacy. Then I shall deal with certain internal criticisms of Williams' position in order to show that it is successfully resistant to them. After this I shall devote myself to the development of an alternative version of inferential contextualism and to demonstrating the superiority of this theory over Williams'. I shall point out how one can arrive to the conceptual space necessary for formulating the Wittgensteinian theory. Next I shall consider the nature of non-epistemic attitude of certainty, an idea which is accepted in Wittgensteinian but not in Williams' theory, as well as the way in which inferential contextualism is compatible with this idea whose originator is Ludwig Wittgenstein. Subsequently I shall highlight the advantage that Wittgensteinian theory has compared to the standard type of interpreting Wittgenstein's answer to the sceptic. Ultimately, I shall focus on demonstrating why the Wittgensteinian version represents a better theory than Williams'. I shall claim that it provides a truer description of our everyday epistemic practise, that it is to a greater extent in accordance with the principle anti-foundationalism of inferential contextualism, as well as that it represents a more successful reaction to the sceptical problem compared to Williams' theory. In this research I shall use the interpretative-critical method, the methods of conceptual and linguistic analysis, as well as the method of thought experiment.

Key words: inferential contextualism, epistemological contextualism, problem of philosophical scepticism, epistemological realism, epistemological foundationalism, hinge beliefs, knowledge, justification, epistemological externalism, certainty

Scientific field: philosophy

Scientific subfield: theory of knowledge

UDC number: 165.6/.8

Sadržaj:

1. Uvod.....	1	
Prvi deo – Vilijamsov inferencijalni kontekstualizam		
2. Skeptički problem i Vilijamsova antiskeptička strategija.....	8	
3. Inferencijalni kontekstualizam i epistemološki realizam.....	20	
4. Kritike i odbrana Vilijamsove teorije.....	31	
Drugi deo – Vitgenštajnovski inferencijalni kontekstualizam		
5. Pojmovni prostor za vitgenštajnovsku verziju inferencijalnog kontekstualizma.....	54	
6. Ideja izvesnosti i vitgenštajnovsko alternativno gledište.....	79	
7. Poređenje Vilijamsove i vitgenštajnovske teorije.....	115	
8. Zaključak.....	147	
Literatura.....		152
Biografija autora.....		156

## 1. Uvod

Predmet ovog istraživanja je gledište koje se u savremenoj epistemologiji naziva *inferencijalni kontekstualizam*. Inferencijalni kontekstualizam je vrsta *epistemološkog kontekstualizma*. Kontekstualisti<sup>1</sup> smatraju da istinosna vrednost saznavnih tvrdnji na neki način zavisi od određenih faktora prisutnih u datom kontekstu izricanja, i da se sa kontekstualnom varijacijom tih faktora menjaju i istinosni uslovi saznavnih tvrdnji.

Kao veliku prednost svog stanovišta kontekstualisti navode to što ono pruža naizgled prihvatljiv odgovor na *skeptički problem*. Problem se sastoji u tome što nam se čini nemogućim da istovremeno posedujemo znanje o spoljašnjem svetu i da ne znamo da skeptičke hipoteze (tipa Dekartove pretpostavke da nas obmanjuje zli demon) nisu realizovane. Prema kontekstualistima, pak, mi možemo u isto vreme – ali u svakodnevnom, nefilozofskim kontekstima – znati mnoge uobičajene stvari iako nismo u stanju da dokažemo da skeptičke hipoteze nisu aktualizovane.

Postoje dva osnovna oblika kontekstualizma. Prvi, popularniji, obično se naziva *konverzionim kontekstualizmom*. Drugi oblik, čiji je glavni zastupnik Majkl Viliijams (Michael Williams), jeste inferencijalni kontekstualizam. Ova dva oblika razlikuju se po tome kako tačno određuju kontekst, način njegove promene i faktore koji su relevantni za promene istinosnih uslova saznavnih tvrdnji. Nadalje, oni se razlikuju i u tumačenju odnosa između epistemološkog i svakodnevnik konteksta, kao i u odgovoru na pitanje zašto nemogućnost znanja u epistemološkom kontekstu ne povlači za sobom nemogućnost znanja u ostalim kontekstima.

Konverzionisti kontekstualisti smatraju da se promena konteksta sastoji u *povišavanju i snižavanju epistemičkih standarda*, dok na promenu epistemičkih standarda utiču prvenstveno *konverzionisti faktori* kao što su želje, potrebe ili namere učesnika u konverzaciji. Prema inferencijalnom kontekstualizmu, ne svodi se svaka

---

<sup>1</sup> Smatra se da se svi izrazi upotrebljeni u muškom gramatičkom rodu u ovom radu odnose bez diskriminacije i na osobe ženskog roda.

promena konteksta na povišavanje ili snižavanje epistemičkih standarda, niti su za tu promenu dovoljni konverzacioni faktori. Neke promene konteksta sastoje se u promeni *tematske oblasti* kojom se bavimo, gde se sa svakom tematskom oblašću povezuje njoj svojstven *tip istraživanja*. Ako bavljenje istorijom, fizikom i sl. shvatimo kao različite kontekste, očito je da razlika između tih konteksta nije u tome što su u jednom kontekstu epistemički standardi navodno viši u odnosu na drugi. Ti standardi su prosto različiti i kao takvi ne mogu se međusobno upoređivati u pogledu strogosti. Pored toga, promena konverzacionih faktora nije dovoljna da bi se kontekst u kojem se bavimo jednom tematskom oblašću promenio u kontekst u kojem se bavimo drugom tematskom oblašću. Za tako nešto mora se dogoditi promena u samoj *prirodi našeg istraživanja*. To se dešava izmenom nekih bitnih pretpostavki koje određuju karakter našeg istraživanja, a koje Vilijams naziva *metodološkim nužnostima*. U pitanju su pretpostavke koje moramo prihvatiti kako bismo se uopšte upustili u određeno istraživanje i one usmeravaju naše istraživanje. Ovu ideju Vilijams u velikoj meri duguje Ludvigu Vitgenštajnu (Ludwig Wittgenstein) i njegovom shvatanju tzv. *verovanja okvira* koje se može naći u spisu *O izvesnosti*.

Ova prva važna razlika između konverzacionog i inferencijalnog kontekstualizma vodi ka drugoj razlici. Ona se ogleda u tome što konverzacioni kontekstualisti pretpostavljaju da postoji *kontekstno nezavisna hijerarhija konteksta*, u kojoj svi konteksti imaju svoje određeno mesto zavisno od strogosti epistemičkih standarda koji unutar njih važe. Inferencijalni kontekstualisti, pak, *poriču hijerarhijski odnos* između različitih konteksta. Prema ovoj drugoj verziji kontekstualizma, promena konteksta tumači se pre svega kao prebacivanje iz jedne u drugu tematsku oblast istraživanja, pri čemu su epistemički standardi koji se u tim kontekstima primenjuju prosto različiti i uzajamno neuporedivi.

Različito shvatanje odnosa između konteksta od neposrednog je značaja za odgovor ovih verzija kontekstualizma na skeptički paradoks. Konverzacioni kontekstualisti smatraju da epistemološki kontekst nastaje kada se epistemički standardi *povise do krajnjih granica*. Prema inferencijalnom kontekstualizmu, pak, u epistemološki kontekst dospevamo ne tako što maksimalno pooštravamo epistemičke standarde, već tako što se upuštamo u *jedno sasvim posebno istraživanje*. Takvo



istraživanje ima svoje specifične metodološke nužnosti, među kojima je najbitnija pretpostavka *epistemološkog realizma*.

Vilijams ističe da epistemološki realizam i inferencijalni kontekstualizam predstavljaju dve kontradiktorne teze. Epistemološki realisti smatraju da naše opažajno znanje o spoljašnjem svetu predstavlja jednu *prirodnu epistemičku vrstu* koja se, kao takva, nalazi u izvesnim objektivnim odnosima prema drugim vrstama znanja. Među tim odnosima najbitniji je odnos *epistemičke primarnosti*. Pretpostavka epistemološkog realizma nam omogućava da govorimo o nekim vrstama iskaza kao epistemički primarnijim u odnosu na druge. Prema Vilijamsovom mišljenju, zastupnici tradicionalnog fundamentizma, kao i skeptik, pretpostavljaju da se naša verovanja mogu razvrstati u dve vrste između kojih postoji ovakav odnos primarnosti.

Teza o epistemičkoj primarnosti Vilijamsu ne izgleda intuitivno prihvatljiva. Naprotiv, Vilijams smatra da ona predstavlja jednu *teorijsku pretpostavku*. Njeno poreklo je u tome što tradicionalni epistemolog, poput skeptika, ne želi da postavi pitanje da li je i kako moguć neki određeni primer znanja o spoljašnjem svetu, već da li je i kako to znanje *uopšte moguće*. Ukoliko očekujemo teorijsko razumevanje našeg znanja o spoljašnjem svetu moramo pretpostaviti da postoji neka objektivna, netrivialna osobina koju razni primeri tog znanja dele. Naša verovanja o spoljašnjem svetu morala bi biti na izvestan način *teorijski integrisana*. Vilijams je ubeđen da ona jedino mogu biti *epistemološki integrisana*. Prema epistemološkim realistima, objektivno svojstvo koje naša verovanja o spoljašnjem svetu dele jeste njihov *epistemički status* koji se ogleda u epistemičkoj zavisnosti. Ovo je posledica njihove evidencijalne zavisnosti u odnosu na znanje o sadržaju neposrednog čulnog iskustva, koje pak ima privilegovani epistemički status. U tom pogledu, opažajno znanje o spoljašnjem svetu i znanje o sadržaju neposrednog čulnog iskustva predstavljaju različite epistemičke vrste. Pošto je epistemički status verovanja koja pripadaju ovim epistemičkim vrstama nešto što zavisi isključivo od objektivnih, epistemoloških činjenica, a ne od nekih kontekstualnih faktora, ove epistemičke vrste takođe predstavljaju prirodne epistemičke vrste.

Kontekstualisti poput Vilijamsa odbacuju pretpostavku epistemološkog realizma. Njihova glavna teza je da van određenog konteksta nijedno verovanje nema *nikakav epistemički status*. Drugim rečima, ne postoje *nikakve prirodne epistemičke vrste*. U

zavisnosti od konteksta, određena verovanja neće se moći dovesti u pitanje dok će ostala verovanja zahtevati izvesno opravdanje. Koja se tačno verovanja neće moći dovesti u pitanje, a koja će biti predmet mogućeg sporenja i na koji način će ona moći da se opravdaju, zavisi od kontekstualnih faktora.

Svoje tumačenje uticaja kontekstualnih faktora Vilijams dopunjuje određenjem *pojma znanja i strukture opravdanja*. On razlikuje dva aspekta opravdanja, *epistemičku odgovornost* i *adekvatnu zasnovanost*. Epistemička odgovornost tiče se prava osobe na neko verovanje i svega što osoba mora da učini kako bi zadržala to pravo. Adekvatna zasnovanost tiče se pouzdanosti metoda na osnovu kojeg je stečeno neko verovanje – metod mora biti dovoljno pouzdan. Oba ova aspekta opravdanja potrebna su za znanje.

Ključno u Vilijamsovom shvatanju ova dva aspekta opravdanja jeste da ni epistemička odgovornost ni adekvatna zasnovanost ne iziskuju uvek posedovanje odgovarajuće *evidencije*. Vilijams smatra da opravdanje – po pravilu – strukturalno uključuje elemente koji se *podrazumevaju* i elemente koji su predmet *izazova* (osporavanja). Postoje verovanja za koja se u normalnim okolnostima podrazumeva da ih prihvatamo na epistemički odgovoran način. Potreba za navođenjem odgovarajuće evidencije u prilog tih verovanja javlja se samo u posebnim okolnostima – kao kada smo, recimo, suočeni sa relevantnom kontraevidencijom. Kada takvih izazova nema, za opravdanost verovanja dovoljno je da smo ga stekli pomoću pouzdanog metoda. Zahvaljujući tom momentu, naša opazajna verovanja o spoljašnjem svetu, koja skeptik dovodi u pitanje, ipak mogu predstavljati znanje.

Osim toga što smatra da na ovakav način možemo steći empirijsko znanje o spoljašnjem svetu, Vilijams tvrdi da isto tako možemo znati i da skeptičke hipoteze nisu realizovane. Negacije skeptičkih hipoteza imaju status metodoloških nužnosti u okviru raznih tipova istraživanja u koja se upuštamo. S obzirom na to, kao i na Vilijamsov opis strukture opravdanja, možemo reći da u svakodnevnim kontekstima podrazumevamo odgovarajuće metodološke nužnosti i epistemički odgovorno verujemo u njihovu istinitost. Ako su, povrh toga, ta naša verovanja adekvatno zasnovana i istinita, ona predstavljaju znanje.

Dva su osnovna cilja ovog istraživanja. Prvi je da se pokaže kako Vilijamsovo epistemološko stanovište *ne predstavlja monolitnu teorijsku građevinu*, već se sastoji iz

čvrstog kontekstualističkog jezgra i izrazito eksternalističke elaboracije. Drugi cilj je da se pokaže kako *postoji alternativna verzija inferencijalnog kontekstualizma*, koju ću zvati *vitgenštajnovskom*, a koja predstavlja bolju teoriju od Vilijamsove izvorne verzije.

Najpre ću tvrditi da je inferencijalni kontekstualizam zapravo jedna *teorijska pretpostavka*, a ne *teorija*. Teorija se sastoji od čitavog niza teorijskih pretpostavki i ona mora pružiti odgovore na bitna pitanja koja njene pretpostavke pokreću. Inferencijalni kontekstualizam kao takav ne bi trebalo poistovetiti sa Vilijamsovom teorijom, već on kao jedna teorijska pretpostavka može biti u korenu različitih teorija koje pokušavaju da odgovore na važna pitanja koje ova pretpostavka pokreće. Vilijamsovo stanovište jeste jedna teorija koja polazi od te pretpostavke, ali nije jedina. Verzija inferencijalnog kontekstualizma koju ću razvijati u ovom radu biće vitgenštajnovska i inspiraciju će crpeti iz Vitgenštajnovog poznog spisa *O izvesnosti* i nekih istaknutih tumačenja ovog dela, pre svega onoga koje nudi Danijel Mojal-Šarok (Daniele Moyal-Sharrock). Osnovna razlika između ove dve teorije sastojace se u tome što Vilijams smatra da posedujemo (eksternalističko) *znanje metodoloških nužnosti*, dok prema predloženom alternativnom gledištu mi uopšte *nemamo epistemički odnos* prema verovanjima okvira.

Dalje, nastojaću da detaljnije pokažem kako bi izgledalo vitgenštajnovsko stanovište i zašto je ono superiornije u odnosu na Vilijamsovu teoriju. Radi toga, tvrdiću da su ideje inferencijalnog kontekstualizma i neepistemičkog stava izvesnosti ne samo *međusobno saglasne*, već da njihovo objedinjenje unutar jedne teorije predstavlja *plodnu teorijsku sintezu*. Zatim ću, kako bih pokazao da je vitgenštajnovska verzija bolja od Vilijamsove, argumentovati u prilog toga da ona ima razne prednosti u odnosu na svog rivala. Prvo, ova teorija više odgovara našoj *stvarnoj epistemičkoj praksi*, zato što u manjoj meri učitava sporne filozofske stavove koji tamo nisu očigledno prisutni. Kao drugo, ona je konzistentnija u svom *načelnom antifundamentizmu* nego što je slučaj sa Vilijamsovom pozicijom. Naposljetku, vitgenštajnovska verzija pruža *bolji odgovor na skeptički problem* tako što u većoj meri uvažava duboku istinu o našem saznajnom položaju na koju nam skeptik skreće pažnju.

U prvom delu rada pokušaću da što preciznije i potpunije prikažem *Vilijamsovu epistemološku poziciju*, kako bih potom pokazao da se ona može uspešno odbraniti od izvesnih prigovora koji pokušavaju da joj ospore *unutrašnju stabilnost i koherentnost*.

Najpre ću u drugom poglavlju prikazati u čemu se sastoji *skeptički problem*. Nakon toga ću skicirati osnovne pravce rešavanja tog problema, naročito *kontekstualizam*. Naposljetku ću razmotriti razliku između *inferencijalnog* i *konverzionog kontekstualizma*, pri čemu će posebna pažnja biti posvećena pojmu *metodoloških nužnosti*. Zatim ću u trećem poglavlju izložiti neke ideje bez kojih se ne može razumeti suština inferencijalnog kontekstualizma. To su ideje *epistemološkog realizma*, *prirodnih epistemičkih vrsti* i *epistemičke primarnosti*. Prikazaću takođe na koji način Vilijams shvata *pojam znanja* i *strukturu opravdanja*. Naposljetku, u poglavlju 4. pozabaviću se određenim *internim kritikama* Vilijamsovog stanovišta, kako bih potom pokazao da im ono ipak uspešno odoleva.

Drugi deo istraživanja biće posvećen razvijanju *alternativne verzije inferencijalnog kontekstualizma*, kao i pokazivanju *superiornosti* ove teorije nad Vilijamsovom izvornom verzijom. U petom poglavlju cilj mi je da pokažem kako se dolazi do *pojmovnog prostora* za formulisanje ovakve alternativne teorije, kao i da pokažem da ovo nije puka teorijska mogućnost već opcija koja zavređuje dalje ispitivanje. Alternativnu verziju inferencijalnog kontekstualizma dalje ću razvijati u poglavlju 6. Prvo ću detaljnije razmotriti *prirodu neepistemičkog stava izvesnosti* koji imamo prema verovanjima okvira. Zatim ću pokazati da je ideja inferencijalnog kontekstualizma *u skladu sa* Vitgenštajnovom idejom izvesnosti. Na kraju ću istaći prednost ovakve vitgenštajnovske teorije u odnosu na *standardni tip interpretacije Vitgenštajnovog odgovora skeptiku*. Tema sedmog poglavlja biće *poređenje* Vilijamsove i vitgenštajnovske verzije inferencijalnog kontekstualizma kako bi se ustanovilo koja teorija je bolja. Tvrdiću kako druga verzija predstavlja *bolju teoriju*. Prvo ću pokazati da ona pruža verniji opis naše *svakodnevne saznajne prakse*. Zatim ćemo videti da je ona u većoj meri u skladu sa *načelnim antifundamentizmom* ideje inferencijalnog kontekstualizma. Naposljetku, tvrdiću kako vitgenštajnovska verzija predstavlja *adekvatniju reakciju na skeptički problem* od Vilijamsove.

U kratkom zaključnom poglavlju razmotriću značaj koji ovo istraživanje ima po savremenu epistemološku scenu i istaćiću specifičnosti gledišta koje je njegov rezultat. Pored ovoga, sugerisaću neke moguće pravce u kojima bi ovo istraživanje moglo dalje da se nastavi.

*Prvi deo – Vilijamsov inferencijalni  
kontekstualizam*

## 2. Skeptički problem i Vilijamsova antiskeptička strategija

### Skeptički paradoks

Vilijams je svoje gledište *inferencijalnog kontekstualizma* prvobitno formulisao kao odgovor na *problem filozofskog skepticizma*.<sup>2</sup> Zato ću prvo ukratko prikazati ovaj klasični filozofski problem.

Sa tim problemom prvi nas je suočio *kartezijanski skepticizam*. On se u literaturi često predstavlja u vidu paradoksa.<sup>3</sup> Najpre je potrebno navesti terminologiju pomoću koje će biti izražen ovaj paradoks. *S* će biti proizvoljni saznavni subjekt. Pod skraćenicom "*O*" podrazumevaće se proizvoljni kontingentni iskaz o spoljašnjem svetu, poput "Danas nije održan protest u Beogradu", "Juče je padala jaka kiša u centralnoj Srbiji" i sl. Naposletku, "*SH*" će predstavljati iskaz koji izražava skeptičku hipotezu kao što su poznata Dekartova (Descartes) hipoteza o postojanju zlog demona koji nas sistematski obmanjuje, ili hipoteza da smo zapravo mozgovi u posudi čijim sadržajem iskustva manipulišu zli neuronaučnici.<sup>4</sup> Za skeptičku argumentaciju ključna je činjenica da istinitost skeptičke hipoteze povlači za sobom neistinitost iskaza tipa *O*.<sup>5</sup> Ako svet za koji verujemo da ga opažamo izvan nas u stvari kao takav i ne postoji, već su naša verovanja o njemu samo plod obmane od strane zlog demona ili neuronaučnika, onda očigledno ta verovanja nisu istinita. Osnovne karakteristike ovih skeptičkih hipoteza, pored njihove *nesaglasnosti* sa iskazima tipa *O*, jesu njihova *obuhvatnost* i *neotklonjivost*. One su obuhvatne pošto ugrožavaju svaku našu tvrdnju o spoljašnjem svetu. Takođe, one su neotklonjive pošto su saglasne sa bilo kakvom evidencijom sa kojom možemo raspolagati, što znači da ne možemo nikako pokazati da one nisu

2 Materijal koji je izložen u prvom delu ovog istraživanja u dobroj meri je preuzet iz mog završnog master rada (Cf. Čukljević, 2014a). On je u skraćenom izdanju delimično prisutan i u tekstu na ovu temu koji je objavljen (Čukljević, 2014b), sa izuzetkom većeg dela 4. poglavlja.

3 Cf. DeRose, 1999, str. 183, 208, Lazović, 2012, str. 48, Pritchard, 2002, str. 99-100, Williams, 2001a, str. 8.

4 Cf. DeRose, 1999, str. 183, Pritchard, str. 99-100, Williams, 1999b, str. 45.

5 Cf. Lazović, 2012, str. 48, Pritchard, 2002, str. 99-100.

ostvarene.<sup>6</sup>

Pošto smo razjasnili relevantne termine i pretpostavke, možemo prikazati i sam skeptički paradoks:

1.  $S$  zna da  $O$ .
2.  $S$  ne zna da  $\sim SH$ .
3. Ako  $S$  ne zna da  $\sim SH$ , onda  $S$  ne zna da  $O$ .

Paradoks se sastoji u tome što nam svaka od ove tri pretpostavke deluje intuitivno prihvatljivo, a da one ne mogu biti istovremeno istinite. Kao što će na to ukazati skeptik u svom argumentu, konjunkcija pretpostavki 2. i 3. povlači za sobom negaciju pretpostavke 1. Ovo predstavlja *reductio ad absurdum* početne pretpostavke prema kojoj posedujemo znanje o spoljašnjem svetu.<sup>7</sup> Pored očigledne intuitivne prihvatljivosti pretpostavke 1, i preostale dve pretpostavke nam deluju kao takve. Kao što smo već istakli, skeptičke hipoteze su tako konstruisane da ne vidimo kako bismo mogli pokazati da nisu istinite. Ovo čini prihvatljivom pretpostavku 2. Što se pretpostavke 3. tiče, ona se pravda pomoću jednog naizgled nespornog principa koji se u literaturi naziva *princip deduktivne zatvorenosti znanja*. Ovaj princip se može prikazati u sledećem obliku ( $S$  ostaje proizvoljni saznavni subjekt, dok su  $p$  i  $q$  proizvoljni iskazi): ako  $S$  zna da  $p$  i  $S$  zna da  $p \supset q$ , onda  $S$  zna da  $q$ .<sup>8</sup> Kada umesto " $p$ " stavimo " $O$ " i umesto " $q$ " stavimo " $\sim SH$ ", pošto znamo da  $O \supset \sim SH$ , dobijamo sledeći iskaz: ako  $S$  zna da  $O$ , onda  $S$  zna da  $\sim SH$ . Primenom pravila za kontrapoziciju na ovaj iskaz dobijamo pretpostavku 3. skeptičkog paradoksa.

Koliko god da su naizgled prihvatljive, bar jedna od pretpostavki 2. i 3. mora se nekako dovesti u pitanje ukoliko želimo da ponudimo neko antiskeptičko rešenje izloženog paradoksa. Odbacivanje pretpostavke 1. značilo bi definitivnu kapitulaciju pred skeptikom. Stoga ćemo u narednom odeljku skicirati moguće tipove antiskeptičkih odgovora.

---

6 Skeptičke hipoteze ponekad se nazivaju i radikalnim alternativama. Cf. Lazović, 2012, str. 42-3.

7 DeRose, 1999, str. 183.

8 Cf. Lazović, 2012, str. 17, 45-6, Pritchard, 2002, str. 101.

## Tipovi antiskeptičkih rešenja skeptičkog paradoksa

Antiskeptička rešenja prikazanog paradoksa možemo klasifikovati na osnovu više kriterijuma. Ovde ću se opredeliti za klasifikaciju na osnovu toga *koja pretpostavka skeptičkog paradoksa se dovodi u pitanje*. Svrha ovakve klasifikacije jeste da se što preciznije odredi mesto kontekstualističkog rešenja naspram drugih antiskeptičkih strategija.

Na početku možemo razlikovati sledeća dva tipa rešenja. Prvi čine oni odgovori koji dovode u pitanje neku *eksplicitnu pretpostavku* skeptičkog paradoksa, dok drugi čine odgovori koji dovode u pitanje neku *implicitnu pretpostavku* tog paradoksa.<sup>9</sup> Pošto postoje svega dve eksplicitne pretpostavke koje antiskeptički odgovor može da ospori, prvi tip rešenja možemo podeliti na ono koje dovodi u pitanje *pretpostavku 2*, i na ono koje odbacuje *pretpostavku 3*. Među filozofima koji smatraju da mi ipak možemo znati da skeptičke hipoteze nisu istinite, poričući tako *pretpostavku 2*, istorijski su najpoznatiji Dekart i Džordž Edvard Mur (George Edward Moore).<sup>10</sup> U novije vreme tu strategiju mahom usvajaju semantički i epistemološki eksternalisti.<sup>11</sup> Među onima koji smatraju da princip deduktivne zatvorenosti znanja ne važi apsolutno, osporavajući tako *pretpostavku 3*, najpoznatiji su Fred Drecke (Fred Dretske) sa svojom teorijom relevantnih alternativa i Robert Nozik (Robert Nozick) sa svojom kondicionalnom teorijom znanja.<sup>12</sup> Ove strategije suočavaju se sa dva načelna zadatka – kako objasniti zašto osporene pretpostavke nisu istinite, kao i kako objasniti zašto nam one izgledaju toliko intuitivno prihvatljive.

Za razliku od prvog tipa antiskeptičkog odgovora, koji dovodi u pitanju neku eksplicitnu pretpostavku paradoksa, drugi tip se ne može tako lako dalje razvrstavati. Ovo je posledica činjenice što teško da možemo nabrojati sve pretpostavke koje su implicitne u skeptičkom paradoksu i koje mogu biti predmet osporavanja. Ipak, ako sledimo Vilijamsa, ove odgovore možemo podeliti u sledeće dve grupe. Prvi su oni koji odbacuju neku implicitnu pretpostavku koja se tiče same *smislenosti* jedne od

---

9 Jedan nešto drugačiji način klasifikacije antiskeptičkih odgovora može se videti u Lazović, 2012, str. 57.

10 Cf. Dekart, 2012, Moore, 1939.

11 Lazović, 2012, str. 57.

12 Cf. Drecke, 1981, Lazović, 2012, str. 57, Nozik, 1981, Pritchard, 2002, str. 102.



eksplicitnih pretpostavki paradoksa. Drugi su oni koji dovode u pitanje neku implicitnu pretpostavku koja se *ne tiče smislenosti* neke eksplicitne pretpostavke paradoksa, već nečeg drugog.<sup>13</sup>

Prvi tip može se dovesti u vezu sa onim što Vilijams naziva *terapeutskom dijagnozom* skeptičkog problema, a drugi sa onim što on naziva *teorijskom dijagnozom* skeptičkog problema. Terapeutska dijagnoza nastoji da *razreši* skeptički problem, pokazujući da je on u izvesnom smislu lišen stvarnog kognitivnog sadržaja. Teorijska dijagnoza takođe drži da postoji nešto duboko problematično sa skeptičkim argumentom. Međutim, ona nastoji da pokaže kako se on temelji na nekim pretpostavkama koje nam se, premda strogo gledano nisu lišene kognitivnog značenja, ne nameću kao intuitivno prihvatljive. Nasuprot ovim dijagnostičkim strategijama, Vilijams navodi i *konstruktivne* ili *direktne* pokušaje rešenja skeptičkog problema. Oni bi se, pak, mogli dovesti u vezu sa onim tipom antiskeptičkih odgovora koji dovodi u pitanje neku eksplicitnu pretpostavku skeptičkog paradoksa. Odnosno, konstruktivna rešenja pretenduju na direktno opovrgavanje skeptičkog argumenta tako što nude neku pozitivnu koncepciju znanja, ne dovodeći u pitanje dublje pretpostavke skeptičkih pitanja.<sup>14</sup>

Vilijamsov način klasifikacije tipova rešenja skeptičkog problema razlikuje se od mog pre svega u tome što nije fokusiran na odgovore na skeptički paradoks, već na skeptički problem uopšte. Ovaj problem se ne mora formulisati u obliku paradoksa, premda se to često čini. No, kao što vidimo, Vilijamsov način klasifikacije od presudnog je uticaja na način klasifikacije antiskeptičkih odgovora koji je ovde ponuđen. Takođe, poput Vilijamsove distinkcije između terapeutske i teorijske dijagnoze, ni distinkcija unutar antiskeptičkih odgovora koji dovode u pitanje neku implicitnu pretpostavku skeptičkog paradoksa nije u potpunosti jasna i oštra. Ipak, smatram da je ona dovoljno precizna da može biti korisna pri određivanju mesta kontekstualizma u sklopu mogućih antiskeptičkih odgovora na skeptički paradoks.

Koja rešenja bi spadala u ova dva tipa dijagnostičkih odgovora? U prve bi spadalo, na primer, *standardno shvaćeno vitgenštajnovsko rešenje* skeptičkog paradoksa. Ukratko, Vilijams smatra da se ono sastoji u poricanju smislenosti tvrdnji

13 Cf. Williams, 1991, str. xv-xviii, Williams, 1999b, str. 49-50.

14 Cf. Williams, 1991, str. xv-xviii.

poput "Znam da imam dve ruke", "Znam da je ovo sto" i sl, kao i smislenosti skeptičkih sumnji. Tačnije, prema ovom rešenju mi u uobičajenim okolnostima uopšte ne zauzimamo saznajni stav prema mnogim tvrdnjama tipa "O", kao ni prema skeptičkim hipotezama. Usled toga, one su u tim okolnostima lišene smisla. U drugom delu istraživanja videćemo da naglasak na odsustvu smisla verovatno nije najbolji način da se formuliše vitgenštajnovski odgovor na skeptički paradoks. Ali, za sada će poslužiti tome da razumemo kako Viliijams sagledava svoju poziciju. Ovakvo terapeutsko rešenje dovodi u pitanje implicitnu pretpostavku prema kojoj su pretpostavke 1. i 2. skeptičkog paradoksa smislene. Glavni zadatak sa kojim se ono suočava jeste pružanje objašnjenja zašto nam te eksplicitne pretpostavke izgledaju sasvim razumljivo i smisljeno (više reči o ovome biće u drugom delu ovog rada).<sup>15</sup>

Ipak, rešenje koje nas ovde najviše zanima spada u tip odgovora koji ne osporavaju nijednu implicitnu pretpostavku skeptičkog paradoksa koja se tiče smislenosti neke njegove eksplicitne pretpostavke. To rešenje usmereno je na pretpostavku koja se tiče nečeg drugog. Reč je, naime, o rešenju skeptičkog paradoksa koje nudi *epistemološki kontekstualizam*.

Kontekstualisti dovode u pitanje implicitnu pretpostavku skeptičkog paradoksa prema kojoj saznajne tvrdnje, poput pretpostavki 1. i 2. skeptičkog paradoksa, imaju svoju istinosnu vrednost nezavisno od *konverzionog konteksta*. Odnosno, oni smatraju da istinosna vrednost saznajnih tvrdnji na neki način zavisi od određenih faktora prisutnih u datom kontekstu izricanja.<sup>16</sup> Njihov odgovor na skeptički paradoks je, u osnovi, sledeći. Pretpostavke 1. i 2. mogu obe biti istinite, ali u *različitim kontekstima*. Pretpostavka 1. može biti istinita u svakodnevnom, neepistemološkim kontekstima, ali je u tim kontekstima pretpostavka 2. lažna. Pretpostavka 2, pak, može biti istinita u epistemološkom kontekstu, ali je u tom kontekstu pretpostavka 1. lažna. Odnosno, u svakodnevnom kontekstima posedujemo uobičajeno opažajno znanje o spoljašnjem svetu, kao i znanje o tome da skeptičke hipoteze nisu realizovane. U epistemološkom kontekstu ne znamo ni jedno ni drugo.

Sa druge strane, većina kontekstualista smatra da princip deduktivne zatvorenosti znanja važi u svim kontekstima, pod uslovom da se relevantne saznajne

15 Cf. Williams, 1991, str. xv-xviii.

16 Cf. DeRose, 1999, str. 185, Pritchard, 2002, str. 114, Williams, 2001a, str. 2, Williams, 2004a, str. 316.

tvrdnje formulišu u *istom kontekstu*. U suprotnom, kao što je na to ukazala Gejl Stajn (Gail Stine), dolazi do greške ekvivokacije, jer se pojam znanja u različitim kontekstima (na primer, u uobičajenim i epistemološkom) ne koristi u istom značenju.<sup>17</sup>

Posledica ovoga je da skeptik, pozivajući se na pretpostavke 2. i 3. skeptičkog paradoksa, može pokazati samo da je pretpostavka 1. lažna u epistemološkom (skeptičkom) kontekstu. On ne može pokazati da ona ne može biti istinita u svakodnevnim, neepistemološkim kontekstima. Kako Vilijams to upečatljivo formuliše, skeptikova greška je u tome što misli da je epistemološkim istraživanjem otkrio da je znanje nemoguće, dok je u stvari ustanovio samo to da je znanje nemoguće dok se bavimo epistemologijom.<sup>18</sup> U ovome je srž kontekstualističkog odgovora.

Međutim, ovakvom antiskeptičkom rešenju mogu se uputiti neka važna pitanja. Prvo, možda i najvažnije, jeste na koji tačno način istinitost sazajnih tvrdnji *zavisi od konteksta*. Drugo važno pitanje je zašto nemogućnost znanja u epistemološkom kontekstu *ne povlači* za sobom nemogućnost znanja u neepistemološkim kontekstima. Pogledajmo zato kako se različite verzije kontekstualizma razlikuju u pogledu odgovora na ova pitanja.

## Dva oblika kontekstualizma

U literaturi nailazimo na distinkciju između dva oblika (epistemološkog) kontekstualizma. Prvi oblik zastupali su Dejvid Luis (David Lewis)<sup>19</sup>, Stjuart Koen (Stewart Cohen)<sup>20</sup> i Kit Dirouz (Keith DeRose)<sup>21</sup>, i on se obično naziva *jednostavnim konverzionim kontekstualizmom*<sup>22</sup>, ili prosto *konverzionim kontekstualizmom*<sup>23</sup>, a ponekad i *semantičkim kontekstualizmom*.<sup>24</sup> Drugi oblik, čiji je glavni zastupnik Vilijams, neki autori nazivaju *kontekstualizmom tematske oblasti*<sup>25</sup>, a drugi

17 Cf. Pritchard, 2002, str. 114, Stine, 1999.

18 Williams, 2004a, str. 316.

19 Cf. Lewis, 1999.

20 Cf. Cohen. 2000.

21 Cf. DeRose, 1999.

22 Williams, 2001a, str. 1.

23 Cf. Brendel i Jager, 2004, str. 146-7, Williams, 2004a, str. 315.

24 Pritchard, 2002, str. 98.

25 U originalu "issue contextualism". Williams, 2004a, str. 315.

*inferencijalnim kontekstualizmom.*<sup>26</sup>

Kao što ćemo uskoro videti, svaki od ovih naziva je u izvesnoj meri prikladan. Ovde ćemo se ipak opredeliti za distinkciju između *konverzionog* i *inferencijalnog* kontekstualizma. Čini se da ona, od svih pomenutih, najpreciznije izražava glavna obeležja ova dva oblika kontekstualizma. Oni se razlikuju u odgovorima na pitanja formulisana na kraju prethodnog odeljka. Preciznije rečeno, oni se razlikuju u tome kako tačno *određuju kontekst, način njegove promene i faktore koji su relevantni za takve promene*. Takođe, oni se razlikuju i u *tumačenju odnosa između epistemološkog i neepistemoloških konteksta*, kao i u tome na koji način taj odnos objašnjava činjenicu da nemogućnost znanja u epistemološkom kontekstu *ne povlači* za sobom nemogućnost znanja u neepistemološkim kontekstima.

Pre nego što pređemo na razmatranje ovih razlika trebalo bi da se ukratko osvrnemo na jednu distinkciju koja se dovodi u vezu sa podelom na konverzionu i inferencijalnu kontekstualizam. Kriterijum za tu distinkciju proizlazi iz odgovora na sledeće pitanje – o *čijem* kontekstu je reč kada nekome pripisujemo znanje? Uzmimo neku saznavnu tvrdnju oblika "*S zna da p*". Da li je kontekst o kojem govore kontekstualisti kontekst osobe koja ovu tvrdnju *tvrdi*, ili je to pak kontekst subjekta *S* kojem se tom tvrdnjom *pripisuje* znanje? Prema takozvanom *kontekstualizmu pripisivača* u pitanju je kontekst osobe koja iznosi određenu saznavnu tvrdnju.<sup>27</sup> Prema *kontekstualizmu subjekta*, pak, to je kontekst subjekta kojem se pripisuje znanje.<sup>28</sup>

U kakvoj je ovo vezi sa razlikom između konverzionog i inferencijalnog kontekstualizma? Prema Vilijamsu, kontekstualizam pripisivača i kontekstualizam subjekta predstavljaju podvrste konverzionog kontekstualizma.<sup>29</sup> Tomas Grundman (Thomas Grundmann) i Dankan Pričard (Duncan Pritchard) takođe dovode kontekstualizam pripisivača u vezu sa konverzionim kontekstualizmom, ali se stiče utisak da oni zapravo poistovećuju ta dva stanovišta.<sup>30</sup> Sa druge strane, kontekstualizam subjekta Pričard ne poistovećuje sa inferencijalnim kontekstualizmom. Razlog tome je

---

26 Pritchard, 2002, str. 98.

27 U originalu "attributor contextualism". Cf. DeRose, 1999, str. 185, Pritchard, 2002, str. 105, Williams, 2004a, str. 315.

28 U originalu "subject contextualism". Cf. Pritchard, 2002, str. 114, Williams, 2004a, str. 315.

29 Williams, 2004a, str. 315.

30 Cf. Grundmann, 2004, str. 345, Pritchard, 2002, str. 105-6.

što smatra da takvo tumačenje konteksta, pored inferencijalnih kontekstualista, zastupaju i neki filozofi koji to nisu, poput, na primer, Dreckea.<sup>31</sup>

Ovde se neću dublje baviti odnosom između podele na konverzacioni i inferencijalni kontekstualizam sa jedne, i podele na kontekstualizam pripisivača i subjekta sa druge strane. Kao što Pričard primećuje, inferencijalni kontekstualizam suštinski određuju neke druge pretpostavke. Isto važi i za konverzacioni kontekstualizam. Valja samo napomenuti da kontekstualisti poput Luisa, Koena i Dirouza zastupaju kontekstualizam pripisivača znanja, dok Vilijams zastupa kontekstualizam subjekta. Iako sam Vilijams tvrdi da njegovo kontekstualističko stanovište nije verzija kontekstualizma subjekta, Pričard nudi dobre razloge u prilog suprotnog stava. Naposljetku, Vilijams kontekstualizam subjekta iz nekog razloga eksplicitno određuje pomoću nekih obeležja konverzacionalnog kontekstualizma, što objašnjava njegovo odbacivanje te pozicije.<sup>32</sup> Zato ćemo ostaviti po strani pitanje da li je nužno da konverzacioni kontekstualisti zastupaju kontekstualizam pripisivača, a inferencijalni kontekstualisti kontekstualizam subjekta.

Prva bitna razlika između konverzacionalnog i inferencijalnog kontekstualizma sastoji se u njihovom shvatanju *načina promene konteksta*. Konverzacioni kontekstualisti smatraju da se promena konteksta sastoji u *povišavanju i snižavanju epistemičkih standarda*. To povišavanje i snižavanje epistemičkih standarda se, pak, sastoji u povećavanju i smanjivanju skupa alternativa koje bi trebalo da se isključe kako bismo posedovali znanje. Što je veći broj alternativa koje moraju biti isključene da bismo subjektu pripisali znanje, to su epistemički standardi viši.<sup>33</sup>

Prema mišljenju konverzacionalnih kontekstualista, na promenu epistemičkih standarda utiču prvenstveno *konverzacioni faktori*. Kontekst se menja s obzirom na to koja je saznajna tvrdnja izneta, koji su izazovi toj saznajnoj tvdnji upućeni u konverzaciji, ili na koje je mogućnosti pogreške (alternative) usmerena pažnja. Vilijams konverzacioni kontekstualizam naziva "*jednostavni konverzacioni kontekstualizam*" upravo zato što prema toj poziciji postoji samo *jedan* mehanizam promene konteksta. Naziv "*jednostavni konverzacioni kontekstualizam*" dolazi otuda što prema tom

---

31 Cf. Pritchard, 2002, str. 114-5.

32 Cf. Pritchard, 2002, str. 114-5, Williams, 2004a, str. 315.

33 Cf. DeRose, 1999, str. 205-7, Williams, 2001a, str. 2, Williams, 2004a, str. 317-8.

stanovištu na promenu konteksta prvenstveno utiču *konverzacioni* faktori.<sup>34</sup>

Sa druge strane, prema inferencijalnom kontekstualizmu ne svodi se svaka promena konteksta na povišavanje ili snižavanje epistemičkih standarda, niti su za tu promenu dovoljni konverzacioni faktori. Neke važne promene konteksta sastoje se u *promeni tematske oblasti* kojom se bavimo, gde se sa tom tematskom oblašću povezuje *određeni tip istraživanja* – recimo, za oblast fizičkih događaja fizika, za oblast istorijskih istorija, itd.<sup>35</sup> Ako bavljenje istorijom, fizikom i sl. shvatimo kao različite kontekste, očito je da razlika između njih nije u tome što su u jednom kontekstu epistemički standardi navodno viši u odnosu na drugi. Ti standardi su prosto različiti i kao takvi ne mogu se upoređivati u pogledu strogosti.<sup>36</sup>

Pored toga, konverzacioni faktori nisu dovoljni kako bi se kontekst u kojem se bavimo jednom tematskom oblašću promenio u kontekst u kojem se bavimo drugom tematskom oblašću. Za tako nešto mora se dogoditi promena u samoj *prirodi našeg istraživanja*.<sup>37</sup> To se dešava izmenom nekih bitnih pretpostavki koje određuju prirodu našeg istraživanja. Njih Vilijams naziva *metodološkim nužnostima*. To su pretpostavke koje moramo prihvatiti kako bismo se uopšte upustili u određeno istraživanje i koje, kada ih prihvatimo, usmeravaju naše istraživanje u odgovarajućem smeru.<sup>38</sup> Tako u slučaju istorije, iskazi poput "Istorijska dokumentacija nije potpuno pogrešna" i "Svet nije nastao pre pet minuta" predstavljaju neke od metodoloških nužnosti koje moramo prihvatiti kako bismo uopšte istraživali istorijske događaje. To svakako ne znači da ovi iskazi moraju biti istiniti. Ali, ako njih dovedemo u pitanje, onda prosto prestajemo da se bavimo tom tematskom oblašću.<sup>39</sup>

Uskoro ćemo videti da je Vilijamsu vrlo bitna pretpostavka da metodološke nužnosti mogu biti lažne. Međutim, kao što Vilijams ističe, kada sumnjamo u ovakve iskaze ne menjamo *nivo ispitivanja* date tematske oblasti, već pre *ugao ispitivanja* te oblasti. Nećemo uvoditi strožije epistemičke standarde niti se baviti istorijom

34 Cf. DeRose, 1999, str. 205-7, Williams, 2001a, str. 2, Williams, 2004a, str. 317-8.

35 Williams, 2004a, str. 319. Neki, poput Pritcharda, ovu promenu u tematskoj oblasti kojom se bavimo nazivaju još i promenom u inferencijalnoj strukturi konteksta. Otuda naziv "*inferencijalni kontekstualizam*" (Pritchard, 2002, str. 116). Ipak, u pretposlednjem poglavlju ovog rada videćemo da čak ni termin "inferencijalni" verovatno nije najsrećniji izbor da se njime označi dato stanovište.

36 Williams, 2004a, str. 319.

37 Pritchard, 2002, str. 120.

38 Cf. Williams, 2004a, str. 332-3, Williams, 2004b, str. 466-7.

39 Cf. Pritchard, 2002, str. 118-9, Williams, 2004b, str. 470-1.

epistemički odgovornije ako posumnjamo u to da Zemlja nije nastala pre pet minuta. Tada se prosto više nećemo baviti historijom, već nečim drugim kao što je, eventualno, epistemološki problem skepticizma.<sup>40</sup>

Ideja metodoloških nužnosti u velikoj meri je prisutna u Vitgenštajnovom poznom spisu *O izvesnosti*, tačnije u njegovom shvatanju tzv. *verovanja okvira*, ili *šarki*. Ova verovanja na određeni način usmeravaju i vode našu svakodnevnu, što naučnu što vannaučnu, sazajnu praksu. Ipak, sama ne podležu istoj vrsti epistemičke procene kao što je slučaj sa uobičajenim empirijskim verovanjima.<sup>41</sup> (Nećemo se trenutno baviti Vitgenštajnom i njegovim idejama vezanim za verovanja okvira, pošto će to biti jedna od glavnih tema drugog dela ovog istraživanja.)

Trebalo bi napomenuti još jednu bitnu stvar. Vilijams i Pričard, koji je jedan od njegovih vodećih komentatora, ponekad pišu tako kao da sugerišu da se prema inferencijalnom kontekstualizmu *svaka* promena konteksta svodi na promenu u ovako shvaćenoj tematskoj oblasti kojom se bavimo.<sup>42</sup> Ovo, međutim, nikako ne predstavlja tačan prikaz Vilijamsovog stanovišta. Kod Vilijamsa postoje eksplicitna mesta na kojima se tvrdi kako postoji više faktora koji utiču na promenu konteksta. Vilijams navodi pet vrsta takvih faktora. To su *semantički, metodološki, dijalektički, ekonomski i situacioni faktori*.<sup>43</sup>

Semantički faktori su veoma slični metodološkim faktorima, čiji su izraz metodološke nužnosti. Oni ograničavaju opseg smislenosti naše sumnje i usmeravaju naše sazajne poduhvate u određenom smeru. Između semantičkih i metodoloških faktora ne postoji oštra granica. Vilijams (ispravno) predlaže da se metodološki faktori shvate kao semantički faktori koji se vezuju za neki *određeni* tip istraživanja, a ne kao nešto što nužno važi za bilo koje istraživanje. Tako je iskaz "Istorijsko svedočanstvo nije u potpunosti pogrešno" metodološka nužnost istorijskog istraživanja, ali je naša vannaučna sazajna praksa u određenoj meri moguća i bez te pretpostavke. Sa druge strane, teško da postoji tip istraživanja, naučni ili ne, koji ne pretpostavlja iskaze poput "Ja mislim" ili "Ja postojim" – ovo bi bile *semantičke nužnosti*. Dalje, dijalektički

---

40 Cf. Williams, 2001a, str. 22, Williams, 2004b, str. 466-7.

41 Izraz "verovanje okvira" prevod je izvornog termina "hinge belief", dok je izraz "šarka" prevod izvornog termina "hinge". Moyal-Sharrock, 2004, str. 8.

42 Cf. Pritchard, 2002, str. 114, Williams, 2004a, str. 319.

43 Cf. Williams, 2001b, str. 159-62, Williams, 2007, str. 99-104.

faktori su zapravo konverzacioni faktori na koje ukazuju konverzacioni kontekstualisti. Oni se tiču svega što tokom razgovora može da se istakne kao relevantno za procenjivanje saznajne tvrdnje. Ekonomski faktori povišavaju ili snižavaju epistemičke standarde s obzirom na to koliko nam je stalo do toga da izneta saznajna tvrdnja bude istinita, odnosno koliko smo spremni da rizikujemo da se data tvrdnja pokaže kao netačna. Naposljetku, situacioni faktori su objektivni faktori o kojima npr. govore Drecke i Alvin Goldman (Alvin Goldman).<sup>44</sup> Karakteristike objektivne stvarnosti – naročito one koje utiču na pouzdanost metoda pomoću kojih formiramo verovanja – od značaja su za posedovanje opažajnog znanja o njoj.<sup>45</sup>

Uticaj nekih od ovih faktora otvara mogućnost da se promena konteksta bar ponekad vrši prema mehanizmu povišavanja i snižavanja epistemičkih standarda, samo što to nije uvek slučaj. Ipak, Pričard i Vilijams se fokusiraju na metodološke faktore koji su ključni za razliku između konverzacionog i inferencijalnog kontekstualizma, jer ih prvo gledište potpuno zanemaruje. Metodološki faktori su ključni i za odgovor inferencijalnog kontekstualiste skeptiku, jer do epistemološkog konteksta prema tom gledištu dolazimo upravo ovakvim načinom promene konteksta. Stoga se razložno može pretpostaviti da je ova varljiva sugestija Vilijamsa i Pričarda samo mala nepažnja koja je posledica njihovog fokusiranja na razmatranje promene konteksta u svrhu odgovora na skeptički problem.

Prethodno razmatrana važna razlika između konverzacionog i inferencijalnog kontekstualizma vodi ka drugoj razlici, koja ova dva različita shvatanja konteksta povezuje sa pomenutim kontekstualističkim odgovorom na skeptički paradoks. Ta druga razlika ogleda se u tome što prema konverzacionom kontekstualizmu postoji *kontekstno nezavisna hijerarhija konteksta*, gde svi konteksti na jednoj skali imaju svoje određeno mesto zavisno od strogosti epistemičkih standarda koji se unutar njih primenjuju. Prema inferencijalnom kontekstualizmu, između različitih konteksta *ne postoji takva hijerarhija*.<sup>46</sup> U slučaju konverzacionog kontekstualizma hijerarhija je posledica toga što se promena konverzacionog konteksta ispoljava kroz pomenuto povišavanje i snižavanje epistemičkih standarda. Sa druge strane, inferencijalni kontekstualisti

---

44 Cf. Drecke, 1981, Goldman, 1976.

45 Cf. Williams, 2001b, str. 159-62, Williams, 2007, str. 99-104.

46 Cf. Williams, 2004a, str. 318-9.



promenu konteksta tumače kao promenu tematske oblasti istraživanja, pri čemu su epistemički standardi koji se u tim kontekstima primenjuju prosto različiti i uzajamno neuporedivi.

Drugačije shvatanje odnosa između konteksta od neposrednog je značaja za odgovor konverzionog i inferencijalnog kontekstualizma na skeptički paradoks. Konverzionisti kontekstualisti smatraju da epistemološki kontekst nastaje kada se *epistemički standardi povise do krajnjih granica*, tj. kada se za posedovanje znanja zahteva isključenje svake (zamislive) alternative. To je kontekst koji nastaje kada na scenu stupi filozofski skeptik formulišući alternative koje su u principu neisključive, što za rezultat ima nemogućnost znanja.<sup>47</sup> Ipak, prema konverzionom kontekstualizmu, nemogućnost znanja u skeptičkom kontekstu ne povlači za sobom nemogućnost znanja u uobičajenim, neepistemološkim kontekstima. U ovima primenjujemo daleko *blaže* epistemičke standarde koji ne iziskuju razmatranje skeptičkih alternativa.<sup>48</sup>

Prema inferencijalnom kontekstualizmu, pak, u epistemološki kontekst dospevamo ne tako što maksimalno pooštravamo epistemičke standarde, već tako što se upuštamo u jedno sasvim *posebno istraživanje* koje je drugačije od svih ostalih. To je upravo ono što čini (tradicionalna) epistemologija. Takvo istraživanje ima svoje *specifične metodološke nužnosti*, među kojima je najbitnija ona koju Vilijams naziva pretpostavkom *epistemološkog realizma*. Naime, Vilijams prihvata shvatanje *tradicionalnog epistemološkog projekta* koje je, od novijih autora, najpotpunije opisao Beri Straud (Barry Stroud). Prema Straudu, ovaj projekat se sastoji u razmatranju *totaliteta* našeg znanja o svetu, koje se vrši takoreći sa strane, iz jedne *distancirane* perspektive, i koje kao rezultat ima *procenu* o tome da li zaista posedujemo znanje o *objektivnom* svetu. Od četiri centralne ideje ovog projekta koje Straud izdvaja – ideja totaliteta, distanciranosti, procenjivanja i objektivnosti – ideja *totaliteta* našeg znanja o svetu jeste, prema Vilijamsu, ona najbitnija. Epistemološki realizam predstavlja artikulaciju upravo te ideje.<sup>49</sup>

47 Cf. Pritchard, 2002, str. 115-6, Williams, 2001a, str. 2-3, Williams, 2004a, str. 318-9.

48 Cf. DeRose, 1999, str. 205-7, Williams, 2001a, str. 2-3, Williams, 2004a, str. 318.

49 Cf. Stroud, 1984, str. 209, Williams, 1991, str. 22-3, 91-2, Williams, 2004b, str. 462-3. Bitno je odmah napomenuti kako Vilijams smatra da se *koherentizam* u krajnjoj liniji svodi na fundamentizam. Oba stanovišta su deo tradicionalnog epistemološkog projekta i stoga dele pretpostavku epistemološkog realizma. Ovo je posebna priča koja nije naročito relevantna za svrhe ovog istraživanja i njom se ovde nećemo dalje baviti. Ipak, bitno je imati ovu činjenicu na umu. Više o ovome može se videti u

### 3. Inferencijalni kontekstualizam i epistemološki realizam

#### Epistemološki realizam i fundamentizam

Epistemološki realizam nije prosto teza o postojanju sveta izvan nas o kojem možemo mnogo toga da znamo, što se mahom podrazumeva kada se govori o realizmu unutar epistemoloških razmatranja.<sup>50</sup> Ključna postavka epistemološkog realizma je da tematska oblast kojom se epistemologija bavi ima *kontekstno nezavisnu strukturu*.<sup>51</sup> Epistemološki realisti smatraju da naše opažajno znanje o spoljašnjem svetu predstavlja jednu *prirodnu epistemičku vrstu* koja se, kao takva, nalazi u izvesnim objektivnim odnosima prema drugim vrstama znanja. Među tim odnosima najbitniji je odnos *epistemičke primarnosti*. Pretpostavka epistemološkog realizma nam omogućava da govorimo o nekim vrstama iskaza, koji su sadržaj određenih oblika znanja, kao epistemički primarnijim u odnosu na druge.

Ovo predstavlja jednu od osnovnih pretpostavki *fundamentizma*, za koji Vilijams tvrdi da počiva upravo na epistemološkom realizmu. Najbolji izraz fundamentizma predstavlja baš ideja o postojanju nekakvih *bazičnih verovanja*. Ovo stanovište, pak, Vilijams gotovo da poistovećuje sa tradicionalnim epistemološkim projektom i smatra da je ono neraskidivo povezano sa skeptičkim problemom.<sup>52</sup>

Pre nego što pređemo na detaljniju analizu ideje epistemološkog realizma, potrebno je istaći da Vilijams razlikuje dva tipa fundamentizma – *formalni* (ili *strukturni*) i *supstantivni*. Supstantivni fundamentizam pretpostavlja formalni, ali ne i obrnuto. Ideja formalnog fundamentizma se sastoji u sledećem: a) postoje bazična verovanja, koja su na određeni način opravdana a da ne iziskuju daljnje opravdanje; b) verovanje je opravdano akko spada u bazična verovanja ili je inferencijalno povezano,

---

Williams, 1991, str. 267-316. Daleko kraća verzija izložena je u Williams, 2001b, str. 134-7.

50 Williams, 2001b, str. 84.

51 Cf. Pritchard, 2002, str. 116, Williams, 1991, str. 120-1.

52 Cf. Williams, 1991, str. 115-6, Williams, 1999b, str. 57-8.

na odgovarajući način, sa nekim drugim opravdanim verovanjima. Kao što se vidi, ovo je teza prema kojoj je struktura našeg opravdanja *linearnog* karaktera (a ne, recimo, holističkog). Međutim, njom se ne kaže ništa o tome koja verovanja spadaju, ili bi trebalo da spadaju, u bazična verovanja, kao i da li verovanja koja nisu bazična u načelu ne mogu da budu bazična. Odnosno, ne tvrdi se da verovanja imaju određeni *intrinzični epistemički status*, tj. da ih bazičnim čine neki objektivni faktori. Ukoliko pak tvrdimo ovo, zastupamo tezu epistemološkog realizma, koja zajedno sa pretpostavkom formalnog fundamentizma konstituše supstantivni fundamentizam. Prema ovom stanovištu, ne samo da naše opravdanje ima određenu (linearnu) strukturu, već naša verovanja imaju svoje mesto u toj strukturi na osnovu nekih *potpuno objektivnih epistemoloških činjenica*.<sup>53</sup>

U daljem tekstu pod "fundamentizmom" ću podrazumevati supstantivni fundamentizam, osim ako nije drugačije naznačeno. Ipak je to gledište, a naročito epistemološki realizam kao njegova najbitnija pretpostavka, glavna meta Vilijamsove kritike. Druga osnovna pretpostavka supstantivnog fundamentizma – teza formalnog fundamentizma – prilično je jasna (premda će biti problematizovana u kontekstu Vilijamsovog prihvatanja ideje inferencijalnog kontekstualizma u 7. poglavlju). S obzirom na ovo, u narednom odeljku ću nastojati da dodatno osvetlim ideju epistemološkog realizma. To ću učiniti tako što ću se fokusirati na dve osnovne teze: tezu o epistemičke primarnosti i tezu o postojanju prirodnih epistemičkih vrsta.

### **Epistemička primarnost i prirodne epistemičke vrste**

Vilijams ne definiše eksplicitno pojam epistemičke primarnosti. Međutim, ako sledimo tumačenje Vilijamsove upotrebe tog pojma koje nudi Brajan Ribeiro (Brian Ribeiro), epistemičku primarnost možemo definisati na sledeći način. Iskazi tipa A su epistemički primarniji u odnosu na iskaze tipa B akko: 1. možemo znati iskaze tipa A a da ne znamo nijedan iskaz tipa B; 2. ne možemo znati nijedan iskaz tipa B a da to ne bude pomoću znanja nekih iskaza tipa A. Ribeiro prvi uslov naziva *tvrdnjom o*

---

53 Cf. Janvid, 2006, str. 73-4, Williams, 1991, str. 114-6, Williams, 2001b, str. 82-3.

*autonomiji*, a drugi *tvrdnjom o evidencijalnoj zavisnosti*. Ovaj drugi uslov je od ključne važnosti za razmatranje problema skepticizma.<sup>54</sup>

Koju tačno ulogu pojam epistemičke primarnosti ima u tradicionalnom epistemološkom projektu i problemu skepticizma, za koji Vilijams smatra da nužno proizlazi iz takvog projekta? Takozvani *argument na osnovu neznanja*<sup>55</sup> polazi od pretpostavki 2. i 3. skeptičkog paradoksa koji smo izložili, a u zaključku sadrži negaciju pretpostavke 1. Odnosno, u njemu se na osnovu našeg neznanja o tome da skeptičke hipoteze nisu realizovane i pretpostavke da ako ne znamo da one nisu realizovane onda ne posedujemo empirijsko znanje, dolazi do neprijatnog zaključka o našem sazajnom položaju u svetu.<sup>56</sup>

U ovom argumentu nigde se eksplicitno ne pretpostavlja podela verovanja na epistemički primarna i epistemički zavisna. Međutim, Vilijams je uveren da se on svodi na tzv. *argument na osnovu nedovoljne određenosti evidencije* koji, pak, sadrži takvu pretpostavku. To postaje jasno kada se zapitamo na osnovu čega skeptik tvrdi da ne znamo kako njegove hipoteze nisu realizovane. Prema Vilijamsu, skeptik će se u tom koraku pozvati na sledeću činjenicu – i u situaciji kada je realizovana neka radikalna skeptička hipoteza imali bismo, po pretpostavci, isto čulno iskustvo koje *de facto* posedujemo u normalnoj situaciji. Ovo ukazuje na nedovoljnu određenost raspoložive čulne evidencije.<sup>57</sup> Odnosno, skeptik će tvrditi kako ne možemo da uspostavimo adekvatnu epistemičku vezu između dve vrste iskaza: one koja se tiče sadržaja neposrednog čulnog iskustva, koji nam služi kao evidencija za verovanja o osobinama i postojanju spoljašnjih objekata, i vrste iskaza koja se tiče spoljašnjeg sveta.<sup>58</sup> Usled nedostatka takve veze ne možemo ni znati da nisu realizovane određene skeptičke hipoteze, jer po pretpostavci možemo imati isto neposredno čulno iskustvo a da svet bude radikalno drukčiji od onoga kakvim ga prikazujemo. Ovaj argument podrazumeva da postoje epistemički *bazični* iskazi (o sadržaju našeg neposrednog čulnog iskustva) i epistemički *zavisni* iskazi (o spoljašnjem svetu) između kojih je prisutan odnos

---

54 Cf. Ribeiro, 2002, str. 574-5.

55 Termin „argument na osnovu neznanja“ (u originalu „argument from ignorance“) skovao je Dirouz. DeRose, 1999, str. 183.

56 Rudd, 2008, str. 306.

57 Cf. Williams, 2001a, str. 7-8, Williams, 2001b, str. 187-8, Williams, 2004a, str. 336-7.

58 Cf. Okasha, 2003, str. 615-6, Pritchard, 2002, str. 120-1, Williams, 1999b, str. 56-7.

evidencijalne zavisnosti. Imajući to u vidu, Vilijams smatra da se skeptik obavezuje na tezu o epistemičkoj primarnosti.

Ali, zapitaće se Vilijams, odakle skeptiku pravo da pretpostavi da ova teza važi? Jedan od razloga za takvu pretpostavku mogao bi biti taj što se iskazima o sadržaju neposrednog čulnog iskustva *tvrdi manje* nego iskazima o spoljašnjem svetu. Zato je prvi tip iskaza *izvesniji* od ovog drugog. Stoga je i epistemički primarniji. Vilijams je, međutim, sumnjičav prema ovakvom pokušaju opravdanja teze o epistemičkoj primarnosti. Kao prvo, nejasno je zašto bi *logička* činjenica da se prvim tipom iskaza tvrdi manje nego drugim sama po sebi bila *epistemološki* relevantna. Kao drugo, Vilijams smatra da nije očigledno da su iskazi prvog tipa u svakom kontekstu izvesniji od iskaza drugog tipa. U nekim kontekstima iskazi drugog tipa teško da mogu biti izvesniji, čak i ako nekako pokušamo da ih opravdamo pomoću iskaza prvog tipa (takvi su npr. takozvani *murovski iskazi* – u koje spadaju raznorazni zdravorazumski trizimi poput "Ovo je ruka", "Imam telo" i sl., izrečeni u normalnim okolnostima). Štaviše, skeptik se ne može pozvati na svoje argumente kako bi pokazao da je prvi tip iskaza ipak *izvesniji* od drugog. Ti argumenti, kao što smo videli, već *pretpostavljaju* epistemičku primarnost prvog tipa iskaza.<sup>59</sup>

Možda se teza o epistemičkoj primarnosti može braniti na neki drugi način, npr. pozivanjem na opšte prihvaćenu činjenicu da naše empirijsko znanje o svetu na izvestan način *zavisi od čula*? Ali čak i pod pretpostavkom da naše empirijsko znanje na izvestan način zavisi od čula, postavlja se sledeće pitanje – zašto nam čula ne bi mogla pružiti znanje o tome kakve stvari zaista *jesu*, a ne samo o tome kako nam se *čine*? Pozivanje na skeptičke argumente ponovo nas ne vodi nigde jer opet zapadamo u cirkularnost. Neki bi možda tvrdili da je sama *moćnost* skeptičkih scenarija dovoljna da se opravda teza o epistemičkoj primarnosti. Kada bi ti scenariji bili ostvareni i dalje bismo imali sve znanje o sadržaju našeg neposrednog čulnog iskustva, a da nemamo nikakvo opazajno znanje o spoljašnjem svetu. Prema Vilijamsovom mišljenju, međutim, to u najboljem slučaju pokazuje samo *neutralnost* našeg iskustva u odnosu na karakter i postojanje spoljašnjeg sveta. Ovim se ne pokazuje evidencijalna zavisnost empirijskog znanja o spoljašnjem svetu od znanja o sadržaju našeg neposrednog čulnog iskustva.

---

59 Cf. Williams, 1999b, str. 55-6, Williams, 2001b, str. 189-90.

Zbog toga je i ovaj pokušaj opravdanja teze o epistemičkoj primarnosti, poput prethodnih, neuspešan.<sup>60</sup>

Vilijams ističe da neuspešnost ovih pokušaja svedoči da teza o epistemičkoj primarnosti nije nešto što je *intuitivno* očigledno. Ona se ne temelji na nekim opšte prihvaćenim pretpostavkama, već predstavlja jednu *teorijsku* pretpostavku. Kao takva, ona podrazumeva više nego što je sadržano u našem preteorijskom shvatanju znanja i opravdanja. Ta pretpostavka potiče otuda što skeptik, poput tradicionalnog epistemologa, ne želi da postavi pitanje da li je i kako moguć neki određeni primer znanja o spoljašnjem svetu, već da li je i kako takvo znanje *uopšte moguće*. Ovo opštije pitanje je izraz prethodno pomenute ideje o totalitetu našeg opažajnog znanja o svetu. Kao što smo primetili, Straud i Vilijams smatraju da je ona sadržana u tradicionalnom epistemološkom projektu.<sup>61</sup>

Da bismo postavili to opštije pitanje, moramo pretpostaviti da naše opažajno znanje o spoljašnjem svetu predstavlja jednu posebnu *vrstu* znanja, i to ne bilo kakvu. Ako kažemo da sve stvari koje se dese sredom spadaju u jednu vrstu – što možemo učiniti ako hoćemo – ne očekujemo da je moguće neko dublje razumevanje te vrste. Ne postoji ništa teorijski zanimljivo što je zajedničko svim stvarima koje se događaju sredom. Skeptik i tradicionalni epistemolog očekuju teorijsko razumevanje našeg empirijskog znanja o spoljašnjem svetu. Da bi se to postiglo, moramo pretpostaviti da postoji neka *objektivna, netrivialna osobina* koju razni primeri tog znanja dele. Ideja o objektivnoj osobini koju bi svi primeri jedne vrste trebalo da dele, ukoliko je moguće teorijsko razumevanje te vrste, potiče iz filozofskog razmatranja bioloških i ostalih vrsta koje se mogu naći u prirodi, tačnije od ideje o *prirodnim vrstama*. Ono što je zajedničko npr. vodi u svim njenim agregatnim stanjima jeste izvesna hemijska struktura. Razumevanje te strukture zadatak je za hemičare.<sup>62</sup>

Analogno ovome, tvrdi Vilijams, naša opažajna verovanja o spoljašnjem svetu morala bi biti na izvestan način teorijski integrisana ukoliko želimo da postavimo određena teorijska pitanja o tim verovanjima. Ali na koji bi to način ona mogla biti integrisana? Ona nisu *tematski* integrisana, jer naša opažajna verovanja o spoljašnjem

---

60 Cf. Williams, 1999b, str. 55-6, Williams, 2001b, str. 189-90.

61 Cf. Williams, 1991, str. 89-93, Williams, 1999b, str. 56, Williams, 2001b, str. 191.

62 Cf. Williams, 1999b, str. 56-7, Williams, 2001b, str. 191.

svetu uključuju verovanja iz istorije, biologije, fizike i raznih drugih naučnih disciplina, kao i mnoga verovanja koja uopšte ne potiču iz bavljenja nekom određenom disciplinom. Vilijams je zato ubeđen da ona jedino mogu biti *epistemološki* integrisana – objektivno svojstvo koje naša verovanja o spoljašnjem svetu dele jeste njihov *epistemički status*. Epistemički status zajednički tim verovanjima jeste status *epistemičke zavisnosti*. Ovo je posledica njihove *evidencijalne zavisnosti* u odnosu na znanje o sadržaju neposrednog čulnog iskustva, koje pak ima *privilegovani* epistemički status.<sup>63</sup>

Ovde nije na odmet ukratko izložiti prigovor koji Rid Bjukenan (Reid Buchanan) i, u izvesnoj meri, Stiven Džejkobson (Stephen Jacobson), upućuju prethodnom Vilijamsovom koraku. U tom svetlu će se bolje razumeti kako Vilijams dolazi do teze da naša opažajna verovanja o spoljašnjem svetu mogu biti jedino epistemološki integrisana. Naime, Bjukenan i Džejkobson su mišljenja da Vilijams previđa jedan način na koji bi se naše opažajno znanje o spoljašnjem svetu moglo teorijski integrisati. U pitanju je, kako kaže Bjukenan, *ontološka* ili *metafizička* integracija – ono što svi primerici našeg opažajnog znanja o spoljašnjem svetu dele jeste njihov predmet, *spoljašnji* svet koji je kao takav *nezavisan od duha*, za razliku od naših mentalnih sadržaja. Prema Bjukenanu i Džejkobsonu, ova metafizička podela na stvari koje su zavisne i koje nisu zavisne od duha je nekontroverzna, odnosno intuitivno prihvatljiva. Oni ukazuju na to da ovakva teorijska integracija može poslužiti skeptiku kao pretpostavka koja će mu omogućiti da postavi pitanje o mogućnosti našeg opažajnog znanja o spoljašnjem svetu, a da se pritom ne *obaveže* na tezu o epistemičkoj primarnosti i prirodnim epistemičkim vrstama.<sup>64</sup>

Problem sa ovim prigovorom sastoji se u sledećem. Premda Vilijams to ne ističe u dovoljnoj meri, mogućnost teorijske integracije naših opažajnih verovanja o spoljašnjem svetu nije *jedina* pretpostavka pitanja o mogućnosti našeg empirijskog znanja o spoljašnjem svetu. Tražena teorijska integracija ne sme biti bilo kakva, već mora dati naročitu *težinu* tom pitanju. Preciznije, ona mora *omogućiti* skeptiku da konstruiše argument u prilog nemogućnosti opažajnog znanja o spoljašnjem svetu.<sup>65</sup>

---

63 Cf. Williams, 1991, str. 114-21, Williams, 1999b, str. 57-8, Williams, 2001b, str. 192-3.

64 Cf. Buchanan, 2002, str. 69-73, Jacobson, 2001, str. 387-9.

65 Cf. Williams, 1991, str. 50-1, Williams, 2001b, str. 2.

Drugačije rečeno, željena integracija mora biti *epistemološki relevantna*. Predložena metafizička pretpostavka sama po sebi takvu integraciju ne pruža. *Metafizički* jaz između stvari koje su nezavisne od duha i onih koje to nisu, poput njemu srodnog *logičkog* jaza između tvrdnji o spoljašnjem svetu i tvrdnji o našim mentalnim sadržajima, ne omogućava skeptiku da formuliše svoj argument. Kao što smo videli, Vilijams smatra da osnovni skeptički argument – argument na osnovu nedovoljne određenosti evidencije – podrazumeva da je naša opažajna verovanja o spoljašnjem svetu potrebno *opravdati* na izvestan način. Ova pretpostavka ne može se odbraniti samo na osnovu neke metafizičke teze, već je neophodno određeno viđenje epistemičkih odnosa koje postoje unutar naših verovanja.

Prema tradicionalnom epistemološkom pristupu, dakle, opažajno znanje o spoljašnjem svetu i znanje o sadržaju neposrednog čulnog iskustva predstavljaju različite *epistemičke* vrste. Epistemički status verovanja koja pripadaju ovim epistemičkim vrstama zavisi isključivo od objektivnih, *epistemološki relevantnih činjenica*, a ne od nekih kontekstualnih faktora – bilo ljudskih, bilo nekih drugih. Zbog toga ove epistemičke vrste takođe predstavljaju *prirodne* epistemičke vrste.<sup>66</sup> Pretpostavka o postojanju ovakvih vrsta upravo je pretpostavka epistemološkog realizma. Vidimo, dakle, kako skeptički argumenti podrazumevaju tezu o epistemičkoj primarnosti; ona, pak, pretpostavlja postojanje prirodnih epistemičkih vrsta, odnosno tezu epistemološkog realizma. Zato Vilijams i tvrdi da je epistemološki realizam u osnovi kako skeptičkog problema, tako i tradicionalnog epistemološkog projekta.

Uz dodatno ubeđenje da njihova pozicija očigledno daleko više odgovara našoj stvarnoj saznoj praksi nego što je slučaj sa fundamentizmom, inferencijalni kontekstualisti odbacuju pretpostavku epistemološkog realizma. Njihova glavna teza je da van određenog konteksta nijedno verovanje *nema nikakav epistemički status*.<sup>67</sup> Drugim rečima, *ne postoje* nikakve prirodne epistemičke vrste. Na taj način relacija epistemičke primarnosti, u najboljem slučaju, postaje relativna s obzirom na kontekst (videćemo u poglavlju 7. da je ovoj ideji o relativnoj epistemičkoj primarnosti potrebno pristupiti izuzetno pažljivo). Određeni tip verovanja može biti evidencijalno primaran u jednom kontekstu, a zavisen u drugom. Tako, na primer, u kontekstima poput konteksta

66 Cf. Williams, 1999b, str. 57-8, Williams, 2001b, str. 192-3.

67 Cf. Williams, 1991, str. 119, Williams, 2001b, str. 193-4.



psihološkog istraživanja, opažajna verovanja o spoljašnjem svetu mogu biti evidencijalno primarnija u odnosu na verovanja o sadržaju neposrednog čulnog iskustva.<sup>68</sup>

Imajući ovo u vidu, ako odbacimo pretpostavku epistemološkog realizma nemogućnost znanja u epistemološkom kontekstu ne povlači za sobom nemogućnost znanja u neepistemološkim kontekstima. Štaviše, ne samo da to ne sledi, već je sam (tradicionalni) epistemološki kontekst takav da ne bi trebalo ni učestvovati u njemu. Razlog ovome je što ga određuje jedna pogrešna metodološka nužnost – pretpostavka epistemološkog realizma. Na taj način inferencijalni kontekstualizam ne pokazuje samo kako nemogućnost znanja u epistemološkom kontekstu nema za posledicu nemogućnost znanja u neepistemološkim kontekstima. Ovo gledište pruža i razloge u prilog stavu da bi takav (tradicionalni) kontekst trebalo potpuno da izbegavamo, što njegovo rešenje skeptičkog paradoksa očito čini jačim od onog koje nudi, recimo, konverzacioni kontekstualizam.<sup>69</sup>

### **Vilijams o pojmu znanja i strukturi opravdanja**

Videli smo zašto Vilijams smatra da je znanje nemoguće u epistemološkom kontekstu, kao i zašto ta nemogućnost ne povlači za sobom nemogućnost znanja u svakodnevnom, neepistemološkim kontekstima. Da bi se upotpunio Vilijamsov antiskeptički odgovor i prikazala šira slika znanja koju on zastupa, preostaje da se razmotri njegovo shvatanje znanja i opravdanja u neepistemološkim kontekstima – kako onoga koje uključuje obična opažajna verovanja o spoljašnjem svetu, tako i onoga koje se tiče nerealizovanosti skeptičkih hipoteza.

Pre nego što prikažemo Vilijamsovu koncepciju znanja i strukture opravdanja, bitno je napomenuti da on izražava rezervu u pogledu mogućnosti nalaženja sasvim preciznih nužnih i dovoljnih uslova za primenu pojma znanja. Zbog toga, kada Vilijams navodi obeležja koje znanje, opravdanje i njima srodni epistemološki pojmovi imaju – npr. kada nudi analizu pojma znanja, strukture opravdanja, itd. – to treba shvatiti kao da

68 Pritchard, 2002, str. 121.

69 Cf. Williams, 1991, str. 133-4, Williams, 2004a, str. 319-20.

znanje, opravdanje i sl. ta obeležja imaju *po pravilu*, a ne nužno ili uvek.<sup>70</sup>

Vilijams zastupa donekle modifikovanu standardnu analizu znanja prema kojoj je znanje *istinито opravdano verovanje*.<sup>71</sup> Ona je modifikovana time što se razlikuju dva aspekta opravdanja, *epistemička odgovornost* i *adekvatna zasnovanost*. Epistemička odgovornost tiče se *prava* osobe na neko verovanje, tj. svega onoga što bi osoba trebalo da učini kako bi stekla i očuvala pravo na to verovanje. Da bismo stekli i očuvali to pravo moramo se ponašati u skladu sa datim epistemičkim standardima – npr, ne smemo ignorisati relevantno svedočanstvo protiv verovanja koje smo usvojili. Adekvatna zasnovanost, pak, tiče se *pouzdanosti metoda* na osnovu kojeg je stečeno neko verovanje. Metod mora biti takav da čini verovanje verovatno istinitim. Odnosno, epistemička procedura mora na odgovarajući način da obezbeđuje istinitost verovanja do kojeg smo došli uz njenu pomoć – ako smo do određenog verovanja došli zaključivanjem iz nekog skupa verovanja onda dato verovanja *de facto* mora slediti iz tog skupa na osnovu relevantnih pravila zaključivanja.<sup>72</sup>

Prema Vilijamsovom mišljenju, za znanje su neophodna oba ova aspekta opravdanja. Ne bismo rekli da neko poseduje znanje ako je verovanje stekao zahvaljujući metodi u čiju pouzdanost – makar taj metod bio *de facto* pouzdan – ta osoba ima dobre razloge da sumnja. Ignorisanje takvih razloga bi predstavljalo epistemički neodgovorno ponašanje. Takođe, ne bismo rekli da neko poseduje znanje ako je verovanje stekao zahvaljujući nepouzdanom metodi, iako osoba taj metod koristi na epistemički potpuno odgovoran način, to jest, ima dobre razloge da ga smatra pouzdanim. U takvim okolnostima, verovanje ne bi bilo adekvatno zasnovano.<sup>73</sup>

Ključno u Vilijamsovom shvatanju ova dva aspekta opravdanja jeste da ni epistemička odgovornost ni adekvatna zasnovanost ne iziskuju uvek posedovanje odgovarajuće *evidencije*. Ponekad epistemička odgovornost zaista zahteva posedovanje odgovarajuće evidencije – na primer kada smo suočeni sa odgovarajućom kontraevidencijom. Slično važi i za adekvatnu zasnovanost. Međutim, u mnogim

---

70 Cf. Williams, 1991, str. 111-3, Williams, 2001b, str. 244.

71 Williams, 2001b, str. 23.

72 U originalu ova dva aspekta opravdanja se nazivaju "epistemic responsibility" i "adequate grounding". Vilijams je terminologiju preuzeo od Roberta Fogelina (Robert Fogelin). Cf. Fogelin, 1994, Williams, 1999a, str. 187, Williams, 2001b, str. 21-2.

73 Cf. Williams, 1999a, str. 186-7, Williams, 2001b, str. 21-3.

slučajevima posedovanje odgovarajuće evidencije nije neophodno za opravdanje. Vilijams tako odbacuje pretpostavku koju naziva *zahtevom prethodnog zasnivanja*,<sup>74</sup> da svako opravdano verovanje mora biti zasnovano na odgovarajućoj *evidenciji*.

Osim toga, Vilijams smatra da opravdanje, po pravilu, strukturalno uključuje elemente koji se *podrazumevaju* i elemente koji su predmet *izazova* (osporavanja).<sup>75</sup> Postoje verovanja (među koja spadaju ona koja se tiču tzv. murovskih iskaza tipa "Ovo je ruka") za koja se u normalnim okolnostima podrazumeva da ih prihvatamo na epistemički odgovoran način. Potreba za navođenjem odgovarajuće evidencije u prilog tih verovanja javlja se samo u posebnim okolnostima, onda kada smo suočeni sa dobrim razlozima da posumnjamo u njih. Kada takvih izazova nema, za opravdanost verovanja dovoljna je činjenica da smo ga stekli putem pouzdanog metoda.<sup>76</sup>

Vilijams napominje da se ovakav model strukture opravdanja može razumeti kao formalno fundamentalistički (u fusnoti dodaje da ima izvesne rezerve povodom toga, ne navodeći ništa određenije).<sup>77</sup> Odnos između načelne ideje inferencijalnog kontekstualizma i formalnog fundamentizma biće problematizovan u nastavku rada, pa se time ovde nećemo baviti. Za sada je dovoljno istaći da je Vilijams mišljenja da zahvaljujući ovakvoj strukturi opravdanja, naša opažajna verovanja o spoljašnjem svetu, koja skeptik dovodi u pitanje, ipak mogu biti znanje. Naravno, to važi u svakodnevnim, neepistemološkim kontekstima.

Osim što tvrdi da možemo posedovati opažajno znanje o spoljašnjem svetu, Vilijams prihvata i princip deduktivne zatvorenosti znanja, dodajući da ga to obavezuje na tezu da možemo znati i da skeptičke hipoteze nisu realizovane. Prethodno smo videli da negacije skeptičkih hipoteza imaju status metodoloških nužnosti u okviru raznih tipova istraživanja u koja se upuštamo. S obzirom na to, kao i na način na koji Vilijams tumači strukturu opravdanja, možemo reći kako u svakodnevnim kontekstima podrazumevamo negacije skeptičkih hipoteza i epistemički odgovorno verujemo da one nisu ostvarene. Ako su, povrh toga, ta naša verovanja adekvatno zasnovana i istinita,

---

74 U originalu "prior grounding requirement". Cf. Williams, 1999a, str. 187-8, Williams, 2001b, str. 24.

75 U originalu Vilijams kaže da je struktura koju opravdanje poseduje "default and challenge structure". Terminologiju je preuzeo od Roberta Brendoma (Robert Brandom). Cf. Brandom, 1994, Williams, 1999a, str. 188-9, Williams, 2001b, str. 25.

76 Williams, 2001b, str. 25.

77 Williams, 2013, str. 61.

ona predstavljaju znanje.

Kao što vidimo, prema Vilijamsovom mišljenju, naše znanje negacija skeptičkih hipoteza ima uslovni karakter. I dalje, ipak, nije dovoljno očigledno kako možemo tvrditi da znamo tako nešto kao što je to da nismo mozgovi u posudi, da ne sanjamo, itd. Vilijamsov odgovor je sledeći – mi zaista nemamo prava da *tvrdimo* da to znamo, ali nas to ne sprečava da takve stvari ipak *znamo*. Vilijams razlikuje *asertoričke* i *aletičke* uslove neke tvrdnje, odnosno uslove koje bi tvrdnja trebalo da zadovolji kako bismo imali *pravo* da je tvrdimo i uslove koje bi tvrdnja trebalo da zadovolji kako bi bila *istinita*. I sazajne tvrdnje tipa "*S* zna da *p*", kao takve, imaju svoje asertoričke i aletičke uslove, pri čemu ne mora svaka takva tvrdnja da zadovolji oba uslova. Možemo imati pravo da tvrdimo da nešto znamo, a da to zapravo ne znamo – npr. zato što ono što tvrdimo da znamo prosto nije istinito. Vilijams smatra da možemo imati i obrnut slučaj. To jest, neke sazajne tvrdnje mogu zadovoljavati aletičke uslove, a da ne ispunjavaju asertoričke. Takve su upravo tvrdnje o tome da znamo da skeptičke hipoteze nisu realizovane. Pored njih, Vilijams smatra da bi u takve tvrdnje spadale i one koje se tiču tzv. murovskih iskaza, tj. mnoge tvrdnje tipa *O* iz skeptičkog paradoksa. Znanje koje posedujemo o ovom tipu tvrdnji Vilijams još naziva i *prećutnim*. On napominje da eksplikacijom tog znanja u vidu tvrdnje mi zapravo dospevamo u epistemološki kontekst, u kojem se to znanje gubi. Nažalost, tu naznaku ne razvija detaljnije.<sup>78</sup>

Bilo kako bilo, u svetlu ovog objašnjenja pretpostavka da možemo znati da skeptičke hipoteze nisu realizovane bar u načelu dobija na prihvatljivosti. Međutim, u drugom delu ovog istraživanja pokazaćemo da je ta pretpostavka duboko problematična i da se teško može učiniti uverljivijom.

---

78 Cf. Williams, 1991, str. 352-5.

## 4. Kritike i odbrana Vilijamsove teorije

### Kritika na osnovu statusa epistemološkog realizma

Kao što smo videli, Vilijams smatra da tradicionalna epistemologija polazi od pretpostavke epistemološkog realizma i da je ključ za odgovor skeptiku u odbacivanju te pretpostavke. Imajući na umu odbacivanje epistemološkog realizma kao deo kontekstualističkog rešenja problema skepticizma, Grundman upućuje Vilijamsu sledeće pitanje – da li je epistemološki realizam metodološka nužnost *epistemologije uopšte*, ili pak to nije? Prema Grundmanu, ako to jeste slučaj, posledica je dogmatsko prihvatanje epistemološkog realizma unutar epistemologije. Razlog je što ta pretpostavka – kao metodološka nužnost – ne može biti predmet opravdanja ili preispitivanja. Grundmanu to izgleda krajnje neprihvatljivo. Ako je, pak, epistemološki realizam pogrešan, kako Vilijams to može da tvrdi? Zar ta tvrdnja nije formulisana u okviru epistemologije kojom se, na kraju krajeva, i sam Vilijams bavi? Dakle, ako se epistemološki realizam može dovesti u pitanje unutar epistemologije, onda on nije njena metodološka nužnost. Sa druge strane, dodaje Grundman, ako epistemološki realizam nije metodološka nužnost epistemologije uopšte, onda ostaje neobjašnjeno zašto je jedna tako pogrešna pretpostavka zdušno prihvaćena u tradicionalnoj epistemologiji.<sup>79</sup> Ovim zapažanjima Grundman ukazuje na to da Vilijams zastupa jednu nestabilnu epistemološku poziciju.

Prema mom mišljenju, kod Vilijamsa postoje eksplicitne formulacije koje nagoveštavaju rešenje ovog problema. Kao prvo, on bi porekao da epistemološki realizam ima status metodološke nužnosti epistemologije uopšte. Drugim rečima, bavljenje epistemologijom moguće je i bez prihvatanja epistemološkog realizma. Vilijams u stvari smatra da je epistemološki realizam ključan za *fundamentistički projekat* u epistemologiji, koji se značajnim delom bavi pružanjem *direktnog odgovora skeptiku*. Fundamentistički projekat je imao veliki uticaj u istoriji epistemologije i

---

<sup>79</sup> Grundmann, 2004, str. 350.

mnogi filozofi su njegovo dovršenje predstavljali kao osnovni zadatak ove filozofske discipline. Međutim, Vilijams je ubeđen da taj projekat, kao ni problem skepticizma sa kojim je on usko povezan, nije jedino čime se epistemolozi bave ili čime bi trebalo da se bave.<sup>80</sup>

Umesto da u skepticizmu vidi glavni problem epistemologije, a u dovršenju fundamentističkog projekta njen glavni cilj, Vilijams navodi pet osnovnih vrsta epistemoloških problema ili grupa problema. Pored *skeptičkog problema*, tu su još *analitički problem*, *problem demarkacije*, *problem metoda* i *problem vrednosti*. Analitički problem se bavi analizom pojma znanja, odnosno značenjem termina "znati" i njemu srodnih termina. Problem demarkacije Vilijams deli na dva problema: a) prvi se tiče pitanja koje su granice ljudskog saznanja; b) drugi se odnosi na moguće podele znanja na različite vrste. Problem metoda može se podeliti na tri problema: a) postoji li jedinstveni metod za sticanje znanja; b) možemo li, i na koji način, poboljšati naše saznajne metode; c) da li neki metod istraživanja prednjači u svojoj racionalnosti u odnosu na druge? Naposljetku, problem vrednosti bavi se pitanjima da li je, i zašto, posedovanje znanje vrednost, odnosno nešto poželjno. Vilijams ove probleme ne rangira po važnosti. On samo tvrdi da i posle napuštanja fundamentističkog projekta, a time i skeptičkog problema, epistemologija može i trebalo bi da se bavi preostalim problemima.<sup>81</sup>

Postoji dobar razlog da se pretpostavi kako je epistemološki okvir unutar kojeg Vilijams odbacuje epistemološki realizam onaj koji se bavi *analitičkim* problemom, odnosno analizom značenja termina "znanje". Kako to Vilijams ponekad kaže, fundamentističke teorije – koje pretpostavljaju epistemološki realizam – predstavljaju *teorije znanja*. One nastoje da pronađu konkretan tip verovanja koji će da posluži kao osnova saznanja. Sa druge strane, njegov kontekstualistički odgovor skeptiku predstavlja *teoriju o pojmu znanja*, s obzirom na to da govori o tome kakav tip pojma je pojam znanja.<sup>82</sup> Ovo predstavlja snažnu tekstualnu evidenciju za prethodnu pretpostavku. Gledano iz ovog ugla, neprihvatljiva je teza da epistemološko istraživanje koje se bavi značenjem termina "znati" kao metodološku nužnost ima pretpostavku da

---

80 Cf. Williams, 1999a, str. 199, Williams, 2000, str. 196-7.

81 Cf. Williams, 2000, str. 196-7, Williams, 2001b, str. 1-2, 243.

82 Cf. Williams, 1991, str. 112, Williams, 2001b, str. 1.

taj termin spada u termine za prirodne vrste. Takođe, ovaj manevar ostavlja prostor za argumentovanu diskusiju i eventualno opravdanje epistemološkog realizma unutar same epistemologije. To možda nije moguće izvesti unutar fundamentalističkog projekta, ali se ne vidi zašto ne bi bilo sprovodljivo unutar nekog drugog epistemološkog okvira, pre svega u sklopu bavljenja pomenutim analitičkim problemom znanja.

No, ako je Vilijams u pravu kada tvrdi da epistemološki realizam ne predstavlja metodološku nužnost epistemologije uopšte, zar ne ostaje neobjašnjeno zašto je to gledište tako čvrsto prihvaćeno od strane tradicionalnih epistemologa? Mislim da ni ovaj prigovor nije na mestu. Istina je da Vilijams ne daje neko previše detaljno objašnjenje za prihvaćenost epistemološkog realizma unutar tradicionalne epistemologije. Ipak, ovaj autor ističe da privlačnost te ideje proističe iz shvatanja epistemologije kao *prve filozofije*, odnosno iz projekta određivanja *osnova saznanja*.<sup>83</sup> Pored toga, on naglašava koliko je aksiomatski metod, prisutan u antičkoj geometriji koja je sve do modernog doba predstavljala paradigmatički slučaj nauke i znanja, uticao na privlačnost fundamentalističkog modela opravdanja uopšte.<sup>84</sup> Ovde se neću detaljnije baviti tim idejama, premda je svakako moguće, a i poželjno, njihovo dalje istorijsko i teorijsko utemeljenje. Grundmanov prigovor ne stoji prosto zato što je Vilijams ponudio izvesno objašnjenje. Ako je to objašnjenje problematično, mora se pokazati u čemu tačno leži njegov nedostatak. Nije dovoljno prosto reći da takvog objašnjenja nema.

Pored ove Grundmanove primedbe Vilijamsu, trebalo bi obratiti pažnju i na Pričardov prigovor, koji mu je vrlo blizak po strukturi i sadržaju. Na taj način ćemo dodatno osvetliti neke bitne aspekte Vilijamsovog gledišta. Svoj argument Pričard sumira u obliku sledeće dileme. Skeptički kontekst je ili legitiman, ili to nije. Ako jeste, onda njegova osnovna metodološka nužnost – pretpostavka epistemološkog realizma – ne može biti *a priori* lažna. Ako nije *a priori* lažna, onda inferencijalni kontekstualizam ne može biti ispravan. Ukoliko, pak, skeptički kontekst nije legitiman, nemamo adekvatno dijagnostičko objašnjenje njegove *prima facie* prihvatljivosti.<sup>85</sup>

Premda Pričard izlaže argument u tom obliku, to nije najbolja formulacija s obzirom na dodatna razmatranja koja on nudi. Pojašnjavajući prvi krak dileme, ovaj

---

83 Cf. Williams, 2001b, str. 242-3.

84 Cf. Williams, 2001b, str. 38-47.

85 Pritchard, 2005, str. 216.

autor kaže da u slučaju legitimnosti skeptičkog konteksta, epistemološki realizam ne može biti *a priori* lažan jer bismo onda mogli u potpunosti da zanemarimo taj kontekst. Odnosno, dodaje Pričard, čini se da postoji *ključna razlika* između skeptičkog i ostalih konteksta. Ona se sastoji u tome što se u ostalim kontekstima metodološke nužnosti prosto pretpostavljaju, bez ikakve evidencije, ali ipak nisu takve da imamo *a priori* razloge da ih smatramo pogrešnim, kao što je slučaj sa skeptičkim kontekstom.<sup>86</sup>

Imajući na umu ove reči, izgleda očigledno da Pričardu nije, bar ne primarno, problematična tvrdnja da je epistemološki realizam *lažan*, već tvrdnja da je on *a priori* lažan. Pričard je svakako svestan da postoje neepistemološki konteksti, poput astrologije i alhemije, čije su metodološke nužnosti, po pretpostavci, neistinite. Zato relevantna razlika između skeptičkog i ovih konteksta ne može biti u različitim istinosnim vrednostima njihovih osnovnih metodoloških nužnosti. Ona se mora sastojati u *načinu na koji znamo* da su one lažne. U slučaju astrologije i alhemije, njihove osnovne metodološke nužnosti – pretpostavke da putanje nebeskih tela direktno utiču na ljudske sudbine i da je moguće pretvoriti obične metale u zlato – nisu *a priori* neistinite, nezavisno od bilo kakvog iskustva. Njihovo odbacivanje je plod raznih empirijskih istraživanja o prirodi nebeskih tela i metala, a možda tek delimično čiste refleksije.

Međutim, pogrešno je onda govoriti o eventualnom legitimitetu skeptičkog konteksta u prvom kraku dileme. Kontekst je *legitiman* akko su sve relevantne metodološke nužnosti istinite, kao što pretpostavljamo da je slučaj sa fizikom, hemijom i ostalim etabliranim disciplinama. Dopuštajući da epistemološki realizam može biti lažan, ali da ne sme biti *a priori* lažan, Pričard od skeptičkog konteksta ipak zahteva nešto manje od *punog* legitimiteta. I zbilja, sam Pričard tvrdi da Vilijams u stvari želi da skeptičkom kontekstu pruži, kako kaže, *izvestan unutrašnji legitimitet*, prema kojem su zaključci unutar tog konteksta istiniti, ali samo relativno, s obzirom na taj kontekst. Štaviše, Pričard dalje ističe da bi ovakav unutrašnji legitimitet skeptičkog konteksta dao pravo Vilijamsu da tvrdi kako je objasnio zašto su skeptički zaključci na prvi pogled ispravni.<sup>87</sup>

Naposletku, pomalo je zbunjujuće Pričardovo insistiranje na tome da epistemološki realizam ne sme biti *a priori* lažan kako ne bi bilo potpuno iracionalno

86 Ibid., str. 216.

87 Ibid., str. 216.



upuštati se u istraživanje koje ta pretpostavka omogućava. Mislim da Pričard ovde zapravo hoće da kaže da metodološka nužnost ne sme biti *(samo)očigledno* lažna, pošto je u tom slučaju jasno da odgovarajući kontekst nema apsolutno nikakav legitimitet. Ipak, samoočiglednost i apriornost nisu isto, iako se vrlo često ovi pojmovi primenjuju na iste iskaze. Kompleksne matematičke teoreme npr. znamo – po pretpostavci – *a priori*, ali teško da ćemo reći da su one nešto *(samo)očigledno* za nas. Stoga se ne vidi zašto bi bilo nerazumno upuštati se u neko istraživanje koje počiva na pretpostavci koja, premda je *a priori* lažna, nije samoočigledno lažna. Zato mislim da je ovde bolje govoriti o *samoočiglednoj* neistinitosti nego o *a priori* neistinitosti.

Procenjujući Pričardove tvdnje u svetlu prethodnih nekoliko paragrafa, opravdano bi bilo reći da Pričard smatra kako Vilijams skeptičkom kontekstu mora da obezbedi *unutrašnji legitimitet*. On bi se sastojao u tome da sve date metodološke nužnosti ne moraju biti istinite, ali ne smeju biti samoočigledno lažne. Kao što je rečeno, u slučaju pretpostavke koja je samoočigledno lažna, nije jasno zašto bi se bilo ko razuman upuštao u istraživanje koje počiva na takvoj pretpostavci.

Imajući sve ovo u vidu, Pričardov argument bi bilo znatno bolje prikazati na sledeći način. Skeptički kontekst ili poseduje unutrašnji legitimitet, ili ga ne poseduje. Ako ga poseduje, onda epistemološki realizam, premda možda lažan, ne može biti samoočigledno lažan. Ali ako ta pretpostavka nije samoočigledno lažna, Vilijamsov inferencijalni kontekstualizam nije ispravno stanovište. Sa druge strane, ako skeptički kontekst ne poseduje unutrašnji legitimitet, nemamo zadovoljavajuće objašnjenje *prima facie* ubedljivosti skeptičkog argumenta.

Kada se argument ovako formuliše, može se ponuditi jasan odgovor. Vilijams tvrdi da je epistemološki realizam lažan, ali ne i to da je on samoočigledno lažan, pa čak ni (bar ne u potpunosti) *a priori* lažan. Odnosno, moguće je da data pretpostavka nije samoočigledno lažna, a da je inferencijalni kontekstualizam ispravno gledište. Naime, Vilijams navodi dva osnovna razloga protiv epistemološkog realizma, a u prilog inferencijalnog kontekstualizma. Prvi je taj što epistemološki realizam za sobom povlači skepticizam, dok to nije slučaj sa inferencijalnim kontekstualizmom. Ovo se možda može shvatiti kao *a priori* argument koji počiva na samoočiglednim premisama, ali on sam nije dovoljan za pružanje adekvatnog odgovora skeptiku. Odgovor koji bi se

pozivao samo na ovaj argument bio bi previše *ad hoc* i nedovoljno motivisan. Potrebno je ponuditi dodatne razloge za ovaj manevar, razloge koji su nezavisni od razmatranja skeptičke problematike.

Vilijams to i čini. On ističe da inferencijalni kontekstualizam u većoj meri odgovora našoj svakodnevnoj saznoj praksi nego epistemološki realizam.<sup>88</sup> Ovo nije nešto što je samoočigledno, već zahteva pažljivo posmatranje našeg jezičkog (i nejezičkog) ponašanja s obzirom na upotrebu epistemičkih termina. Proučavanje našeg jezičkog ponašanja, iako ne mora biti „terenskog“ karaktera, u osnovi je *empirijsko*. Premda Vilijams nigde ne posvećuje posebno poglavlje ili tekst odbrani ove tvrdnje, što bi mu se možda moglo zameriti, razlozi za nju mogu se pronaći raštrkani kroz razna njegova dela. Naposljetku, on bi se mogao pozvati i na radove ostalih epistemoloških kontekstualista, kao i na Vitgenštajnov spis *O izvesnosti*, koji obiluje relevantnim primerima.

Činjenica da je naša sazajna praksa takva kakva jeste u osnovi je *kontingentnog*, *empirijskog* karaktera. Stoga, tvrdnja o tome da pretpostavka epistemološkog realizma i fundamentalistički model opravdanja znatno odstupaju od naše svakodnevne sazajne prakse, usled čega su pogrešni, ne može predstavljati neko *samoočigledno*, pa ni *a priori* znanje, nezavisno od bilo kakvog dodatnog istraživanja. Možemo zaključiti da Vilijams obezbeđuje potrebni unutrašnji legitimitet skeptičkog konteksta. Mada je pretpostavka epistemološkog realizma lažna, to nije samoočigledna istina koju refleksija nameće svakoj racionalnoj osobi, u potpunosti nezavisno od svih daljih empirijskih (ili *a priori*) razmatranja. Neophodno je obratiti adekvatnu pažnju na stvarnu sazajnu praksu, koja se odvija nezavisno od filozofske refleksije, kako bi se pokazalo da je ta pretpostavka pogrešna.

### **Kritika na osnovu prihvatanja eksternalističkog aspekta opravdanja**

Pored prigovora o kojem je bilo reči u prethodnom odeljku, Grundman ukazuje na još jednu internu teškoću sa kojom se, navodno, suočava Vilijamsov stav prema

---

88 Cf. Williams, 1991, str. 133-4, Williams, 2001b, str. 154-5, 171, 193, 254.

epistemološkom realizmu. On, naime, smatra da je odbacivanje epistemološkog realizma nespojivo sa prihvatanjem eksternalističkog aspekta opravdanja, iako je taj korak Vilijamsu neophodan jer bi se njegovo stanovište bez odgovarajućih eksternalističkih elemenata našlo na korak do relativizma. Kada bi opravdanje nekih verovanja u sklopu određenog istraživanja zavisilo samo od toga što ih, s obzirom na metodološke nužnosti prisutne u toj tematskoj oblasti, epistemički odgovorno prihvatamo, verovanja usvojena u toj oblasti bila bi imuna od spoljne kritike. Tako bi, na primer, verovanja prihvaćena u oblasti astrologije bila opravdana jer je pretpostavka da kretanje zvezda utiče na naše živote metodološka nužnost u toj tematskoj oblasti.

Ipak, Vilijams tvrdi da za opravdanost nekog verovanja nije dovoljno to što ga epistemički odgovorno prihvatamo. Potrebno je i da ono bude adekvatno zasnovano. Astrološka verovanja ne ispunjavaju ovaj drugi, eksternalistički uslov, pa samim tim nisu ni opravdana. Da bi bila opravdana, ona bi morala biti stečena pomoću pouzdanog metoda. Pošto pouzdanost metoda u ovom slučaju zavisi od jedne netačne pretpostavke koja ima status metodološke nužnosti, ona nisu adekvatno zasnovana.<sup>89</sup>

Prema Grundmanovom mišljenju, Vilijamsova tvrdnja da opravdanost verovanja zavisi od pouzdanosti metoda pomoću kojeg je ono stečeno *otvara prostor* za klasifikaciju verovanja u prirodne epistemičke vrste. U raznim oblastima istraživanja, kao što su fizika, hemija i druge nauke, raspolažemo pouzdanim metodama koje uključuju sposobnosti korišćenja instrumenata, očitavanja i obrade rezultata i sl. Pouzdanost ovakvih kognitivnih sposobnosti neophodna je za opravdanost verovanja formiranih u sklopu tih istraživanja. Ali, pouzdanost takvih *specifičnih kognitivnih sposobnosti* zavisi od pouzdanosti naših *bazičnih kognitivnih sposobnosti*, kao što su čulno opažanje, sećanje, rasuđivanje i sl. Imajući to u vidu, Grundman zaključuje da se verovanja mogu klasifikovati u prirodne epistemičke vrste na osnovu toga *kojoj bazičnoj kognitivnoj sposobnosti duguju svoju pouzdanost*.<sup>90</sup>

Najpre ćemo istaći izvesne razlike između Grundmanovih kandidata za status prirodnih epistemičkih vrsta i prvobitnih Vilijamsovih (fundamentističkih) vrsta verovanja. Samo po sebi ovo neće predstavljati konkluzivan argument protiv Grundmanove kritike. Ipak, trebalo bi da nas motiviše da posumnjamo u tezu prema

89 Cf. Grundmann, 2004, str. 346-7.

90 Cf. Ibid., str. 347-8.

kojoj predložena klasifikacija za rezultat ima prirodne epistemičke vrste, kao i da ukaže na moguću nesklad unutar Grundmanovog gledišta. Zatim ću to iskoristiti kako bih pokazao da na ovakav način ipak ne dobijamo vrste verovanja koje su *istovremeno* i prirodne i epistemičke.

Kao prvo, podsetimo se zašto Vilijams verovanja o neposrednom sadržaju čulnog iskustva i empirijska verovanja o spoljašnjem svetu uzima, gledano iz fundamentalističke perspektive, kao kandidate za prirodne epistemičke vrste. Ove vrste su *epistemičke* pošto je zajedničko obeležje verovanja koja pripadaju jednoj vrsti njihov epistemički status – ona se pravdaju na isti način. Verovanja o neposrednom sadržaju iskustva ne iziskuju dalje opravdanje, već su na neki način samoopravdana, ili su opravdana pomoću nepropozicionalnog sadržaja odgovarajućeg čulnog iskustva. Druga vrsta verovanja opravdana je inferencijalno, pomoću verovanja prvog tipa. Shodno tezi epistemološkog realizma, ove vrste su, pored toga što su epistemičke, ujedno i *prirodne*. Razlog tome je što epistemički status verovanja – njihova pripadnost datoj vrsti – zavisi isključivo od objektivnih, epistemoloških činjenica. Epistemička primarnost jednog tipa verovanja u odnosu na drugi odražava prirodni epistemološki poredak.<sup>91</sup>

Opisana klasifikacija verovanja u epistemičke vrste u bitnoj meri zavisi od ideje o epistemičkoj primarnosti. Kao što smo više puta istakli, Vilijams smatra da postoji tesna veza između ideje o prirodnim epistemičkim vrstama i ideje o epistemičkoj primarnosti. Naposljetku, odbacivanje fundamentalističke ideje o epistemičkoj primarnosti glavni je cilj njegove kritike epistemološkog realizma.

Ideja o epistemičkoj primarnosti ipak nije prisutna u Grundmanovoj klasifikaciji verovanja. Grundman ne tvrdi da su, recimo, verovanja koja duguju svoju pouzdanost čulnom opažanju epistemički primarnija u odnosu na ona koja svoju pouzdanost duguju sećanju. Izgleda da on nema nameru da utvrdi takve relacije između različitih vrsta verovanja, već samo želi da razvrsta naša verovanja zavisno od toga kojoj bazičnoj kognitivnoj sposobnosti duguju svoju pouzdanost.

Uprkos tome, ne bi trebalo prerano otpisati mogućnost da verovanja možemo klasifikovati u epistemičke vrste na osnovu pouzdanosti kognitivnih procesa putem kojih smo ih stekli. To pogotovo možemo postići ako prihvatamo eksternalizam, što

---

91 Cf. Williams, 1991, str. 105, 118, 124, 127, 128, 194.

Vilijams u znatnoj meri čini. Premda tu nije u prvom planu ideja o epistemičkoj primarnosti, načelo klasifikacije ostaje isto – verovanja se razvrstavaju prema načinu na koji su opravdana. Jednu vrstu verovanja bi činila verovanja koja su dobijena pomoću pouzdanih metoda – njima je zajednički način na koji su opravdana, odnosno to što su dobijena pouzdanim metodima. Drugu vrstu bi mogla činiti verovanja koja su rezultat procesa koji nisu naročito pouzdani; stoga bi ona zahtevala neko dalje opravdanje (njih bismo onda možda mogli dodatno razvrstavati prema tome kakav tip opravdanja zahtevaju). U svakom slučaju, ne vidi se zašto Vilijamsova pozicija ne bi dozvoljavala mogućnost ovakve klasifikacije. Ostaje, međutim, da se vidi da li na ovaj način dobijamo i prirodne, a ne samo epistemičke vrste.

Pre nego što se posvetimo ovom glavnom problemu, ukazaćemo na još jednu osobenost vrsta koje Grundman predlaže. Zanimljiv je način na koji on dolazi do svoje klasifikacije. Kao što smo videli, Grundman smatra da opravdanost verovanja formiranih pomoću specifičnih kognitivnih sposobnosti u okviru neke tematske oblasti zavisi od pouzdanosti tih sposobnosti koja, opet, zavisi od pouzdanosti bazičnih kognitivnih sposobnosti. Ako prihvatimo Vilijamsovo shvatanje znanja, nemoguće je da ta verovanja budu opravdana a da specifične kognitivne sposobnosti pomoću kojih su ona formirana ne budu pouzdane. U tom slučaju ta verovanja ne bi bila adekvatno zasnovana. Stoga je, u slučaju takvih verovanja, veza između njihovog opravdanja i pouzdanosti relevantnih specifičnih kognitivnih sposobnosti jednog jačeg, *normativnog*, pa i *pojmovnog* karaktera.

Šta je, pak, sa vezom između pouzdanosti specifičnih i bazičnih kognitivnih sposobnosti? Po mom mišljenju, između ta dva tipa kognitivnih sposobnosti i njihove pouzdanosti svakako postoje tri vrste zavisnosti. Kao prvo, posedovanje bazičnih kognitivnih sposobnosti neophodno je za posedovanje specifičnih kognitivnih sposobnosti. Kao drugo, što je veća pouzdanost naših bazičnih kognitivnih sposobnosti, veća je i verovatnoća da će i naše specifične kognitivne sposobnosti biti pouzdane. I kao treće, empirijska je činjenica da velika većina osoba koja ima pouzdane specifične kognitivne sposobnosti ima i pouzdane bazične kognitivne sposobnosti. Stoga, ako pod zavisnošću podrazumevamo neku od ove tri vrste, smatram da bez sumnje možemo reći kako pouzdanost specifičnih kognitivnih sposobnosti zavisi od pouzdanosti bazičnih

kognitivnih sposobnosti. Međutim, šta ako pod zavisnošću podrazumevamo postojanje jedne *jače*, normativne i pojmovne veze kakva postoji između opravdanosti prethodno pomenute vrste verovanja i pouzdanosti relevantnih specifičnih kognitivnih sposobnosti? U tom slučaju smatram da je sporno da li pouzdanost specifičnih kognitivnih sposobnosti zavisi od pouzadnosti bazičnih, pošto nije očigledno da takva jača veza postoji između njih.

Ma koliko bilo malo verovatno, može se desiti, recimo, da u većini slučajeva ispravno koristimo određeni tip instrumenata i očitavamo njihove rezultate, a da pritom nije tačno da nam čulno opažanje pretežno daje istinita verovanja. Ovo je moguće zato što slučajevi u kojima očitavamo dobijene rezultate predstavljaju samo mali segment skupa slučajeva u kojima na osnovu čulnog opažanja formiramo određena verovanja. Samim tim, može se desiti da smo unutar tog manjeg skupa slučajeva pouzdani, a da nismo pouzdani unutar većeg skupa. Takođe je moguće i to da budemo pouzdani unutar većeg skupa slučajeva a nepouzđani unutar manjeg. Najpoznatiji primer za ovakve razlike u pouzdanosti s obzirom na različite skupove slučajeva unutar kojih se ona procenjuje dao je Goldman.<sup>92</sup>

Za procenu pouzdanosti nekog metoda ili sazajnog procesa potreban je, po pravilu, određeni skup slučajeva unutar kojeg se procena vrši. Dok opravdanost verovanja zavisi na jedan jači, normativni i pojmovni način od pouzdanosti specifičnih kognitivnih sposobnosti, čini se da pouzdanost ovih sposobnosti ne zavisi na isti taj način, bar ne nužno ili uvek, od pouzdanosti bazičnih kognitivnih sposobnosti. Ako smo skloni da mislimo da je za razvrstavanje verovanja u prirodne epistemičke vrste neophodna ova jača vrsta zavisnosti – u suprotnom, naša klasifikacija bi se ticala psihološkog porekla verovanja pa bi bila pre *genetičkog* nego *epistemološkog* karaktera – teško da ćemo reći da Grundmanova klasifikacija razvrstava verovanja u epistemičke vrste.<sup>93</sup>

Ovaj argument nije konkluzivan pošto nije izvesno da će se svi složiti oko toga da je za epistemološki relevantnu klasifikaciju neophodno postojanje ove jače veze između verovanja i bazičnih kognitivnih sposobnosti, kao ni oko tvrdnje da se takva

---

92 Cf. Baumann, 2005, str. 238-43, Goldman, 1976, Williams, 2001b, str. 33.

93 Više o greškama koje se, bar prema Viliijamsu, često vrše u epistemologiji kada se bavimo ulogom čulnog opažanja u našem saznanju može se videti u Williams, 1991, str. 112. str. 68-73.

veza u načelu ne može uspostaviti. Pretpostavimo dakle, u svrhu daljeg razmatranja Grundmanove kritike Vilijamsa, da je njegova klasifikacija verovanja s obzirom na toj kojoj bazičnoj kognitivnoj sposobnosti duguju svoju pouzdanost epistemološki relevantna, odnosno da ona verovanja razvrstava u epistemičke vrste. Međutim, ostaje pitanje da li su te epistemičke vrste i prirodne. Smatram da se može formulirati ubedljiv argument, koji delimično počiva na prethodno pomenutoj razlici između epistemičke i genetičke klasifikacije verovanja, u prilog određenom odgovoru na ovo pitanje.

Da se podsetimo prve klasifikacije verovanja za koju smo utvrdili da za rezultat ima epistemičke vrste. Reč je o razvrstavanju verovanja prema tome da li su dobijena pomoću pouzdanog metoda ili ne. Ovako dobijamo vrstu u koju spadaju sva verovanja koja su opravdana zahvaljujući pouzdanosti odgovarajućeg kognitivnog procesa. Međutim, na ovaj način ne delimo verovanja na osnovu toga kojoj bazičnoj kognitivnoj sposobnosti ona u krajnjoj liniji duguju svoju pouzdanost. Odnosno, poreklo verovanja ne igra nikakvu bitnu ulogu ovde, već prevashodno pouzdanost metoda. Mislim da je Grundmanova klasifikacija verovanja varijacija na ovu osnovnu epistemološki relevantnu klasifikaciju. Kada smo jednom svrstali sva verovanja koja su dobijena bilo kojim pouzdanim procesom u jednu grupu, možemo ih dalje razvrstavati prema tome kojoj bazičnoj kognitivnoj sposobnosti duguju svoju pouzdanost – da li je u pitanju sećanje, opažanje, rasuđivanje, itd.

Na ovaj način uvodimo jednu prvenstveno genetičku, neepistemičku komponentu u datu klasifikaciju – pošto činjenica da verovanje duguje svoju pouzdanost jednoj bazičnoj sposobnosti, a ne drugoj, ne utiče na njegov epistemički status, dok god je relevantna sposobnost pouzdana. S obzirom na ovo, postavlja se pitanje da li su vrste koje su posledica ovakvog razvrstavanja epistemičke i prirodne. Dopustiću da su one epistemičke, mada sam sklon da mislim da tu ima prostora za diskusiju. Verovanja koja svoju pouzdanost duguju sećanju i opažanju, na primer, pripadaju zbog toga različitim vrstama, ali je njihov epistemički status identičan – ona su opravdana zahvaljujući pouzdanosti metoda pomoću kojeg su formirana. Nije jasno zašto bi njihovo različito (uzročno) poreklo uticalo na ovo. Ipak, ovde ću se fokusirati na navodni momenat prirodnosti Grundmanovih vrsta.

Genetička komponenta svakako unosi određenu dozu prirodnosti, s obzirom na

to da je poreklo verovanja objektivnog karaktera. Štaviše, može se zamisliti klasifikacija verovanja samo prema tome koja bazična sposobnost je dovela do njihovog formiranja, nezavisno od stepena pouzdanosti. Grundmanova klasifikacija predstavlja kombinaciju ovakve, čisto genetičke klasifikacije, i prethodne, čisto epistemičke. Verovatno zbog toga Grundman smatra da ova sinteza za rezultat ima vrste koje su istovremeno epistemičke i prirodne. Ali to nije slučaj. Dok god je odgovarajući stepen pouzdanosti bitan faktor za klasifikaciju, ona ne može biti prirodna. Naime, reći da su verovanja klasifikovana u prirodne vrste znači reći da ona tim vrstama pripadaju *isključivo* zahvaljujući nekim svojim prirodnim obeležjima ili objektivnim činjenicama. Ljudski faktori poput interesa, namera i sl. ne smeju imati *nikakav* značaj za tu klasifikaciju. Međutim, problem sa klasifikovanjem verovanja na osnovu toga kojoj kognitivnoj sposobnosti duguju svoju opravdanost jeste u tome što kada procenjujemo pouzdanost takvih sposobnosti, kao što je prethodno nagovešteno, ne možemo u potpunosti zanemariti ovakve ljudske faktore. U kojoj meri je neki kognitivni proces pouzdan, kao i koliko visoka ta pouzdanost mora biti da bi verovanja koja se dobijaju pomoću njega bila opravdana, nije nešto što je potpuno nezavisno od ljudskih namera, interesa, situacije, itd.

Da sumiramo. Nije problem klasifikovati verovanja u prirodne vrste po njihovom poreklu, pitanje je samo da li je ta klasifikacija epistemološki relevantna. Ukoliko smo eksternalisti, pouzdanost kognitivnih procesa je čini relevantnom. Međutim, sama pouzdanost ne pruža osnov za klasifikaciju verovanja u prirodne vrste pošto to da li je neki proces pouzdan zavisi ne samo od prirode tog procesa, nego i od okolnosti njegove primene

Ovaj situacioni i normativni aspekt pojma pouzdanosti Vilijams eksplicitno naglašava na više mesta.<sup>94</sup> Ukoliko je on u pravu, a verujem da jeste, predloženi pokušaj klasifikacije verovanja u *prirodne* epistemičke vrste pomoću pojma pouzdanosti osuđen je na neuspeh. Imajući ovo u vidu, nameće se zaključak da Grundman nije uspeo da pokaže kako Vilijamsovo prihvatanje eksternalističkog aspekta opravdanja dopušta klasifikaciju verovanja u prirodne epistemičke vrste. Odbacivanje epistemološkog realizma i prihvatanje eksternalizma ne vodi nužno ka logički nekoherentnoj poziciji.

---

94 Cf. Ibid., str. 320-1, Williams, 1999b, str. 53, Williams, 2001b, str. 33.



## Kritika na osnovu mogućnosti epistemičke metainkonzistentnosti

Pored primedbe koja se tiče statusa epistemološkog realizma, Grundman upućuje Vilijamsu još jedan prigovor koji predočava dilemu čija oba kraja donose navodno problematične posledice. Prema Vilijamsu, da bi neko verovanje – recimo verovanje da  $p$  – bilo opravdano unutar određenog konteksta – nazovimo ga kontekstom  $K1$  – moraju biti zadovoljena tri uslova: 1. metodološke nužnosti tog konteksta moraju biti istinite; 2. dato verovanje mora biti adekvatno zasnovano; 3. moramo se ponašati epistemički odgovorno s obzirom na to verovanje, tj. moramo otkloniti sve alternative tom verovanju koje su relevantne u datom kontekstu.<sup>95</sup>

Ali, šta se dešava sa opravdanošću verovanja da  $p$  unutar konteksta  $K1$  u slučaju kada se unutar drugog konteksta – koji ćemo nazvati kontekstom  $K2$  – kao relevantna pojavi neotklonjena alternativa nekoj metodološkoj nužnosti konteksta  $K1$ ? Pretpostavimo pritom da je verovanje da  $p$  pre pojave te alternative bilo opravdano unutar konteksta  $K1$ , odnosno da su bila zadovoljena sva tri pomenuta uslova. Da li to verovanje ostaje opravdano unutar konteksta  $K1$  ili ono to prestaje da bude?<sup>96</sup>

Grundman smatra da su obe opcije nepovoljne za Vilijamsov kontekstualizam. Ako Vilijams prihvati opciju prema kojoj dato verovanje automatski prestaje da bude opravdano unutar konteksta  $K1$  pojavom neotklonjene relevantne alternative u kontekstu  $K2$ , onda njegovo gledište zapravo postaje neki oblik *epistemološkog eksternalizma*. Ukoliko pojava takve neotklonjene alternative u bilo kom drugom kontekstu automatski poništava opravdanost verovanja prihvaćenog u polaznom kontekstu, više se ne vidi kakvu tačno ulogu ima pozivanje na kontekst. Zato Grundman tvrdi da je ova opcija neprihvatljiva za Vilijamsa.<sup>97</sup>

Šta se dešava ako se prihvati druga opcija? U tom slučaju verovanje da  $p$  ostaće opravdano unutar konteksta  $K1$ , ali ćemo u kontekstu  $K2$  opravdano verovati da je naše verovanje da  $p$  neopravdano. Ovu pojavu Grundman naziva *epistemička metainkonzistentnost* i smatra da ona takođe donosi izvesne teškoće. Naime, ako prihvatimo mogućnost epistemičke metainkonzistentnosti, ostaje neobjašnjeno zašto

---

95 Cf. Grundmann, 2004, str. 350-1.

96 Cf. Ibid, str. 350-1.

97 Cf. Ibid, str. 350-1.

smo zadržali dato verovanje kao opravdano umesto da smo usvojili spoljnu kritiku. Grundmanovim rečima rečeno, ova *fragmentacija uma* sukobljava se sa našom intuicijom da bi opravdanje trebalo da omogući *racionalnu orijentaciju*. Zbog toga on kaže da bi opredeljivanje za ovu opciju Vilijamsa primoralo da, bar delimično, napusti *zahteve racionalnosti*.<sup>98</sup>

Po mom mišljenju, Grundman je u pravu kada tvrdi da je prva opcija neprihvatljiva za Vilijamsa. Ako dato verovanje automatski postaje neopravdano pojavom opisane alternative, onda zaista nije jasno šta je to izrazito kontekstualističko u vezi sa Vilijamsovim stanovištem. Zašto ga onda pre ne bismo smatrali nekom verzijom epistemološkog eksternalizma? Međutim, ne slažem se sa Grundmanom po pitanju problematičnosti druge opcije. Mislim da mogućnost epistemičke metainkonzistentosti nema tako dramatične posledice kao što to Grundman hoće da prikaže.

Pre nego što pokažem da su stvarne posledice epistemičke metainkonzistentnosti sasvim prihvatljive i u skladu sa Vilijamsovim širim epistemološkim stanovištem, razmotriću kako se ta inkonzistentnost javlja unutar Grundmanovog scenarija. Ovo je neophodno jer je daleko od očiglednog kako iz činjenice da u kontekstu *K2* imamo neotklonjenu relevantnu alternativu metodološkoj nužnosti konteksta *K1* dolazimo do toga da u kontekstu *K2* opravdano verujemo da je naše verovanje da *p* neopravdano. Sam Grundman se nije potrudio da to razjasni. Zato ćemo ovaj argument pokušati da rekonstruišemo korak po korak.

Uvedimo na početku neke skraćenice koje će nam olakšati ovu rekonstrukciju. Metodološku nužnost konteksta *K1* koja se dovodi u pitanje u kontekstu *K2* nazvaćemo "*m*", dok ćemo pod "*Op*" podrazumevati da je iskaz *p* opravdan.

Odmah možemo da primetimo da je u Grundmanovom scenariju status iskaza *m* u kontekstima *K1* i *K2* različit. Iskaz *m* predstavlja metodološku nužnost konteksta *K1*, pa se podrazumeva da je on u tom kontekstu opravdan. Sa druge strane, u kontekstu *K2* on ne predstavlja metodološku nužnost. Štaviše, u ovom kontekstu nismo otklonili sve relevantne alternative iskazu *m*. Stoga on u tom kontekstu nije ni opravdan.

Činjenica da je iskaz *m* opravdan u jednom a neopravdan u drugom kontekstu nije sama po sebi problematična. Takva mogućnost sastavni je deo Vilijamsovog

---

98 Cf. Ibid, str. 350-1.

kontekstualizma i Grundman u vezi sa ovim ne nalazi ništa sporno. Da li, pak, iz činjenice da u kontekstu  $K2$  važi iskaz  $\sim Om$  sledi da u tom kontekstu važi i iskaz  $O\sim Op$ , tj. da imamo epistemičku metainkonzistentnost? Za tako nešto potrebne su nam još neke pretpostavke.

S obzirom na Vilijamsove uslove opravdanosti, možemo da pretpostavimo da u kontekstu  $K1$  važi iskaz  $Op\supset m$ . Da bi iskaz  $p$  bio opravdan unutar konteksta  $K1$  sve metodološke nužnosti tog konteksta moraju biti istinite, pa samim tim i iskaz  $m$ . Ali, da bi ovaj iskaz poslužio za izvođenje iskaza  $O\sim Op$  u kontekstu  $K2$ , on mora da važi i u ovom kontekstu. Važenje iskaza  $Op\supset m$  u kontekstu  $K2$  ne sledi na osnovu Vilijamsovih uslova za opravdanost. Iskaz  $m$  po pretpostavci nije metodološka nužnost konteksta  $K2$ . Zbog toga izgleda da je moguće da on bude lažan a da iskaz  $p$  unutar tog konteksta bude opravdan.

Ovde ćemo ipak biti dobronamerni prema Grundmanu, pa ćemo pretpostaviti za svrhe argumenta da između iskaza  $p$  i  $m$  postoji takav odnos da i u kontekstu  $K2$  važi iskaz  $Op\supset m$ . Taj odnos je možda takav da neistinitost iskaza  $m$  dovodi u pitanje pouzdanost metoda pomoću kojeg formiramo verovanje da  $p$ , pa samim tim i njegovu opravdanost. Na primer, iskaz  $m$  može biti "Evidencija prikupljena uz pomoć drugih subjekata nije u potpunosti pogrešna", a verovanje da  $p$  bilo koje verovanje do kojeg smo došli tako što nam je neko drugi rekao da je ono ispravno.

Da li u tom slučaju iz iskaza  $\sim Om$  i  $Op\supset m$  možemo izvesti iskaz  $O\sim Op$ ? Ukoliko prihvatimo da u kontekstu  $K2$  pored iskaza  $Op\supset m$  važi i iskaz  $O(Op\supset m)$ , kao i da važi *princip deduktivne zatvorenosti opravdanja*, onda možemo izvesti jedan iskaz koji je vrlo sličan iskazu  $O\sim Op$ , a koji glasi  $\sim OOp$ . Ovaj princip sličan je principu deduktivne zatvorenosti znanja i glasi: ako  $S$  ima opravdanje da  $p$  i  $S$  ima opravdanje da  $p\supset q$ , onda  $S$  ima opravdanje da  $q$ .<sup>99</sup> S obzirom na to da Vilijams prihvata princip deduktivne zatvorenosti znanja – dokle god se relevantne saznanje tvrdnje odnose na isti kontekst – ne vidi se zašto ne bi, pod istim uslovima, prihvatio i princip deduktivne zatvorenosti opravdanja. Dakle, iskaz  $\sim OOp$  dobijamo na sledeći način:

1.  $O(Op\supset m)$  (po pretpostavci)
2.  $OOp$  (po pretpostavci)

---

<sup>99</sup> Cf. Lazović, 2012, str. 17, 45-6, Pritchard, 2002, str. 101.

3.  $Om$  (iz 1. i 2. na osnovu principa deduktivne zatvorenosti opravdanja)
4.  $\sim Om$  (po pretpostavci)
5.  $\perp$  (iz 3. i 4.)
6.  $\sim OOp$  (iz 2. i 5. na osnovu pravila *reductio ad absurdum*)

Budimo i ovde dobronamerni prema Grundmanu i pretpostavimo da je ovaj argument dobar, odnosno da su mu sve premise istinite. U tom slučaju postavljaju se dva pitanja: 1) da li istinitost iskaza  $\sim OOp$  u kontekstu  $K2$  sama po sebi predstavlja problem za Vilijamsa; 2) da li se iz ovog iskaza može izvesti željeni iskaz  $O\sim Op$ ?

Mislim da je odgovor na oba pitanja negativan. Istinitost iskaza  $\sim OOp$  predstavljala bi problem za Vilijamsa pod pretpostavkom da se on obavezuje na jaki, *internalistički* uslov prema kojem da bismo imali opravdanje da  $p$  moramo imati opravdanje za to da imamo opravdanje da  $p$  (odnosno da mora da važi iskaz  $Op \supset OOp$ ), i kada bi pored toga iskazi  $Op$  i  $\sim OOp$  bili istovremeno istiniti u istom kontekstu. Pošto Vilijams ne prihvata ovaj internalistički uslov, mogućnost istovremene istinitosti iskaza  $Op$  i  $\sim OOp$  ne predstavlja problem za njegovu teoriju.

Šta je pak sa drugim, i za nas važnijim, pitanjem? Da li se iz iskaza  $\sim OOp$  nekako može izvesti iskaz  $O\sim Op$ ? Odnosno, rečeno nešto uopštenije, da li iz iskaza oblika  $\sim Op$  sledi iskaz oblika  $O\sim p$ ? Tvrdim da ovo nije slučaj. Iz činjenice što npr. nemamo opravdanje za verovanje da je broj državljana Republike Srbije u nekom određenom trenutku  $t$  paran ne sledi da imamo opravdanje za verovanje da broj državljana Republike Srbije u trenutku  $t$  nije paran. Ponekad nam (verovatno češće nego što mislimo) može nedostajati opravdanje kako za iskaz  $p$ , tako i za njegovu negaciju  $\sim p$ . A kada nemamo opravdanje da verujemo u određeni iskaz, to ne znači da samim tim imamo opravdanje za verovanje u njegovu neistinitost.

Nije li onda naša dobronamernost prema Grundmanu na kraju bila uzaludna? Odnosno, zar se ne pokazuje da on ipak ne može, kao što je mislio, da iz početnih pretpostavki svog scenarija izvede epistemičku metainkonzistentnost? Ubeđen sam da prethodni argument nije bio sasvim uzaludan, jer nam nagoveštava kojom argumentacijom bismo došli do iskaza  $O\sim Op$ . Argumentacija bi tekla ovako:

1.  $O(\sim m \supset \sim Op)$
2.  $O\sim m$

### 3. $O \sim Op$ (iz 1. i 2. na osnovu principa deduktivne zatvorenosti opravdanja)

Pošto smo već pretpostavili da iskazi  $Op \supset m$  i  $O(Op \supset m)$  mogu važiti u kontekstu  $K2$ , ne vidi se zašto ne bismo pretpostavili i to da kontrapozicija prvog iskaza i njoj srodan iskaz  $O(\sim m \supset \sim Op)$  mogu važiti u tom kontekstu. Tako dobijamo prvu premisu ovog argumenta. Što se druge premise tiče, nju ne možemo izvesti iz iskaza  $\sim Om$ , iz razloga koji su prethodno navedeni. Da bi iskaz  $O \sim m$  važio u kontekstu  $K2$  moraju biti zadovoljeni Vilijamsovi uslovi opravdanosti. Odnosno, sve metodološke nužnosti konteksta  $K2$  moraju biti istinite, verovanje da  $\sim m$  mora biti adekvatno zasnovano i moramo se ponašati epistemički odgovorno s obzirom na to verovanje. Tek ako su zadovoljeni svi ovi uslovi, možemo reći da smo pokazali kako Vilijamsov kontekstualizam dopušta mogućnost epistemičke metainkonzistentnosti. U skladu sa našom dosadašnjom dobronamernošću prema Grundmanu, pretpostavimo da svi ovi uslovi mogu biti zadovoljeni. Da li to znači da se Vilijams suočava sa problemima koje pojava epistemičke metainkonzistentnosti povlači za sobom?

Grundman tvrdi da mogućnost ove inkonzistentnosti za posledicu ima neobjašnjivost potencijalne odluke da se unutar njegovog scenarija zadrži opravdanost verovanja da  $p$  u kontekstu  $K1$ , umesto da se usvoji spoljna kritika i da se ono odbaci kao neopravdano. Grundman zapravo prigovara Vilijamsu da iz njegovog prihvatanja mogućnosti epistemičke metainkonzistentnosti sledi da je usvajanje ili, pak, ignorisanje spoljne kritike sasvim proizvoljno. Razlog ovome je što ne postoji *objašnjenje* zašto zauzimamo određeni stav prema toj kritici.

Smatram da ovaj prigovor ne stoji. Ključ za razumevanje Vilijamsovog odgovora nalazi se u njegovom prihvatanju *falibilizma* i osobenom tumačenju konteksta. Naime, Grundman pretpostavlja da ako spoljna kritika *automatski* ne poništava opravdanost verovanja da  $p$  u nekom kontekstu, ona to ne može učiniti ni *kasnije*, bar ne na način koji će biti *racionalan*, a ne *proizvoljan*. Pretpostavka da ako određeno verovanje automatski ne izgubi svoju opravdanost pod uticajem neke kritike, onda ono ne može da je izgubi ni u nekom kasnijem vremenu, gubi iz vida Vilijamsov falibilizam i njegovo shvatanje konteksta.

Prema Vilijamsu, opravdanost verovanja je svojstvo koje ono uvek može izgubiti

u odgovarajućim okolnostima.<sup>100</sup> Jedan način da se to desi jeste sledeći. Konteksti o kojima je do sad bilo reči, poput konteksta *K1* i *K2*, predstavljaju ono što Viliijams naziva *disciplinarnim metakontekstima*.<sup>101</sup> Ključni faktori za određivanje tih konteksta su metodološke prirode. Međutim, disciplinarni metakontekst može ostati isti a da u njemu ipak dođe do promene (kao kada se dešavaju bitne teorijske promene unutar jednog tipa istraživanja, recimo fizike). To se ne dešava promenom u metodološkim nužnostima koje određuju taj kontekst, već pod uticajem drugih faktora koji utiču na promenu konteksta.

Podsetimo se, ti drugi faktori su *dijalektički, ekonomski i situacioni* (isključujemo ovde *semantičke* faktore zbog njihove srodnosti sa metodološkim). Promena u njima može dovesti u pitanje opravdanost nekog verovanja unutar određenog disciplinarnog metakonteksta. Grundman bi mogao prigovoriti da se, premda se ovim možda pokazuje kako verovanje može izgubiti svoju opravdanost i u nekom kasnijem vremenu, to ne dešava pod uticajem spoljne kritike – zato njegov početni prigovor ostaje. Ipak, način na koji funkcioniše promena unutar disciplinarnih metakonteksta, s obzirom na promenu kontekstualnih faktora u njima, sugerije nam i to kako funkcioniše spoljna kritika.

Da li ćemo zadržati opravdanost datog verovanja ili ćemo usvojiti spoljnu kritiku takođe zavisi od raznih *kontekstualnih* faktora. Ti faktori mogu poticati iz konteksta *K1* ili *K2*, ali i iz drugih konteksta istraživanja, kao i iz odnosa između tih raznih konteksta. Možda nam je kontekst *K1* bitniji od konteksta *K2* zbog njegovih raznih veza sa drugim kontekstima – na primer, tako što unutar njega imamo opravdanje za verovanja koja predstavljaju metodološke nužnosti tih drugih konteksta. Zato nam je razlošnije da pretpostavimo kako je sve u redu sa *K1* nego da usvojimo njegovu spoljnu kritiku. Ili ćemo, možda, usvojiti spoljnu kritiku s obzirom na to da je dati kontekst već bio meta raznih kritika pa je sve teže očuvati ga.

Iz ovoga sledi da ne postoji *jedinstveni metod* na osnovu kojeg bismo mogli dati odgovor na Grundmanovu dilemu.<sup>102</sup> Objašnjenje zašto zadržavamo opravdanost određenog verovanja (ili dati tip istraživanja) a ne usvajamo njegovu spoljnu kritiku, ili

---

100Cf. Williams, 2001b, str. 54-6, Williams, 2007, str. 107.

101Cf. Williams, 2004a, str. 332, Williams, 2007, str. 102-3.

102Cf. Williams, 2001b, str. 225-7, Williams, 2007, str. 107-11.

pak obratno, moguće je, samo što ono zavisi od *konteksta*. Da bismo ponudili adekvatno objašnjenje moramo znati sve relevantne kontekstualne faktore, inače se ne možemo nadati uspehu. Prema Vilijamsovom mišljenju, među zahteve racionalnosti ne spada i postojanje jedinstvenog metoda, nezavisnog od konteksta, koji bi rešio naše epistemičke dileme. Takav metod ne odgovara našoj stvarnoj epistemičkoj praksi niti izgleda moguće, ako je uopšte i poželjno, usvojiti ga i revidirati naše postojeće saznajne standarde.

Da li je to potpun odgovor na Grundmanovu bojazan od fragmentacije uma koja protivreči našoj intuiciji da bi opravdanje trebalo da omogući racionalnu orijentaciju? Verujem da se iza ovih dramatičnih reči krije briga zbog jednog epistemičkog fenomena koji je, ako je moja rekonstrukcija Grundmanovog argumenta ispravna, u osnovi mogućnosti epistemičke metainkonzistentnosti i koji sa sobom nosi izvesnu, nekima problematičnu, auru relativizma. Ovaj fenomen ću, po uzoru na Grundmana, nazvati *epistemička inkonzistentnost*.

U opštem slučaju, na epistemičku inkonzistentnost nailazimo kada istovremeno važe iskazi tipa  $Op$  i  $O\sim p$ . U Grundmanovom scenariju, na taj fenomen nailazimo prilikom istovremenog važenja iskaza  $Om$  u kontekstu  $K1$  i iskaza  $O\sim m$  u kontekstu  $K2$ . Bez istinitosti ova dva iskaza u datim kontekstima, kao što smo videli, teško da bismo mogli izvesti epistemičku metainkonzistentnost. Epistemička inkonzistentnost izgleda problematično zbog jedne opšte epistemološke pretpostavke prema kojoj bi opravdanost nekog iskaza na izvestan način *trebalo da vodi* ka njegovoj istinitosti. Ukoliko je to slučaj, prihvatanje iskaza  $Op$  i  $O\sim p$  nas *navodi* da prihvatimo iskaze  $p$  i  $\sim p$  kao istinite.

Izgleda da Vilijamsov kontekstualizam ovde nije od pomoći. Kao prvo, Vilijams prihvata prethodno pomenutu opštu epistemološku pretpostavku.<sup>103</sup> Kao drugo, on ne tvrdi da istinitost svih iskaza zavisi od konteksta, već samo onih saznajnih.<sup>104</sup> Iskaze koji predstavljaju metodološke nužnosti određenih istraživanja, na primer, tumači kao istinite ili lažne nezavisno od konteksta. Tako po Grundmanovom scenariju imamo sledeći slučaj. Prihvatanje iskaza  $Om$  u kontekstu  $K1$  navodi nas da iskaz  $m$  prihvatimo kao istinit, i to nezavisno od konteksta. Sa druge strane, prihvatanje iskaza  $O\sim m$  u kontekstu  $K2$  navodi nas da prihvatimo iskaz  $\sim m$  kao istinit, takođe nezavisno od

103Cf. Williams, 1999b, str. 54, Williams, 2001b, str. 20-3.

104Cf. Williams, 1991, str. 265-6.

konteksta.

Zbog toga se čini da, ako dopustimo mogućnost epistemičke inkonzistentnosti, bivamo *uvučeni u* eksplicitnu protivrečnost, što svakako deluje kao neprihvatljiva posledica. Takozvana fragmentacija uma može se shvatiti kao reakcija na suočavanje sa ovom protivrečnošću. Takođe, ukoliko nas opravdanje vodi ka tome da prihvatimo eksplicitnu protivrečnost, onda ono naizgled onemogućuje racionalnu orijentaciju, iako bi njegova uloga trebalo da bude da nam je omogući.

Mislim da je briga oko ovakvih posledica epistemičke inkonzistentnosti, bar u slučaju Vilijamsovog kontekstualizma, preterana i neosnovana. Kao prvo, do najgoreg slučaja – stvarnog obavezivanja na prihvatanje eksplicitne protivrečnosti – dolazimo samo ako prihvatimo pretpostavku prema kojoj iz opravdanosti nekog iskaza sledi njegova istinitost, odnosno ako "način na koji smo navedeni da prihvatimo..." shvatimo u najstrožem smislu. Poput većine savremenih epistemologa, Vilijams odbacuje ovu pretpostavku. Ovaj filozof bi pre tvrdio da opravdanost nekog iskaza vodi ka njegovoj istinitosti tako što povećava verovatnoću da on bude istinit.<sup>105</sup>

Čak i da je tako, zar ne ostaje razumljiva nelagodnost pred činjenicom da prihvatanjem opravdanosti iskaza  $p$  i  $\sim p$  prihvatamo povećanu verovatnoću istinitosti jedne eksplicitne protivrečnosti? Rekao bih da bi se Vilijams složio da je ta nelagodnost, kao i njen uzrok, sastavni deo naše stvarne epistemičke prakse. U istoriji nauke, na primer, postojali su razni slučajevi kada je bilo dobrih razloga da se veruje u kontradiktorne hipoteze. Takve primere verovatno imamo i u savremenoj nauci. Ovo bi predstavljalo problem kada bi opravdanost nekog iskaza važila za sva vremena. No, ako prihvatimo Vilijamsov falibilizam i shvatanje konteksta onako kako su izloženi u ovom odeljku, epistemičku inkonzistentnost možemo posmatrati kao (potencijalno) prolazni problem, a ne kao nepremostivu prepreku u našim istraživačkim naporima.

Štaviše, epistemičku inkonzistentnost ne moramo shvatiti samo kao problem, već možemo uočiti i neke pozitivne strane koje ona ima po našu saznavnu praksu. U nastojanju da rešimo iskrslu inkonzistentnost tragaćemo za evidencijom koja bi prevagnula u korist jednog od kontradiktornih iskaza. U tom istraživanju možemo doći do novih otkrića koja mogu biti značajna ne samo za trenutno istraživanje – tako što će

---

<sup>105</sup>Cf. Williams, 1999b, str. 54, Williams, 2001b, str. 20-3.



se jedan od relevantnih kontradiktornih iskaza pokazati kao neopravdan – već i za neka druga istraživanja. Na taj način ovaj naizgled problematični epistemički fenomen može da nas podstakne na proširenje znanje, dajući našem istraživanju jedan dodatni dinamički i kritički karakter.

Na osnovu svega prethodno rečenog u ovom odeljku, smatram da epistemička metainkonzistentnost, kao ni njoj srodna epistemička inkonzistentnost, ne ugrožavaju Vilijamsovo gledište. Vilijamsov inferencijalni kontekstualizam može da ponudi zadovoljavajuće odgovore na navodne probleme koji proističu iz mogućnosti takvih epistemičkih fenomena. Grundmanov pokušaj da pomoću raznih prigovora, razmatranih u ovom poglavlju, uzdrma unutrašnju strukturu i održivost Vilijamsove pozicije na kraju se pokazuje kao neuspešan. Za osporavanje Vilijamsovog gledišta neophodni su jači argumenti.

Na kraju ovog dela istraživanja izneo bih jedno generalno zapažanje u pogledu Vilijamsove opšte epistemološke pozicije. Piter Dž. Grejem (Peter J. Graham) smešta Vilijamsa u epistemološku tradiciju kojoj pripadaju Georg V. F. Hegel (Georg W. F. Hegel), Džon Džui (John Dewey), Vitgenštajn, Vilfrid Selars (Wilfrid Sellars), Vilard V. O. Kvajn (Willard V. O. Quine) i Ričard Rorti (Richard Rorty). Prema ovoj tradiciji opravdanje je prvenstveno *intersubjektivnog, dijalektičkog* karaktera.<sup>106</sup> Ovakva kategorizacija Vilijamsovog stanovišta svakako je bar delimično potkrepljena onim što sam Vilijams kaže. Naime, on svoju kontekstualističku teoriju naziva i *pragmatizmom*, ili *pragmatičkom koncepcijom normi*. Kao razlog tome navodi da su (saznajne) norme nešto što sami (eksplicitno, ili mnogo češće implicitno) postavljamo, a ne nešto što nam nameće nekakva *priroda epistemičkog opravdanja*, kao što to misle epistemološki realisti.<sup>107</sup> Ipak, Vilijams je svestan da izjave poput ovih neizbežno nose sa sobom prizvuk relativizma i na taj način (potencijalno) radikalno dovode u pitanje objektivnost opravdanja koju, bar u određenoj meri, očekujemo. On zato ističe određena *objektivna, eksterna* ograničenja naše sazajne prakse, poput toga da date metodološke nužnosti moraju biti istinite a odgovarajući metod za formiranje verovanja *de facto* pouzdan.<sup>108</sup>

---

106Graham, 2007, str. 25.

107Cf. Williams, 2001b, str. 170-1.

108Cf. Williams, 1999a, str. 183-90, Williams, 2001b, str. 170-2.

Ipak, načelna tenzija između kontekstualističkih i eksternalističkih elemenata Vilijamsove teorije ostaje. Ovi elementi, takoreći, vuku u suprotnim smerovima – jedan ka *intersubjektivnosti*, drugi ka *objektivnosti* – i neophodno je njima vešto balansirati kako bismo očuvali teorijsku stabilnost usvojenog stanovišta. Takođe, ukoliko eksternalizam dovedemo do krajnjih granica, možemo tvrditi kako ipak znamo da skeptičke hipoteze nisu realizovane, i to akontekstualno. To gledište zastupaju takozvani neomurovci. Pritchard, recimo, smatra da Vilijamsovo prihvatanje mogućnosti znanja o nerealizovanosti skeptičkih alternativa dovodi u pitanje njegovu motivaciju za prihvatanje kontekstualizma.<sup>109</sup> Iako Grundman ne uspeva da na pravi način iskoristi ovaj teorijski nesklad za ubedljivu kritiku Vilijamsu, u drugom delu rada ponudiću jedno uspešnije i konstruktivnije viđenje uočenog nesklada između kontekstualizma i eksternalizma. Pitanje o tačnoj ulozi eksternalističkih elemenata unutar Vilijamsove teorije, kao i o odnosu između eksternalizma i osnovne ideje inferencijalnog kontekstualizma, biće jedna od glavnih tema sledećeg poglavlja.

---

<sup>109</sup>Cf. Pritchard, 2005, str. 213-4.

*Drugi deo – Vitgenštajnovski inferencijalni  
kontekstualizam*

## **5. Pojmovni prostor za vitgenštajnovsku verziju inferencijalnog kontekstualizma**

### **Ribeirov prigovor Vilijamsu i odgovor**

Ovaj deo rada započecu izlaganjem još jedne kritike, upućene od strane Ribeira, koja dovodi u pitanje unutrašnju strukturu Vilijamsove pozicije.<sup>110</sup> Premda ću tvrditi da ni ova kritika u tome ne uspeva, odgovor na nju će biti od koristi kako bi se odagnao utisak o monolitnosti Vilijamsove teorije i tako otvorio put za razvijanje alternativnog gledišta.

Prigovor se sastoji u nalaženju izvesnih tvrdnji kod Vilijamsa koje, prema Ribeiru, nisu međusobno saglasne. Kao prvo, Ribeiro navodi Vilijamsovu tvrdnju da se njegov odgovor skeptiku sastoji u tome da pokaže kako skeptički argument ne počiva na *intuitivno* prihvatljivim premisama, već na izvesnim *teorijskim* pretpostavkama. Prema njegovim rečima, Vilijamsovo gledište predstavlja *teorijsku verziju dijagnostičkog* odgovora skeptiku zasnovanog na otkriću dubljih, teorijskih pretpostavki skeptičkog argumenta koje nisu nužno deo našeg svakodnevnog, zdravorazumskog shvatanja znanja.<sup>111</sup> Ključna teorijska pretpostavka koju skeptik prihvata je, kao što smo već istakli, epistemološki realizam.

Ribeiro se usredsređuje na relaciju epistemičke primarnosti koja čini bitan deo epistemološkog realizma. On smatra da ukoliko epistemološki realizam – koji praktično poistovećuje sa tezom o epistemičkoj primarnosti, koristeći termin "epistemološki realizam" samo jednom – nije intuitivno prihvatljiva, već je teorijska pretpostavka, onda mora postojati nekakva teorijska mogućnost koja je drugačija od te pretpostavke. Ako je neka pretpostavka intuitivno prihvatljiva, onda ona predstavlja jedinu raspoloživu

---

<sup>110</sup>Materijal koji je izložen u ovom poglavlju u dobroj meri je prisutan i u tekstu na ovu temu koji je objavljen (Čukljević, 2018), sa izuzetkom drugog odeljka.

<sup>111</sup>Cf. Ribeiro, 2002, str. 573-4, Williams, 1991, str. xv-xviii.

opciju.<sup>112</sup>

Koju alternativu tezi o epistemičkoj primarnosti (i epistemološkom realizmu) Vilijams nudi? Ako opazajno znanje o spoljašnjem svetu nije nekako izvedeno iz znanja o neposrednom sadržaju iskustva, pita se Ribeiro, odakle nam onda to znanje?<sup>113</sup>

Ribeiro prvo poriče da Vilijams može pribeći nekom vitgenštajnovskom, neepistemičkom shvatanju verovanja okvira koja na izvestan način omogućavaju našu saznavnu praksu i time opazajno znanje o spoljašnjem svetu, ali koja sama nisu opravdana niti iziskuju opravdanje.<sup>114</sup> Ribeiro se u ovom koraku poziva na Vilijamsovu tvrdnju da gledište da verovanja okvira izražavaju činjenice prema kojima nemamo epistemički odnos predstavlja samo posredno slaganje sa skeptikom. Ovo je zapravo instanca problema koji Vilijams naziva *epistemologovom dilemom*. Prema ovoj dilemi, epistemolog se može odmah složiti sa skeptikom ili, pak, pokušati da mu odgovori tako što će odbaciti neke bitne pretpostavke našeg preteorijskog, svakodnevnog shvatanja znanja. Vilijams smatra da je važan deo našeg preteorijskog shvatanja znanja pretpostavka da verovanja okvira za svoj predmet imaju *iskaze* koji izražavaju *činjenice*. Zbog ovoga moramo imati epistemički odnos prema njima. Poricanje toga predstavljalo bi, po Vilijamsu, preveliki ustupak skeptiku.<sup>115</sup>

Zar ne postoji neka alternativa epistemološkom realizmu koju bi Vilijams mogao da ponudi? Prema Ribeirovom mišljenju, eksternalizam ne izgleda kao prihvatljiva opcija. Vilijams eksplicitno tvrdi da je *eksternalizam* prihvatljiv tek pošto se ponudi zadovoljavajuća *kontekstualistička* dijagnoza skeptičkog problema.<sup>116</sup> To naizgled predstavlja problem za Vilijamsa. Ipak njegova konačna epistemološka pozicija, koju razvija kao odgovor skeptiku, sadrži važne eksternalističke elemente.

Da sumiramo: Vilijams je obavezan da ponudi drugačiju ideju od epistemološkog realizma. Vitgenštajnovsko, neepistemičko shvatanje verovanja okvira i

---

112Ribeiro, 2002, str. 577. Trebalo bi napomenuti da Ribeiro, razmatrajući ideju epistemičke primarnosti, govori o "empirijskom" i "iskustvenom" znanju umesto o "znanju o spoljašnjem svetu" i "znanju o neposrednom sadržaju čulnog iskustva", što može biti zbunjujuće. Zato ću se držati ove druge terminološke distinkcije koja je i do sada korišćena. Ibid., str. 575.

113Ibid., str. 577.

114Potrebno je istaći da umesto o vitgenštajnovskom, neepistemičkom shvatanju verovanja okvira Ribeiro govori o "već postojećim verzijama kontekstualizma". Ipak, više je nego očigledno da se pod tim podrazumevaju verzije ove Vitgenštajnovske ideje. Cf. Ibid., str. 575-6.

115Cf. Williams, 1991, str. xix, 22, 28, 157-60.

116Cf. Ribeiro, 2002, str. 576-7, Williams, 1991, str. xx.

eksternalizam nisu opcije – sam Vilijams poriče da ta dva gledišta mogu imati tu ulogu. Ali, u tom slučaju ne vidi se koje rešenje bi Vilijams mogao da ponudi. Njegovo takozvano kontekstualističko stanovište, izloženo u prvom delu ovog istraživanja, sadrži bitne eksternalističke elemente. Ribeiro bi zato rekao da ono kao takvo takođe nije adekvatna opcija. Ostaje, dakle, nejasno koju tačno alternativu Vilijams ima na umu kada tvrdi da pretpostavka epistemološkog realizma nije intuitivno prihvatljiva.

Da stvar bude gora, Ribeiro ističe da sam Vilijams na par mesta gotovo priznaje da je upravo epistemološki eksternalizam traženo alternativno gledište, čime protivreći samom sebi. Vilijams zaista s jedne strane poistovećuje tezu o epistemičkoj primarnosti sa (supstantivnim) fundamentizmom, dok sa druge strane izjednačava (supstantivni) fundamentizam i internalizam.<sup>117</sup> Pošto je identitet tranzitivan, Vilijams praktično poistovećuje epistemološki realizam sa internalizmom. S obzirom na to da je suprotnost internalizmu eksternalizam, ispada da je suprotnost epistemološkom realizmu upravo eksternalizam. Štaviše, Vilijams tvrdi da je izbor između fundamentizma i eksternalizma neizbežan, što izgleda kao još jedno priznanje onoga za šta ga Ribeiro tereti.<sup>118</sup> Konačno, tu je i ukupna Vilijamsova epistemološka pozicija, čiji izrazito eksternalistički elementi izgleda da samo dodatno potvrđuju opravdanost Ribeirovih optužbi.

Uprkos svemu rečenom, mislim da Ribeirov prigovor ne stoji, i to iz dva razloga. Prvi razlog je što Ribeiro u svojoj kritici Vilijamsovog odbacivanja epistemološkog realizma potpuno zanemaruje pojam *prirodnih epistemičkih vrsta*. On se ni na jednom mestu ne osvrće na taj pojam, fokusirajući se isključivo na pojam *epistemičke primarnosti*. To predstavlja krupan propust u tumačenju Vilijamsovog stanovišta. Ideja epistemološkog realizma, poput pojma epistemičke primarnosti, ne može se razumeti bez pojma prirodnih epistemičkih vrsta. Ovo nije tek usputni previd sa Ribeirove strane, već nešto što bitno utiče na ubedljivost njegovog prigovora.

Kao prvo, sam Ribeirov zahtev da Vilijams ponudi drugačiju opciju u odnosu na epistemološki realizam posledica je zanemarivanja pojma prirodnih epistemičkih vrsta. Ribeiro misli da bi gledište drugačije od epistemološkog realizma trebalo da, poput samog epistemološkog realizma, objasni kako je naše empirijsko znanje o spoljašnjem

---

117Cf. Ribeiro, 2002, str. 579, Williams, 1991, str. 114, 218, 323, 348.

118Cf. Ribeiro, 2002, str. 585, Williams, 1991, str. 321. Slične sumnje nalazimo i kod Pričarda. Cf. Pritchard, 2005, str. 213-4.

svetu *uopšte moguće*. Međutim, Vilijams smatra da se odbacivanje epistemološkog realizma, između ostalog, suštinski svodi na odbacivanje ovog pitanja. Ako se već ne pretpostavi da je naše opazajno znanje o spoljašnjem svetu jedna prirodna epistemička vrsta, nedostatak teorijskog razumevanja tog tipa znanja neće predstavljati problem. Zato je pogrešno očekivati od Vilijamsovog alternativnog stanovišta da pruži odgovor na ovo pitanje.

Pored toga, ignorisanje pojma prirodnih epistemičkih vrsta navodi Ribeira da zanemari moguću ulogu istinski *kontekstualističkih* elemenata koji se mogu naći kod Vilijamsa – poput zavisnosti epistemičkog statusa verovanja od konteksta – u konstituisanju traženog stanovišta. Umesto da razmotri kontekstualnu zavisnost toga da li verovanje iziskuje da bude opravdano pomoću neke epistemičke procedure, ili se pak ne može dovoditi u pitanje pošto konstituiše odgovarajući istraživački okvir, Ribeiro se fokusira na epistemički status verovanja koja se ne pravdaju pomoću drugih verovanja, tumačeći ih maltene kao jednu prirodnu epistemičku vrstu. On se pita da li Vilijams njihovo opravdanje tumači eksternalistički ili, pak, smatra da ona uopšte nemaju epistemički status (tj. da predstavljaju nekakva neepistemički shvaćena verovanja okvira). U odgovoru na ovo pitanje – smatrajući da je reč o prvoj opciji, eksternalizmu – Ribeiro vidi glavno obeležje Vilijamsove konačne pozicije.<sup>119</sup>

Imajući to u vidu, izgleda da Ribeiro u stvari očekuje od Vilijamsa da ponudi nekakvu *alternativnu prirodnu epistemičku vrstu*. Utisak je da Ribeiro misli da Vilijams umesto znanja ili verovanja o neposrednom sadržaju čulnog iskustva, nudi jednu drugu vrstu znanja ili verovanja. Ta verovanja ne bi bila opravdana pomoću sebe samih ili pomoću sadržaja odgovarajućeg iskustva, već na neki eksternalistički način, ili pak uopšte ne bi bila opravdana (niti bi zahtevala opravdanje). Međutim, očekivati ovako nešto od Vilijamsa znači ne razumeti ispravno njegovo shvatanje epistemološkog realizma. Vilijamsovo alternativno gledište ne sastoji se u nuđenju neke druge (prirodne epistemičke) vrste verovanja pomoću koje ćemo pravdati naše opazajno znanje o spoljašnjem svetu. Ono se sastoji u odbacivanju same ideje da je naše empirijsko znanje jedna (prirodna epistemička) vrsta koja zahteva nekakav jedinstveni način opravdanja. Nasuprot tome, Vilijams kontekstualizuje našu saznavnu praksu i tako odbacuje ne samo

---

119Cf. Ribeiro, 2002, str. 576-7.

pretpostavku o postojanju relacije epistemičke primarnosti, nego i pretpostavku o postojanju prirodnih epistemičkih vrsta.

Premda su Ribeirova očekivanja pogrešna, u jednom je sigurno u pravu. Potrebno je ponuditi potpuno jasnu i preciznu traženu ideju koja je alternativa epistemološkom realizmu. Sam Vilijams to ne čini. Izrazito eksternalistički elementi njegove kontekstualističke teorije onemogućavaju mu da zadovolji sopstveni kriterijum. Odnosno, ponuđena kontekstualistička dijagnoza skeptičkog problema ne sme sadržati izrazito eksternalističke elemente da bi uopšte bila adekvatna alternativa epistemološkom realizmu. Ipak, ako izostavimo te elemente Vilijamsovog kontekstualizma, šta nam preostaje? Kako bismo dali odgovor na ovo pitanje, najpre moramo biti načisto sa time šta se može i šta bi trebalo očekivati od tražene alternative epistemološkom realizmu. Tako dolazimo do drugog razloga zbog kojeg smatram da Ribeirov prigovor ne stoji.

Osim što pogrešno od Vilijamsa očekuje da pronade neku alternativnu prirodnu epistemičku vrstu, Ribeiro u još jednom pogledu očekuje previše od Vilijamsovog alternativnog gledišta. Epistemološki realizam je *teorijska pretpostavka*, a ne *teorija*. Shodno tome, ni njegova suprotnost ne bi trebalo da bude teorija, već samo jedna teorijska pretpostavka. U čemu se tačno sastoji razlika između teorije i teorijske pretpostavke? Do odgovora na to pitanje najlakše ćemo doći na konkretnom primeru.

Prema pretpostavci epistemološkog realizma, postoje prirodne epistemičke vrste između kojih je prisutan odnos epistemičke primarnosti. Primarna verovanja su ona čiji je sadržaj sensoran ili perceptivan, dok su izvedena verovanja ona koja se tiču stvari i događaja iz spoljašnjeg sveta koji je načelno nezavisan od našeg iskustva. Sama ta pretpostavka nam, pak, ne kaže kakva je tačno propozicionalna forma primarnih verovanja, niti da li su ona opravdana pomoću sebe samih ili, pak, pomoću nekih nepropozicionalnih stanja. Pored toga, ne kaže se ništa o tome na koji tačno način se opazajno znanje o spoljašnjem svetu pravda pomoću bazičnog tipa znanja – da li je u pitanju dedukcija, indukcija ili pak nešto treće. Postoje razni odgovori na ova pitanja, i njih zastupaju predstavnici različitih fundamentalističkih teorija. Prema jednoj, najzastupljenijoj verziji, u bazična verovanja spada određen tip iskaza – npr, iskazi oblika "Čini mi se da *p*" u kojem "*p*" može da sadrži uobičajene deskriptivne termine; ili



možda još oprezniji tip iskaza, poput "Izgleda mi da opažam smeđu mrlju ispred sebe" u kojem se ne koriste svakodnevni termini za stvari poput "stola", "ruke" itd. Takođe, prema ovim teorijama naša opažajna verovanja o spoljašnjem svetu pravdaju se pomoću ovog bazičnog tipa iskaza, i to induktivnim zaključivanjem iz tih iskaza na primer, ili tako što predstavljaju zaključak na najbolje objašnjenje istinitosti bazičnih iskaza. Dakle, teoriju (filozofsku ili naučnu) konstituiše čitav niz teorijskih pretpostavki. Odnosno, jedna ista pretpostavka može biti deo različitih, međusobno često nesaglasnih teorija.

S obzirom na ovo, razložno je očekivati da pretpostavka suprotna tezi epistemološkog realizma pokreće neka bitna pitanja na koja sama ne pruža odgovore. Davanje tih odgovora je zadatak za teorije koje prihvataju tu alternativnu pretpostavku. Sama ta pretpostavka, pak, trebalo bi samo da izloži jednu drugačiju skicu znanja i opravdanja u kojoj neće biti mesta za ideje prirodnih epistemičkih vrsta i epistemičke primarnosti. Ona će time razotkriti šta je pogrešno u vezi sa skeptičkim problemom i (epistemološkim) kontekstom, i naznačiti okvir unutar kojeg bi trebalo razumeti funkcionisanje naše svakodnevne sazajne prakse. Dalja elaboracija tog okvira posao je kontekstualističke *teorije*, ne osnovne kontekstualističke *pretpostavke*.

### **Vilijamsov kontekstualizam i eksternalizam**

Kako bismo na zadovoljavajući način odredili sliku znanja i opravdanja koju nudi kontekstualizam, naspram epistemološkog realizma, i kako bismo je jasno i precizno razlikovali od Vilijamsove inferencijalne verzije, potrebno je precizirati ulogu koju eksternalizam ima u okviru Vilijamsove pozicije. U svrhu postizanja tog cilja, najpre ću ponuditi jednu prilično opštu definiciju (epistemološkog) eksternalizma. Potom ću izdvojiti četiri različite dimenzije manifestacije eksternalizma unutar teorije koju Vilijams zastupa.

*Epistemološki eksternalizam* ću odrediti kao stanovište prema kojem ne moraju svi faktori, relevantni za posedovanje znanja o nekom iskazu, biti kognitivno dostupni sazajnom subjektu. Ovo je definicija koju i sam Vilijams izgleda koristi (doduše,

implicitno). To se da primetiti kada govori o tome zašto odbacuje sa jedne strane internalizam, prema kojem nam svi relevantni faktori moraju biti kognitivno dostupni – ili, u najradikalnijem obliku, da bismo znali nešto moramo znati da to znamo – a sa druge radikalni eksternalizam po kojem nam evidencija (pa možda čak i standardno shvaćeno opravdanje) nikad nije neophodna za posedovanje znanja.<sup>120</sup> Ovako formulisan, eksternalizam je u osnovi negacija (radikalnog) internalizma – bar ponekad ne moramo znati, ili uopšte imati kognitivni uvid u sve relevantne faktore za naše saznanje.

Polazeći od ovakve definicije, možemo razlikovati četiri bitna eksternalistička momenta prisutna u Vilijamsovoj teoriji. Počecemo sa momentom koji je verovatno najmanje uočljiv, uprkos svom (ili možda upravo zbog njega) *par excellence* eksternalističkom karakteru. U pitanju je *uslov istinitosti* iz tradicionalne definicije znanja, koju Vilijams uglavnom prihvata. Sledeći tradiciju, Vilijams smatra da je ovaj uslov nezavisan od uslova verovanja i opravdanja. Vilijams je predstavnik tzv. *deflatornog* shvatanja istine, prema kojem istina nije pojam koji ima neka inherentna svojstva koja bi mogla, i trebalo, da budu predmet dublje filozofske analize, već je potrebno ograničiti se na doprinos koji taj pojam ima za svakodnevnu jezičku upotrebu. Za ovakvo shvatanje Vilijams veruje da je *minimalno realističko*. Ono je *realističko*, jer pojam istine ne svodi na neki epistemički pojam, kao što je slučaj sa koherentističkom i pragmatičkom teorijom istine. Sa druge strane, ono je *minimalno* realističko, pošto se ne poziva na pojam korespondencije niti išta slično kako bi dublje analiziralo pojam istine.<sup>121</sup> Ipak, čak i ovakav minimalni realizam po pitanju istine predstavlja bitan eksternalistički momenat.

Drugi eksternalistički momenat koji se može naći kod Vilijamsa takođe se tiče uslova istinitosti, samo što sada nije reč o istinitosti iskaza na čije znanje pretendujemo, već je u pitanju *istinitost relevantnih metodoloških nužnosti*. Kao što smo već u više navrata pomenuli, zahtev za istinitošću metodoloških nužnosti neophodan je Vilijamsu kako se njegova pozicija ne bi opasno približila relativizmu. Ovaj uslov je, pak, vidno eksternalističkog karaktera – istinitost metodoloških nužnosti, kao uostalom i drugih

---

<sup>120</sup>Cf. Williams, 2001b, str. 28-37.

<sup>121</sup>Više o Vilijamsovom stavu po pitanju pojma istine može se videti u Williams, 1991, str. 225-66, kao i u Williams, 2001b, str. 138-45.

iskaza, u bitnom smislu je nezavisna od nas. On je različit od prethodnog, iako se na njega oslanja. Može da se dogodi da je verovanje do kojeg smo došli istorijskim istraživanjem npr. neistinito, iako su (po pretpostavci) sve metodološke nužnosti takvog istraživanja istinite. Isto tako možemo da zamislimo da je ogromna većina istorijskog svedočanstva krivotvorena – pa da je stoga taj kontekst nelegitiman – ali da smo mi, neverovatnom igrom slučaja, pomoću tog metoda došli do istinitog verovanja.

Ovde je potrebno naglasiti da su ova prva dva eksternalistička momenta zapravo specifični izrazi jedne opštije i dublje ideje, koju bismo mogli nazvati tezom (minimalnog) *metafizičkog realizma*. Prema ovoj tezi, svet i stvari unutar njega postoje i imaju određene osobine u principu nezavisno od našeg duha (o tome je već bilo nešto reči u trećem poglavlju). Ovakav metafizički realizam je minimalan pošto ne pretpostavlja neku određenu ontologiju – poput te da postoje samo objekti i svojstva, ili samo činjenice, itd. – već predstavlja nešto što je ugrađeno u naš svakodnevni, zdravorazumski pogled na svet. Na konkretnom primeru, to bi značilo da ako znamo da se Marička bitka odigrala 1371. godine, sa jedne strane ta bitka se morala odigrati te godine na mestu na kojem se odigrala i to je nezavisno od toga šta mi mislimo o tom događaju. Sa druge strane, metodološke nužnosti konteksta istorijskog istraživanja moraju biti u skladu sa stvarnošću – istorijska dokumentacija *de facto* je u većini slučajeva pouzdana, svet je postojao pre više stotina godina, itd. Ovo takođe ne zavisi ni na koji bitan način od toga šta mi mislimo o tim stvarima.

Sledeća eksternalistička dimenzija vrlo verovatno predstavlja prvu stvar koja padne na pamet kada se govori o (epistemološkom) eksternalizmu. Reč je o ideji da, bar ponekad, možemo posedovati znanje samo zahvaljujući *de facto* pouzdanosti metoda pomoću kojeg formiramo verovanja, bez potrebe da imamo bilo kakvu evidenciju ili razloge u prilog tog verovanja. Odnosno, odbacuje se prethodno pominjani zahtev prethodnog utemeljenja. Kod Vilijamsa ova ideja svoj izraz nalazi u aspektu opravdanja koje on naziva adekvatna zasnovanost i u specifičnom modelu strukture opravdanja koji on predlaže. Da se podsetimo, verovanje je adekvatno zasnovano kada je stečeno pomoću pouzdanog metoda. Struktura opravdanja je, pak, takva da pretpostavlja određena verovanja koja se u normalnim okolnostima podrazumevaju kao opravdana i za čije je opravdanje dovoljno da budu adekvatno zasnovana. Zahtev za dodatnim

potkrepljenjem javlja se samo u posebnim prilikama.

Ovaj eksternalistički momenat očigledno se razlikuje od prvog – istina i pozdanost metoda ne moraju da koincidiraju. Takođe, on je različit i od drugog opisanog momenta. Uzmimo za primer istraživački kontekst fizike. Jedna od njegovih metodoloških nužnosti svakako je ta da nas uređaji pomoću kojih vršimo eksperimente ne obmanjuju na sistematski način. Međutim, može se desiti da se (greškom) proizvede uređaj, ili tip uređaja, koji u većini slučajeva pokazuje pogrešne rezultate. Ukoliko imamo sreće, pomoću tog uređaja ipak možemo doći do istinitog verovanja. Ono neće predstavljati znanje pošto je metod – upotreba datog uređaja – pomoću kojeg smo do njega stigli nepouzdan. Sa samim kontekstom fizike je, po pretpostavci, sve u redu. Relevantne metodološke nužnosti su istinite, uključujući i prethodno navedenu, na osnovu koje sledi da je naš nesrećni uređaj samo izuzetak, a ne pravilo. Sa druge strane, malo teže je naći slučaj u kojem će verovanje biti adekvatno zasnovano, a gde će postojati neka bitna a pogrešna metodološka nužnost. Ipak, može se razumeti kako je u principu moguće prihvatiti da je za opravdanost verovanja ponekad dovoljno da bude stečeno pomoću pouzdanog metoda – pa čak i osetljivo na dijalektičke, ekonomske i situacione faktore – a da se ne zastupa priča o metodološkim nužnostima. To na svoj način čine i Goldman i Drecke, kao i neki konverzacioni kontekstualisti. Metodološke (kao i semantičke) nužnosti su ono što Vilijamsa razlikuje od većine drugih epistemologa koji usvajaju neke kontekstualističke elemente. Stoga je ova dimenzija bitno različita od prethodne.

Poslednji eksternalistički element u Vilijamsovom gledištu izražen je u njegovoj tvrdnji da možemo *znati* – na neki *eksternalistički* način – da su metodološke nužnosti istinite, i to u okviru konteksta koje one određuju. Kao što smo videli, Vilijams smatra da se na ovu tvrdnju obavezao prihvatanjem principa deduktivne zatvorenosti znanja, a u nastavku rada utvrdićemo kako on pokušava da objasni naše navodno znanje tih iskaza. Ovde je važno napomenuti da ovaj eksternalistički momenat ne može da se izvede iz prethodno pomenutih. Znanje o metodološkim nužnostima svakako povlači za sobom njihovu istinitost, ali obrnuto nikako ne sledi. Stoga je ova eksternalistička dimenzija nešto suštinski novo u odnosu na prethodne.

Dakle, svi ovi eksternalistički momenti prisutni su u teoriji koju Vilijams

formuliše. S obzirom na moju tvrdnju da bi (inferencijalni) kontekstualizam trebalo razumeti kao jednu teorijsku pretpostavku, a ne kao celovitu teoriju koju Vilijams zastupa, kao i na sugestiju da ta pretpostavka ne sadrži potencijalno problematične eksternalističke elemente na koje neki komentatori ukazuju, postavlja se sledeće pitanje. Da li je bilo koji od ovih eksternalističkih momenata sadržan i u kontekstualističkoj pretpostavci? Ako jeste, koji je to momenat u pitanju, a koji je deo Vilijamsove elaboracije te pretpostavke?

Smatram da se kontekstualistička pretpostavka može, i da bi se trebalo, tumačiti kao da uključuje prva dva momenta – *realističko shvatanje istine* i *usklađenost metodoloških nužnosti sa stvarnošću* kao nužan uslov za opravdanje (ovakva formulacija drugog momenta trenutno se može činiti nezgrapna, ali u narednom poglavlju videćemo da je ona od izuzetne važnosti). Što se druga dva momenta tiče – teze o mogućnosti opravdanja (znanja) bez evidencije i razloga unutar, u izvesnom smislu, formalno fundamentalističke strukture opravdanja, kao i tvrdnje da znamo metodološke nužnosti – oni predstavljaju deo Vilijamsovog razvijanja teorije koja počiva na prihvaćenoj kontekstualističkoj pretpostavci.

Mislim da su prve dve dimenzije eksternalizma neproblematične. Prva predstavlja izraz *realističkog* stava po pitanju istine. Druga je izraz *antirelativističkog* stava koje se tiče opravdanja i prema kojoj opravdanje ne sme u potpunosti zavisiti od nekih (inter)subjektivnih faktora, već mora imati izvesno eksterno ograničenje (već smo primetili da su obe dimenzije posledica jednog zdravorazumskog, realističkog viđenja stvarnosti). Premda u krajnjoj liniji eksternalističkog karaktera, ovi stavovi su naširoko rasprostranjeni u savremenoj teoriji saznanja. Štaviše, oni teško da uopšte predstavljaju nešto što posebno padne na pamet kada se govori o epistemološkom kontekstualizmu. Uglavnom se tada misli na prethodno uočenu treću dimenziju eksternalizma, pa eventualno i na četvrtu. Pored toga, drugi eksternalistički momenat istovremeno je nepopravljivo *kontekstualistički*, pošto uključuje ideju o *metodološkim nužnostima* koja je krilatica ideje inferencijalnog kontekstualizma. Naposljetku, premda razni komentatori ukazuju na (potencijalni) nesklad između kontekstualizma i eksternalizma u Vilijamsovom stanovištu, niko od njih ne izdvaja ova dva momenta. To je *a fortiori* argument u prilog tvrdnje da nema ničeg problematičnog u odnosu između načelne

kontekstualističke ideje i ova dva eksternalistička elementa.

Glavne mete Vilijamsovih kritičara su treći, a naročito četvrti momenat. Treći momenat – tvrdnja da je za opravdanost verovanja ponekad dovoljno samo da smo ga stekli pomoću pouzdanog metoda, i da su evidencija i razlozi neophodni samo u određenim slučajevima – pruža nam model opravdanja bez evidencije. Ovaj model onda možemo pokušati da primenimo na naše navodno znanje o tome da skeptičke hipoteze nisu realizovane. Četvrti momenat predstavlja samu primenu tog modela. Videli smo kako Ribeiro nastoji da izgradi svoju kritiku na trećem, a Pričard na četvrtom momentu, kao i na Vilijamsovoj tvrdnji da kontekstualistička dijagnoza mora biti postavljena pre nego što u igru uđe eksternalizam.

Po mom mišljenju, ova dva momenta deo su Vilijamsovih odgovora na neka važna pitanja koja kontekstualistička pretpostavka pokreće. Treći momenat prisutan je u odgovoru na pitanje kako tačno izgleda struktura opravdanja u svakodnevnim, neepistemološkim kontekstima. Četvrti momenat je deo odgovora na pitanje kakva je tačno priroda odnosa koji imamo prema metodološkim i semantičkim nužnostima, pored toga što su one konstitutivne za našu uobičajenu saznavnu praksu.

Prema samoj kontekstualističkoj pretpostavci, pak, verovanje nema nikakav epistemički status van određenog konteksta. Možemo reći da u svakom kontekstu postoje verovanja koja se *ne mogu dovesti u pitanje* i koja usmeravaju naše saznavne aktivnosti u određenom smeru, i *verovanja koja su predmet mogućeg sporenja*. Koja su to verovanja zavisi od konteksta, a od konteksta zavisi i na koji način se verovanja koji su mogući predmet sporenja mogu opravdati. Među verovanjima koja su neupitna u datom kontekstu spadaju odgovarajuće metodološke nužnosti, kao i semantičke nužnosti poput "Ovo je ruka", "Ja postojim", itd. Sledeći Vilijamsa, neću poistovetiti ova dva tipa verovanja okvira. Ipak, treba primetiti da se te dve klase verovanja preklapaju. Možemo reći da su metodološke nužnosti izraz metodoloških, a semantičke nužnosti semantičkih faktora koji određuju kontekst. Kao što smo već uočili, za metodološke nužnosti bismo mogli reći da predstavljaju specijalan slučaj semantičkih nužnosti pošto su, za razliku od potonjih, vezane za određeno polje istraživanja, a ne nužno za svako moguće istraživanje. Ipak, kao što Vilijams primećuje, ne postoji sasvim oštra razlika između

njih.<sup>122</sup>

Osnovna razlika između kontekstualističke pretpostavke i Vilijamsove razvijene kontekstualističke teorije je, stoga, izostanak trećeg i četvrtog eksternalističkog momenta u kontekstualističkoj pretpostavci. U narednom poglavlju videćemo da postoji i bitna razlika u tumačenju drugog eksternalističkog momenta, ali to trenutno nije od presudne važnosti. Odbacivanje ideje o prirodnim epistemičkim vrstama između kojih postoji odnos epistemičke primarnosti ne obavezuje nas automatski na tvrdnju da je ponekad moguće imati znanje samo zahvaljujući pouzdanosti odgovarajućeg metoda. Ukoliko, na primer, smatramo da je opravdanje *uvek bar delimično holističkog karaktera* – što nije u neskladu sa načelno kontekstualističkom idejom – nikad nećemo imati opravdanje samo zahvaljujući *de facto* pouzdanom metodu. Da bismo imali znanje o iskazu tipa "Ova stvar ispred mene je *F*", moraćemo da znamo makar da smo pouzdani u procenjivanju toga da li je nešto *F*. To ćemo, pak, znati na osnovu nekih eksplanatornih, holističkih veza sa drugim verovanjima, kao što to tvrdi jedan od Vilijamsovih epistemoloških heroja, Selars.<sup>123</sup> Na stranu to koliko ovo predstavlja verodostojan opis naše stvarne epistemičke prakse, bitno je napomenuti da se time ne vraćamo nazad, u vode epistemološkog realizma – iako ne odbacujemo u celosti zahtev prethodnog utemeljenja – već razvijamo kontekstualističku pretpostavku na jedan specifičan, nešto manje eksternalistički, način.

Ipak, za naš rad je ključan izostanak četvrte dimenzije eksternalizma u kontekstualističkoj pretpostavci. Prema ovoj pretpostavci, to što neko verovanje nije mogući predmet sumnje u određenom kontekstu, što igra ulogu verovanja okvira, ne znači da se ono *podrazumeva kao opravdano*, tj. da je mogući predmet znanja unutar tog konteksta. Odnosno, verovanja okvira svakako imaju značajnu *epistemičku ulogu*, pošto omogućavaju i određuju našu saznavnu praksu. Ali, ne kaže se ništa o tome da li prema njima imamo određen *epistemički odnos* (i kakav) unutar tog konteksta (kao što ga imamo prema verovanjima koja su predmet mogućeg sporenja), ili je pak taj odnos u datom kontekstu neepistemički. Ova alternativna pretpostavka nas, dakle, sama po sebi ne obavezuje na Vilijamsov stav da prema metodološkim (i semantičkim) nužnostima imamo epistemički odnos, tačnije da o njima možemo posedovati znanje

122Cf. Williams, 2001, str. 159-60.

123Cf. Sellars, 1956, str. 168-9, Williams, 1999a, str. 93, Williams, 2001b, str. 177.

eksternalističkog tipa. Podsećanja radi, epistemološki realizam nam ne kaže na osnovu čega su opravdana verovanja o neposrednom sadržaju čulnog iskustva. Suprotno gledište nam ne kaže da li uopšte imamo epistemički stav prema verovanjima koja u određenom kontekstu nisu predmet osporavanja i koja konstituišu taj kontekst. Pronalaženje odgovora na ova pitanja zadatak je fundamentalističkih ili kontekstualističkih teorija, a ne njihovih osnovnih teorijskih pretpostavki.

Smatram da smo time dobili zadovoljavajući odgovor na Ribeirov prigovor. Prihvatljiva alternativa epistemološkom realizmu je (*inferencijalni*) *kontekstualizam*. Ovo je teorijska pretpostavka koja se ne poziva na prirodne epistemičke vrste i epistemičku primarnost, već ističe kontekstualnu zavisnost kako onih verovanja koja se u datom kontekstu ne mogu dovesti u pitanje i koja određuju dati tip istraživanja, tako i ostalih verovanja koja mogu biti predmet spora. Takva teorijska pretpostavka ne sadrži neželjene vitgenštajnovske ili eksternalističke elemente (treći i četvrti), pošto ne nudi rešenje koje bi je na to obavezalo. Sa druge strane, pak, razne kontekstualističke teorije svakako će uključiti neke od tih elemenata kako bi odgovorile na pitanje koje data pretpostavka pokreće. Vilijamsova verzija kontekstualizma predstavlja jednu takvu teoriju, koja odgovara na data pitanja uvođenjem dodatnih eksternalističkih uslova. Međutim, ostaje prostor i za drugačiju kontekstualističku teoriju, koju ću nazvati *vitgenštajnovskom*. Osobenost te teorije je u tome što ona naš odnos prema onome što Vilijams naziva metodološkim i semantičkim nužnostima u odgovarajućim kontekstima tumači kao neepistemički. Videćemo kasnije da Vitgenštajново shvatanje *izvesnosti*, kako ga interpretira Mojal-Šarok, podrazumeva upravo takav, neepistemički odnos prema verovanjima okvira.

Inferencijalni kontekstualizam pretpostavlja, dakle, prvi i drugi momenat eksternalizma. Vilijamsova teorijska elaboracija te pretpostavke pridodaje treći i četvrti element. Zastupnici vitgenštajnovske verzije, koju ću u nastavku teksta razvijati kao alternativu Vilijamsovoj teoriji, pored prva dva načelno mogu da prihvate i treći momenat, prema kojem je moguće ponekad imati opravdanje samo na osnovu objektivne pouzdanosti datog metoda. To ne važi za verovanja okvira, ali je moguće u slučaju ostalih verovanja. Brendom daje jedan dobar primer takvog znanja (opravdanja) bez evidencije. Uzmimo, recimo, stručnjakinju za srednjeameričku grnčariju koja je,



kao rezultat višegodišnjeg iskustva, stekla sposobnost da samo na osnovu prvog pogleda pouzdano razlikuje toltečke od astečkih krhotina. Pretpostavimo da je ona sama, premda pouzdana u ovim stvarima, sumnjičava po pitanju verovanja koje je formirala na ovaj način. Razlog tome je što ne postoje neke opažljive razlike između toltečkih i astečkih krhotina koje može da navede u prilog svojih verovanja. Zbog toga ih uvek proverava pomoću mikroskopskih i hemijskih analiza pre nego što ih podeli sa svojim kolegama. Odnosno, ona sama ne veruje da je pouzdana u takvom sortiranju. Ipak, osobe koje rade sa njom spremne su da joj pripišu znanje o tim stvarima čak i pre relevantnih analiza, pošto su se posle dugogodišnje saradnje sa njom uverili u njenu pouzdanost.<sup>124</sup> Skloni smo da kažemo da u opisanim okolnostima naša stručnjakinja poseduje znanje bez evidencije. Njena verovanja, međutim, ne bi spadala u verovanja okvira. Očito je moguće baviti se opisanim istraživanjem a ne smatrati ih nespornim. Zato ovaj primer izgleda neproblematičan za one koji prihvataju vitgenštajnovsku verziju. Drugi poznati primer bio bi slučaj osoba koje prilično pouzdano razvrstavaju piliće na osnovu pola, pritom ne znajući na osnove čega tačno to čine.<sup>125</sup> I ovaj primer je neproblematičan za vitgenštajnovskog kontekstualistu pošto relevantni sudovi – poput "Ovo je žensko (muško) pile" – ne ulaze u verovanja okvira. Ključno je odbacivanje četvrtog eksternalističkog momenta, i u tome leži glavna razlika između vitgenštajnovske i Vilijamsove teorije.

Na kraju ovog odeljka potrebno je napomenuti da ne tvrdim kako postoje *tačno* dve, već to da postoje *bar* dve verzije inferencijalnog kontekstualizma. Mislim da je, bar logički gledano, moguće konstruisati još verzija. Kao što smo videli, moguće je, poput Selarsa, naznačiti nešto drugačiji model strukture opravdanja u svakodnevним kontekstima, koji ne dopušta čisto eksternalističko znanje. Što se tiče pitanja o našem odnosu prema verovanjima okvira, zamislivo je da neko, poput Krispina Rajta (Crispin Wright), tvrdi da su verovanja okvira *opravdana*, ali da to opravdanje *nije stečeno*. Za razliku od vitgenštajnovskog kontekstualizma, Rajt smatra da verovanja okvira predstavljaju znanje. Za razliku, pak, od Vilijamsa, Rajt smatra da njihova opravdanost ne počiva na pouzdanosti nekog metoda za formiranje verovanja. Ona ne počiva ni na nekoj evidenciji ili uobičajenim razlozima u prilog nekog verovanja, već je verovanje

124Cf. Brandom, 2000a, str. 98-9.

125Cf. Brandom, 2000a, str. 104-5, Hamilton, 2014, str. 297.

okvira opravdano zato što refleksijom možemo doći do uvida u to da ga moramo prihvatiti ukoliko uopšte hoćemo da se upustimo u dato istraživanje.<sup>126</sup> Eventualna uspešnost ovakvog tumačenja nije tema ovog rada. Ipak, važno je biti svestan (bar načelne) mogućnosti postojanja više verzija inferencijalnog kontekstualizma.

U ostatku ovog poglavlja pokazaću da nije očigledno zašto bi trebalo dati prednost Vilijamsovoj verziji kontekstualizma, a ne predloženoj vitgenštajnovskoj.

### **Vilijamsov i vitgenštajnovski kontekstualizam**

Na početku ovog odeljka valja istaći da stanovište koje nazivam vitgenštajnovskim kontekstualizmom ne pretenduje na to da predstavlja interpretaciju samog Vitgenštajna, kao što bi to do sada već trebalo da bude jasno, premda sadrži bitne elemente koji se svakako mogu pronaći kod njega. Takođe bi trebalo skrenuti pažnju na to da vitgenštajnovski kontekstualizam ne pruža odgovor skeptiku koji Vilijams klasifikuje kao vitgenštajnovski. Vilijams vitgenštajnovski odgovor skeptiku shvata kao *terapeutsku* verziju dijagnostičkog odgovora koja osporava smislenost određenih tvrdnji u okviru skeptičkog argumenta. O tom tipu odgovora već je bilo nešto reći u poglavlju 2, a biće i više u poglavlju 6.

Vitgenštajnovski kontekstualizam je verzija *teorijskog* odgovora, i to kontekstualističkog. Poput Vilijamsove kontekstualističke teorije, ovo stanovište dopušta skeptiku da uslovno bude u pravu, unutar svog konteksta, ali odbacuje osnovnu pretpostavku tog konteksta – epistemološki realizam – i time u načelu rešava skeptički problem. U narednom poglavlju videćemo da se ova verzija, premda sa Vilijamsovom deli isto shvatanje skeptičkog konteksta, od ove suštinski razlikuje u pogledu toga koje su pretpostavke skeptičkog paradoksa važeće, a koje nevažeće u svakodnevnim kontekstima. Naposletku, dodao bih da mi cilj u ovom odeljku nije da pokažem da je vitgenštajnovski kontekstualizam definitivno bolja teorija od Vilijamsovog kontekstualizma (ovo će biti tema sedmog poglavlja). Cilj je samo da se pokaže da Vilijamsova kontekstualistička teorija nema očigledne prednosti u odnosu na

---

<sup>126</sup>Cf. Pritchard, 2005, str. 204-8, Wright, 2004.

vitgenštajnovsku, kao i da u nekim aspektima više obećava.

Upoznali smo se sa osnovnim Vilijamsovim prigovorom vitgenštajnovskom shvatanju verovanja okvira. Takvo shvatanje suočava se sa epistemologovom dilemom i pravi preveliki ustupak skeptiku. Međutim, ovde se mora imati u vidu upravo ono što smo maločas pomenuli. Vitgenštajnovski kontekstualizam pruža *kontekstualistički* odgovor skeptiku, a ne *terapeutski, standardni vitgenštajnovski*. S obzirom na to da je glavna Vilijamsova zamerka vitgenštajnovskom shvatanju verovanja okvira – epistemologova dilema – to da ono ne pruža adekvatan odgovor skeptiku<sup>127</sup>, suočavamo se sa sledećim pitanjem. Ima li ta zamerka izvesnu snagu i onda kada se vitgenštajnovsko shvatanje ne koristi isključivo za odgovor skeptiku, već kada služi za razvijanje jedne teorijske pretpostavke koja, pak, pruža odgovor skeptiku?

Jedini prigovor koji se, po mom mišljenju, može izvesti iz Vilijamsove kritike standardnog vitgenštajnovskog odgovora skeptiku jeste sledeći. Bitan deo našeg preteorijskog shvatanja znanja je taj da metodološke i semantičke nužnosti (tj. verovanja okvira) za predmet imaju *iskaze* koji izražavaju *činjenice*, a prema činjenicama moramo imati *epistemički odnos*. Otuda, ako ta verovanja izražavaju činjenice, nemoguće je da prema njima imamo nekakav drugačiji, neepistemički odnos kao što je, recimo, praktični stav *izvesnosti*. Prema vitgenštajnovskom kontekstualizmu koji nastojim da razvijem, razni zdravorazumski truizmi koje tumačimo kao činjenice to po pretpostavci i jesu. Trebalo bi istaći kako sam Vilijams smatra da verovanja okvira imaju kako *deskriptivnu*, tako i *normativnu* komponentu – deskriptivnu, pošto izražavaju činjenice; normativnu, zbog njihovog statusa metodoloških (ili semantičkih) nužnosti. Zbog toga Vilijams teško da može zameriti vitgenštajnovskom kontekstualizmu to što prihvata da su metodološke i semantičke nužnosti činjenice i da istovremeno imaju normativni status.

Jedino rešenje za pobornika vitgenštajnovskog kontekstualizma jeste da odbaci pretpostavku da prema *činjenicama*, pa stoga i verovanjima okvira, uvek moramo imati *epistemički* odnos. Ova pretpostavka ne izgleda kao nešto samoočigledno. Neko ko je odbacuje ne čini se kao da upada u očitu samoprotivrečnost. Stoga, ako zastupamo ovu pretpostavku, obavezni smo da za nju ponudimo izvesno opravdanje. Kako Vilijams,

---

127Cf. Williams, 1991, str. 157-60.

koji je prihvata, može da je brani?

Mislim da pozivanje na naše preteorijsko shvatanje znanja Viliijamsu nije od pomoći. Da li to shvatanje zaista podrazumeva da prema verovanjima okvira moramo imati *epistemički* odnos? Pogledajmo reakcije osoba koje se ne bave filozofijom kada ih prekinemo usred nekog svakodnevnog posla ili naučnog istraživanja i upitamo ih da li je svet stariji od pet minuta, da li će se tle pod njima iznenada dematerijalizovati, da li imaju tela, itd, zatim da li oni znaju sve te stvari, da li su u pitanju činjenice, i sl. U velikom broju slučajeva svakako ćemo uočiti da reakcije nisu prvenstveno u obliku odgovora "Naravno da to znam" ili "Naravno da je u pitanju činjenica", već su to pre odgovori poput "Da li je sve u redu sa tobom?", "Nemoj da filozofiraš!", i slično. Verovatno će uslediti i neverbalna reakcija u vidu čudnih pogleda, mrštenja, i sl. Takve reakcija potvrđuju da ova verovanja u svakodnevnoj praksi po svoj prilici prihvatamo kao nešto što je neupitno i što ne iziskuje opravdanje. Vitgenštajnovski kontekstualizam može da objasni ova njihova obeležja, i to na neepistemički način (više detalja o tome iznećemo u sledećem poglavlju).

Vilijams bi se ovde mogao pozvati na zamislivost slučajeva u kojima ta verovanja nisu predmet mogućeg spora a neko ih ipak (smisleno) tvrdi, smatrajući da ovi slučajevi predstavljaju svedočanstvo u prilog teze da prema verovanjima okvira imamo saznajni odnos. Takvi slučajevi svakako postoje. Na primer, neko može da kaže „Znam da je ovo lopta/Ovo je lopta“ kada uči malo dete da govori, ili „Znam da je plavo boja/Plavo je boja“ ukoliko podučava srpskom jeziku odraslu osobu kojoj to nije maternji jezik. Takođe, određena osoba bi – nakon što joj iznova i iznova, u normalnim okolnostima, postavljamo pitanje „Da li znaš da se zoveš N. N.?” – vidno uznemirena, naposljetku mogla reći „Naravno da znam da se tako zovem! Kako to da ne znam!?”. Ipak, ovim se ne dokazuje da subjekt ima epistemički odnos prema datom verovanju.

Iz perspektive vitgenštajnovskog kontekstualizma, upotreba termina "znati" u tim situacijama jeste izraz (normativnog) statusa koji ta verovanja za nas poseduju, i nije izraz epistemičkog odnosa prema tim verovanjima. U ovakvim slučajevima koristimo termin „znati“ zato što nemamo adekvatan termin za (neepistemički) stav koji imamo prema tim verovanjima. Ovo je posledica toga što nam takav termin u uobičajenim okolnostima uopšte nije potreban, budući da su verovanja okvira – kao i

(neepistemički) stav koji imamo prema njima – nešto što se po pravilu podrazumeva i što nije neophodno eksplicirati. Zbog ovog manjka adekvatne terminologije ponekad smo skloni da koristimo termin „znanje“ kada govorimo o ovim verovanjima. Razlog tome je što kada kažemo da nešto znamo pretpostavljamo da to verujemo s izvesnim *pravom*, što svakako jeste slučaj sa verovanjima okvira. Ipak, ovim putem se samo podsećamo na činjenicu da ta verovanja – da upotrebimo Vitgenštajnov termin – *čvrsto stoje* za nas, da su neupitna u datom kontekstu i da omogućuju tip istraživanja u koji se upuštamo (o ovome će biti još reči kada budemo detaljnije analizirali pojam izvesnosti). Sam Vitgenštajn dopušta i podvlači da su ovakvi slučajevi mogući.<sup>128</sup>

Stoga smatram da je naše preteorijsko shvatanje odnosa koji imamo prema verovanjima okvira najbolje opisati na sledeći način. Ta verovanja su nešto što se u svakodnevnom kontekstima *ne dovodi u pitanje*, iako imaju istu formu kao i ostala empirijska verovanja koja su mogući predmet sporenja. Štaviše, mogli bismo reći da se prema našem svakodnevnom shvatanju znanja ta verovanja, u odgovarajućim slučajevima, *s pravom* ne dovode u pitanje. Ovo predstavlja jedan naročiti epistemički fenomen koji je još Mur uočio.<sup>129</sup> Kao takav, ovaj fenomen zahteva teorijsko objašnjenje. Mur i Vilijsams nude određena objašnjenja, tvrdeći – između ostalog – da prema tim verovanjima ipak imamo nekakav epistemički odnos. Ali, iz toga što ovakav epistemički fenomen postoji, ne sledi da mi prema verovanjima okvira imamo epistemički odnos. Vitgenštajnovski kontekstualizam objašnjava zašto u svakodnevnom kontekstima s pravom ne dovodimo u pitanje ta verovanja – zbog njihovog posebnog normativnog statusa i značaja za našu jezičku i saznavnu praksu – ne pozivajući se pritom na pretpostavku da prema njima imamo epistemički odnos.

Zbog svega toga, mislim da ćemo teško dokazati da je naš odnos prema verovanjima okvira epistemički pozivajući se *isključivo* na naše preteorijsko shvatanje znanja. Ono nam ne kaže ništa o tome da li prema datim verovanjima imamo epistemički ili neepistemički odnos, već samo da ona imaju poseban status koji im

---

<sup>128</sup>Kao što Koliva primećuje, Vitgenštajn veruje da se termin "znati" upotrebljava na više različitih načina. Odnosno, za ovog filozofa pojam znanja ima različit sadržaj u različitim kontekstima. Tako imamo epistemičku, gramatičku i filozofsku ulogu tog termina, koja je po Vitgenštajnu lišena svakog smisla. Cf. Coliva, 2010, str. 101-2, Vitgenštajn, OI, 57-9, 406, 407.

<sup>129</sup>Cf. McGinn, 1989, str. 102-3, Vitgenštajn, OI, 96, 454, 674, Hamilton, 2014, str. 91-8, Boncompagni, 2016, str. 68-70, Moyal-Sharrock, 2004, str. 100, Moore, 1939.

garantuje to da (s izvesnim pravom) nismo skloni da ih preispitujemo. Da bi Vilijamsova kritika bila osnovana, neophodno je dodatno teorijsko razmatranje.

Takvo teorijsko razmatranje može se rekonstruisati na osnovu nekih Vilijamsovih opaski o vitgenštajnovskom shvatanju verovanja okvira i principu deduktivne zatvorenosti znanja.<sup>130</sup> Vilijams bi mogao da rasuđuje na sledeći način. Prvo, složiće se sa vitgenštajnovskim kontekstualistom da postoje mnogi empirijski iskazi koje znamo, poput "Bitka kod Angore odigrala se 1402. godine". Ono što takođe znamo je da, ako je taj iskaz istinit, onda je istinit i iskaz "Svet je stariji od pet minuta". Ukoliko prihvatimo princip deduktivne zatvorenosti znanja, znaćemo i ovaj iskaz, odnosno imaćemo prema njemu *epistemički*, a ne *neepistemički* odnos. Postoje razni ovakvi kondicionalni iskazi, u kojima je antecedens određen iskaz o spoljašnjem svetu koji znamo a konsekvens odgovarajuća metodološka ili semantička nužnost. Jedini način da vitgenštajnovski kontekstualista odgovori na ovaj prigovor, reći će Vilijams, jeste da *negira* princip deduktivne zatvorenosti znanja. S obzirom na široku prihvaćenost ovog principa, to bi za vitgenštajnovskog kontekstualistu predstavljalo značajan problem.

Smatram da se na prethodni prigovor ne mora, i da ne bi trebalo, odgovoriti na ovakav način. Vitgenštajnovski kontekstualista može da prihvati princip deduktivne zatvorenosti znanja.<sup>131</sup> On bi odbacio pretpostavku da *znamo* kondicionalne iskaze koji ga dovode u problematičnu situaciju, tačnije da uopšte imamo *epistemički* odnos prema njima u odgovarajućim kontekstima. Ovo može u prvi mah izgledati čudno i neprihvatljivo. Ipak, ne vidi se zašto bi nekoga kome izgleda prihvatljivo da prema konsekvensima tih iskaza nemamo epistemički odnos uopšte trebalo da čudi što prema navedenim kondicionalnim iskazima nemamo epistemički odnos. Vitgenštajnovski kontekstualista bi rekao da prema ovim kondicionalnim iskazima nemamo epistemički odnos *iz istih razloga* iz kojih takav stav nemamo prema metodološkim ili semantičkim nužnostima. Odnosno, ako bismo sumnjali u takav kondicionalni iskaz, to bi značilo da ne razumemo prirodu istraživanja u koje se upuštamo, ili pak značenje nekih izraza koje

---

<sup>130</sup>Cf. Williams, 1991, str. 321-2.

<sup>131</sup>Endi Hamilton (Andy Hamilton) bi možda bio suprotnog mišljenja, budući da sugeriše da Vitgenštajn zapravo odbacuje princip deduktivne zatvorenosti znanja. Ipak, Hamilton nije baš najsigurniji – niti najjasniji – po tom pitanju. Cf. Hamilton, 2014, str. 207-208.

koristimo (a po svoj prilici ni jedno ni drugo). Ukoliko pomislimo da je moguće da se Bitka kod Angore odigrala 1402. godine, a da svet nije postojao pre više od pet minuta, pokazujemo da ne shvatamo prirodu istorijskog istraživanja, a verovatno ni značenje reči koje koristimo. Naravno, mi možemo imati epistemički stav prema datim kondicionalnim iskazima u kontekstima u kojima njihov konsekvens ne funkcioniše kao metodološka ili semantička nužnost, kao što je to slučaj sa visoko apstraktnim, tradicionalnim epistemološkim kontekstom.

Mislim da ovakav potez vitgenštajnovskog kontekstualiste ne ide protiv našeg preteorijskog shvatanja znanja. Princip deduktivne zatvorenosti znanja uglavnom se smatra intuitivnim jer se često koristi u svakodnevnoj epistemičkoj praksi. Ali, izgleda malo verovatno da u svakodnevnoj epistemičkoj praksi koristimo ovakve kondicionalne iskaze kako bismo došli do znanja iskaza tipa "Svet je stariji od pet minuta" i sl. Taj princip pre koristimo u slučajevima kada imamo bitno *složeniji* antecedens i *informativniji* konsekvens. Takvi su npr. slučajevi kada konjunkcija raznoraznih opštih i posebnih empirijskih iskaza implicira da je Stevan ubica, ili kada konjunkcija raznih matematičkih teorema implicira neku novu teoremu. Ovo su slučajevi u kojima neće biti osnova da nas neko optuži za nerazumevanje prirode istraživanja kojim se bavimo ili značenje izraza koje koristimo ukoliko posumnjamo u istinitost datih kondicionalnih iskaza. Zapravo, mogućnost greške u takvim situacijama sastavni je deo datih istraživanja. Zato vitgenštajnovski kontekstualista može reći da takvi kondicionalni iskazi *moгу biti* predmet epistemičke procene. Ali iz toga ne sledi da i prema kondicionalnim iskazima poput „Svet je stariji od pet minuta“ imamo epistemički odnos u odgovarajućim kontekstima. S obzirom na sve ovo, mislim da se vitgenštajnovski kontekstualista i od ovog Vilijamsovog prigovora može odbraniti na način koji ne dovodi u pitanje naše preteorijsko shvatanje znanja.

Vitgenštajnovski kontekstualista ne mora da se usredsredi isključivo na odbranu svoje pozicije. On može preći i u ofanzivu, čime će dodatno potvrditi da vitgenštajnovsko stanovište nije neprihvatljivije od Vilijamsovog. Uzmimo pretpostavku da znanje predstavlja određeni *kognitivni uspeh*. Tu pretpostavku prihvataju i Vilijams i vitgenštajnovski kontekstualista.<sup>132</sup> Kako to Vilijams kaže, "znanje" je počasna titula

---

<sup>132</sup>Cf. Hamilton, 2014, str. 39-42, Williams, 2001, str. 11, 41.

koju dodeljujemo našim paradigmatiskim kognitivnim uspesima.<sup>133</sup> Ali, u kom smislu naš odnos prema metodološkim i semantičkim nužnostima u kontekstima koje one konstituišu predstavlja kognitivni uspeh? Da bi se nešto računalo kao postizanje uspeha mora biti moguće da se uspeh ne postigne, tj. da se *pogreši*.<sup>134</sup> U slučaju datih verovanja, pak, to nije moguće. U odgovarajućim kontekstima, nemoguće je da *pogrešimo* u pogledu tih verovanja. Ne postoji ništa što bi se računalo kao da smo načinili *grešku* u pogledu njihove istinitosti. Ne možemo se baviti istorijom i nekako *načiniti grešku* da je svet stariji od pet minuta.

Razni interpretatori Vitgenštajna slažu se da je negacija verovanja okvira apsurdna. U tom slučaju naš pojmovni sistem se ne revidira niti modifikuje, već se u potpunosti menja.<sup>135</sup> Ejvrum Strol (Avrum Stroll) tako razlikuje grešku od odstupanja, tvrdeći da je na verovanja okvira neprimenljiv pojam greške, već da negirati ih znači odstupiti od norme.<sup>136</sup> Analisa Koliva (Annalisa Coliva), pak, skreće pažnju na to da greška nema samo uzrok već i razlog, osnov, s obzirom na ono što subjekt veruje.<sup>137</sup> Nečija tvrdnja da svet nije stariji od pet minuta može imati svoj uzrok u nekom retkom psihičkom poremećaju, na primer, ali za nju ne možemo naći mesta u skupu verovanja o svetu i njegovim osobinama koja smo spremni da pripišemo jednoj zdravoj, odrasloj osobi. To nikako ne znači da verovanja okvira u datim kontekstima ne mogu da nas iznevere, odnosno da im ne odgovaraju nikakav objekat ili činjenica (o izvorno Vitgenštajnovoj razlici između mogućnosti pravljenja *greške* u pogledu verovanja okvira i mogućnosti da stvarnost bude drugačija nego što to verujemo već je nagovešteno kada smo razmatrali pojam metodoloških nužnosti u poglavljima 2. i 3, a biće još reči u narednom poglavlju).

Dakle, ako u normalnim okolnostima naizgled posumnjamo u verovanja okvira, onda to znači da ne razumemo prirodu istraživanja u koje se naizgled upuštamo, ili pak značenje izraza koje koristimo. Odnosno, ne pravimo grešku *unutar istraživanja*, već se zapravo uopšte i *ne upuštamo* u dato istraživanje. Ovo je nešto što prihvata ne samo

---

133Cf. Williams, 2001, str. 11, 41.

134Cf. Hamilton, 2014, str. 39-42.

135Cf. McGinn, 1989, str. 152-3, Vitgenštajn, OI, 94, 162, 205, 206, 341, 519, 308, 403, 492, 494, 245, Moyal-Sharrock, 2004, str. 24-5, 72-4, Stroll, 1994, str. 139, 153-4.

136Cf. Stroll, 1994, str. 44-5, 150.

137Cf. Vitgenštajn, OI, 74, Coliva, 2010, str. 74-6.



vitgenštajnovski kontekstualista, već i sam Vilijams.<sup>138</sup>

S obzirom na to, vitgenštajnovski kontekstualista može optužiti Vilijamsa za inkonzistentnost. Vilijams ne može istovremeno tvrditi da naš odnos prema metodološkim i semantičkim nužnostima predstavlja *kognitivni uspeh*, imajući u vidu da verovanja u njih navodno predstavljaju znanje, i smatrati da ta verovanja imaju posebnu *normativnu ulogu* (kao metodološki i semantički faktori koji određuju kontekst i koji su međaši puta kojim se istraživanje odvija). Upravo iz druge pretpostavke sledi da ta verovanja u navedenim kontekstima zapravo *ne predstavljaju znanje* (pošto naše verovanje u njihovu istinitost ne predstavlja kognitivni uspeh). Tačnije, iz nje sledi da prema njima uopšte *ne zauzimamo epistemički stav*, što je suprotno prvoj pretpostavci. Vilijams bi možda mogao odgovoriti da je naše znanje verovanja okvira izuzetak od pravila, pa da ne mora predstavljati kognitivni uspeh. Ovakav potez jeste u skladu sa Vilijamsovim načelnim antiesencijalizmom po pitanju pojma znanja. Međutim, činjenica da našem "znanju", čiji su predmet verovanja okvira, nedostaje još jedna bitna osobina svojstvena paradigmatskim slučajevima znanja – do kojih dolazimo pomoću raznih sazajnih procedura i argumentovanog suočavanja sa neistomišljenicima – nikako ne ide na ruku Vilijamsovoj tvrdnji da takva verovanja ipak predstavljaju znanje (ovom problemu vrat ćemo se u 7. poglavlju).

Vitgenštajnovski kontekstualista bi mogao uputiti Vilijamsu još jedan prigovor. Ako su metodološke nužnosti stvarno predmet znanja, kako ih sazajemo? Nije dovoljno reći samo da nešto znamo, već se mora objasniti i kako mi to znamo. Ovde ću se ograničiti na razmatranje Vilijamsovog shvatanja znanja metodoloških nužnosti, jer ga drugačije tumači od znanja određenih semantičkih nužnosti poput "Ovo je ruka". Vilijams smatra da znanje (bar nekih) metodoloških nužnosti stičemo primenom principa deduktivne zatvorenosti znanja<sup>139</sup> (opsežnijim razmatranjem načina na koji, po Vilijamsu, verovanja okvira mogu predstavljati znanje bavićemo se u završnom poglavlju ovog dela rada).

Prema Vilijamsu, na osnovu znanja o nekom uobičajenom iskazu unutar određenog konteksta, i znanja o tome da taj iskaz povlači odgovarajuću metodološku nužnost, izvodimo znanje o toj metodološkoj nužnosti. Ostavimo po strani to što

138Cf. Williams, 2001, str. 159-60.

139Cf. Williams, 1991, str. 346-50.

vitgenštajnovski kontekstualista negira da prema relevantnom kondicionalnom iskazu uopšte imamo epistemički odnos, kao što smo prethodno videli. Vilijams eksplicitno prihvata, kako on kaže, *duboku (eksternalističku) intuiciju* prema kojoj ne možemo pomoću znanja nekog iskaza  $p$  doći do znanja o ispunjenosti uslova nužnih za znanje iskaza  $p$ , što deluje sasvim uverljivo. Kako bi se odbranio od prigovora da ponuđeno objašnjenje znanja o metodološkim nužnostima očigledno ide protiv te intuicije, Vilijams ističe razliku između *istinitosti metodološke nužnosti* i *ispunjenosti uslova adekvatne zasnovanosti*. Iz toga što se bitka kod Angore odigrala 1402. godine sledi da je svet stariji od pet minuta, ali ne sledi da je to verovanje stečeno pomoću pouzdanog metoda. Možda smo do njega došli tako što smo ovu informaciju pročitali na naslovnoj stranici nekog domaćeg tabloida. Niti iz istinitosti ove metodološke nužnosti sledi da je dato verovanje adekvatno zasnovano (iz istih razloga). Odnosno, imamo logičku vezu između nekog verovanja i odgovarajuće metodološke nužnosti, ali ne i između tog verovanja i ispunjenosti zahteva adekvatne zasnovanosti. Stoga pomoću znanja početnog iskaza i znanja o tome da on povlači datu metodološku nužnost možemo znati tu metodološku nužnost. Ali, na isti način ne možemo znati da je ispunjen uslov adekvatne zasnovanosti. Vilijams smatra da je na taj način očuvao prvobitnu intuiciju i uspešno objasnio naše znanje (bar nekih) metodoloških nužnosti.<sup>140</sup>

Međutim, postavlja se pitanje da li je stvarno u tome uspeo. Kao što Grundman ispravno primećuje, i kao što je već u više navrata istaknuto, Vilijams prihvata istinitost odgovarajuće metodološke nužnosti kao *nužan uslov* za znanje, tj. opravdanje određenog verovanja.<sup>141</sup> S obzirom na ovo, i istinitost odgovarajućih metodoloških nužnosti i adekvatna zasnovanost datog verovanja *podjednako* predstavljaju nužne uslove za njegovu opravdanost, tj. za znanje. Zašto onda pretpostavka da se znanje o adekvatnoj zasnovanosti određenog iskaza može izvesti iz znanja tog iskaza ide protiv početne intuicije, dok mogućnost izvođenja znanja o odgovarajućoj metodološkoj nužnosti iz znanja datog iskaza ne ide? U oba slučaja imamo izvođenje znanja o ispunjenosti nužnog uslova za znanje iskaza  $p$  iz samog znanja iskaza  $p$  (pomoću principa deduktivne zatvorenosti znanja). Prema intuiciji koju Vilijams prihvata, međutim, tako nešto je nemoguće. Ne vidi se koja je relevantna razlika između ta dva

140Cf. Williams, 1991, str. 346-50.

141Cf. Grundmann, 2004, str. 146-7.

slučaja koja će jedan slučaj učiniti saglasnim sa datom intuicijom, a drugi ne. Činjenica da adekvatna zasnovanost povlači za sobom istinitost odgovarajuće metodološke nužnosti, dok obrnuto ne mora da važi, *nema* nikakvog značaja. Oba uslova su *nužni uslovi* za znanje, i ako jedan od njih ne možemo znati na opisan način, ne možemo ni drugi.

Vilijams ovde zapravo previđa distinkcije između principa deduktivne zatvorenosti znanja (ili opravdanja) i *principa prenošenja znanja* (ili opravdanja), koju ispravno uočava Rajt.<sup>142</sup> Drugi princip pretpostavlja prvi, ali sadrži jaču tvrdnju. Naime, prema principu prenošenja, opravdanje za verovanje u antecedens – uz pomoć principa deduktivne zatvorenosti – *može poslužiti kao opravdanje* za verovanje u konsekvens, i tako *prenositi* opravdanje (ili znanje) sa antecedensa na konsekvens. Na taj način *stičemo* novo znanje. Međutim, da bi dati princip važio, konsekvens ne sme ni na koji način biti *pretpostavka* za znanje antecedensa. Princip deduktivne zatvorenosti, pak, ne sadrži ovaj uslov. On nam samo kaže da ako znamo antecedens moramo znati i konsekvens, ali ne kaže ništa o tome *na koji način možemo znati* konsekvens.<sup>143</sup> Imajući u vidu prirodu odnosa između relevantnih metodoloških nužnosti i uobičajenih empirijskih verovanja, jasno je da princip prenošenja ne važi u ovom slučaju, čak i ako imamo deduktivnu zatvorenost znanja.

Utvrđivanje toga koja teorija je bolja svakako zahteva podrobnije razmatranje (što će doći na red u 7. poglavlju). Uprkos tome, mislim da ovde možemo bezbedno zaključiti kako superiornost Vilijamsove kontekstualističke teorije nad vitgenštajnovskom teorijom nije nešto što se može lako (ako se uopšte može) dokazati.

Na kraju ovog poglavlja potrebno je ukazati na analogiju između dve verzije inferencijalnog kontekstualizma, kako se ne bi stekla pogrešna slika o preuranjenoj pobedi vitgenštajnovske nad izvornom verzijom. Pritchard ističe da Vilijams, prihvatajući da metodološke nužnosti na neki način ipak *znamo*, mora naći dodatni motiv za kontekstualističku priču koju želi da ispriča. Sam Pritchard priznaje – doduše nerado, smatrajući da je njegova neomurovska pozicija bolja od Vilijamsove – kako Vilijams to zaista čini. Osnovni razlog za uključivanje inferencijalnog kontekstualizma u njegovu

---

142Izraz "prenošenje" prevod je izvornog izraza "transmission". Wright, 2003, str. 58.

143Cf. Pritchard, 2005, str. 200-3, Wright, 2003, str. 58.

teoriju jeste *dijagnostička* snaga koju ta ideja poseduje.<sup>144</sup> Nije dovoljno prosto pokazati da skeptik greši, već je neophodno objasniti i zašto nam njegovi argumenti na prvi pogled *izgledaju* toliko ubedljivo.

Ubeđen sam da sam u ovom poglavlju pokazao kako inferencijalni kontekstualizam i eksternalizam mogu, uz izvesna razjašnjenja, da kohabitiraju unutar Vilijamsove teorije. Inferencijalni kontekstualizam nam omogućava da bolje razumemo skeptičku poziciju, kao i da uvidimo zašto je ona u osnovi pogrešna. Eksternalizam u pogledu opravdanja nam onda pomaže da oformimo potpuniju sliku o tome kako izgleda naše znanje i struktura opravdanja u svakodnevnoj saznoj praksi. Stoga mislim da ne možemo osnovano napadati Vilijamsovu teoriju fokusirajući se *samo* na načelnu tenziju između njenih kontekstualističkih i eksternalističkih elemenata. U kojoj meri je Vilijamsova verzija inferencijalnog kontekstualizma uspešna nije nešto što možemo proceniti posmatrajući samo tu poziciju. Moramo uzeti u obzir i *konkurentske* odgovore skeptiku, pa tek na osnovu njihovog *poređenja* dati neki konačan sud o uspešnosti Vilijamsove teorije.

Upravo ovo i nameravam da uradim do kraja ovog istraživanja, tj. da pokažem kako vitgenštajnovska verzija predstavlja bolju teoriju od Vilijamsove. Međutim, pre toga moramo postaviti pitanje slično onome koje je Pritchard postavio Vilijamsu. Ako već prihvatamo da prema verovanjima okvira imamo *neepistemički stav izvesnosti*, zašto nam je uopšte potrebna ideja o odbacivanju epistemološkog realizma i sl? Kao što Pritchard primećuje, zastupnici ovakve ideje izvesnosti gotovo uvek smatraju da je ona sama po sebi dovoljna da se pruži adekvatan odgovor skeptiku.<sup>145</sup> Stoga, ako gradimo vitgenštajnovsku verziju inferencijalnog kontekstualizma, zadatak je da pokažemo da su ideje izvesnosti i inferencijalnog kontekstualizma ne samo međusobno saglasne, već i da imaju jedna drugoj šta da ponude u teorijskom smislu. Ovim zadatkom bavićemo se u narednom poglavlju, gde ćemo detaljnije razmotriti izvornu Vitgenštajnovu ideju izvesnosti i njenu ulogu unutar vitgenštajnovske verzije inferencijalnog kontekstualizma.

---

144Cf. Pritchard, 2005, str. 213-4.

145Pritchard, 2005, str. 194.

## 6. Ideja izvesnosti i vitgenštajnovsko alternativno gledište

### Ideja izvesnosti

Osnovna razlika između Vilijamsovog inferencijalnog kontekstualizma i vitgenštajnovskog stanovišta sastoji se u tome što po Vilijamsu prema metodološkim (i semantičkim) nužnostima imamo epistemički odnos, dok prema ovom drugom stanovištu taj odnos uopšte nije epistemičke prirode. S obzirom na to, od ključnog značaja za izgradnju ove druge pozicije jeste zadovoljavajuće objašnjenje tog neepistemičkog odnosa. Kao što je već rečeno, jezgro tog objašnjenja sadržano je u ideji izvesnosti koju Vitgenštajn izlaže u svom poznom spisu *O izvesnosti*. Tumačenje ovog Vitgenštajnovog dela i njegove centralne teme prilično je zahtevan posao i postoje razni pravci u kojima se interpretacije kreću. Na našu sreću, potraga za ispravnom, verodostojnom interpretacijom samog Vitgenštajna u moru postojećih (i mogućih) čitanja ovog njegovog poznog teksta nije primarni zadatak ovog odeljka. Cilj nam je pre svega elaboracija ideje izvesnosti koja će na zadovoljavajući način ispunjavati ulogu u vitgenštajnovskoj kontekstualističkoj teoriji, bez obzira na to da li je ona baš u tom obliku prisutna u Vitgenštajnovom spisu.

Imajući ovo u vidu, potrebno je odmah istaći da ću se u ovom odeljku držati tumačenja ideje o izvesnosti koje nudi Mojal-Šarok. Pre nego što počnemo sa prikazom njene pozicije, nije na odmet izdvojiti ovo tumačenje teksta *O izvesnosti* u odnosu na druge interpretacije. Sledeći Anu Bonkompanji (Anna Boncompagni), tumačenja ideje izvesnosti možemo podeliti na *epistemička* i *neepistemička*. Prema prvoj liniji, verovatno manje zastupljenoj, izvesnost u osnovi predstavlja jedan vid *znanja da*. Ono se razlikuje od tradicionalnog – fundamentalističkog i internalističkog – shvatanja znanja kao hijerarhijski strukturisanog i zasnovanog na nekakvim razlozima ili evidenciji. Jedan od najpoznatijih predstavnika ovog pravca jeste upravo Vilijams. On ne samo da zastupa učenje o prećutnom, eksternalističkom znanju čiji su predmet verovanja okvira,

već ga često pripisuje i Vitgenštajnu.<sup>146</sup>

Prema neepistemičkom čitanju teksta *O izvesnosti* pojam izvesnosti se kategorijalno razlikuje od pojma znanja i njemu srodnih pojmova poput opravdanja, racionalnosti, itd. Tačnije, ovaj pojam izražava neepistemički odnos koji imamo prema onome što, po Vitgenštajnovim slikovitim rečima, za nas *čvrsto stoji*<sup>147</sup>, a što smo u ovom radu zvali verovanjima okvira. Značajno razilaženje među onima koji slede ovakav pristup prisutno je onda kada je potrebno odgovoriti na pitanje šta je tačno to što za nas „čvrsto stoji“, odnosno šta je *predmet* stava izvesnosti. Tu nailazimo na *propozicionalno* i *nepropozicionalno* shvatanje ovog pojma. Prema prvom, verovatno popularnijem učenju, izvesnost je stav prema određenim – premda prilično osobenim – *iskazima*. Po onima koji zastupaju nepropozicionalno tumačenje, među kojima su najpoznatiji Strol i Mojal-Šarok, izvesnost ne predstavlja nikakav propozicionalni stav, već je izraz nečeg bitno drugačijeg.<sup>148</sup> Strol lepo sažima ovaj pravac tumačenja kada kaže da su dve glavne tendencije spisa *O izvesnosti* uvid da postoji bitan jaz između pojmova znanja i izvesnosti, i uvid da bi izvesnost trebalo razumeti na nepropozicionalni način.<sup>149</sup>

Prema Vilijamsu, metodološke nužnosti i ostala verovanja okvira predstavljaju iskaze koji moraju biti istiniti kako bi naša saznajna praksa bila legitimna, i prema kojima imamo epistemički, propozicionalni odnos – ona se podrazumevaju kao opravdana. Mojal-Šarok, pak, tvrdi da verovanja okvira za svoj predmet imaju ne iskaze, već određene segmente stvarnosti poput *objekata*, *činjenica* ili *stanja stvari*. Oni omogućavaju našu sazajnu praksu i prema njima imamo jedan *neposredan* – takoreći, *prepropozicionalan* – odnos za koji ona smatra da ga delimo sa bebama i životinjama, bićima koja nemaju tako razvijene kognitivne sposobnosti kao odrasli, normalni ljudi.<sup>150</sup>

Postoji više razloga zbog kojih sam se opredelio da ovde izložim razumevanje izvesnosti koje nudi Mojal-Šarok, a ne neko drugi. Ti razlozi će postati jasni tokom ovog i sledećeg poglavlja. Za sada je dovoljno reći da viđenje izvesnosti koju zastupa

---

146Cf. Boncompagni, 2016, str. 80-5.

147Cf. Vitgenštajn, OI, 57-9.

148Neki, poput Bonkompanji, misle da se ova dva pravca na neki način mogu pomiriti. Ipak, za svrhe ovog istraživanja, prihvaćemo prethodnu podelu. Cf. Boncompagni, 2016, str. 80-5.

149Cf. Stroll, 1994, str. 6, 78, Vitgenštajn, OI, 204, 205, 359.

150Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 183, 190-8.

ova filozofkinja predstavlja verovatno najrazvijenije tumačenje tog pojma koje se može naći u literaturi, a po mom ličnom mišljenju i najzanimljivije, kao i najubedljivije. Ove tvrdnje ću pokušati da bar obrazložim do kraja rada. Sada, kada smo završili sa ovim preliminarnim razmatranjima, vreme je da se posvetimo analizi ideje izvesnosti koje zastupa pomenuta autorka.

Ubeđena da to i Vitgenštajn čini, Mojal-Šarok fenomen izvesnosti opisuje iz dva komplementarna aspekta. Prvi je *kategorijalni* – postavlja se pitanje kojoj doksastičkoj kategoriji izvesnost pripada i u kakvom je odnosu prema epistemičkim kategorijama. Drugi aspekt je *fenomenološki* – on se tiče toga kako subjektu izgleda imati stav izvesnosti prema nečemu. Kategorijalno gledano, izvesnost se opisuje kao osnova, pozadina, slika sveta i sl. koja omogućava da se sazajna (i ostala jezička i nejezička) praksa regularno odvija. Kao doksastička kategorija, u pitanju je fundamentalna izvesnost koja se sastoji iz onoga što smo u ovom radu zvali verovanjima okvira, a što Mojal Šarok još naziva i *šarkama* ili *gramatičkim pravilima*. Ova osnova (koju je verovatno bolje zvati *pozadina*, ali više o tome u sledećem poglavlju) može se individuirati u pojedinačna verovanja okvira, iako se ova ne stiču nezavisno jedno od drugog. Izvesnost je doksastički stav potpune vere, apsolutnog odsustva svake sumnje. On je radikalno drugačiji od epistemičkog stava koji se karakteriše mogućnošću dovođenja u pitanje svog predmeta i davanjem argumentovanog odgovora na potencijalni izazov.<sup>151</sup>

Mojal-Šarok smatra da nije baš lako odrediti šta je tačno predmet tog stava, odnosno šta su gramatička pravila. Ipak, ona tvrdi da su to u krajnjoj liniji svakodnevni objekti poput ruku, stolova, itd, ili činjenice (ili stanja stvari, koja ova filozofkinja ne razlikuje eksplicitno od činjenica) poput onih da je svet stariji od pet minuta, ili da istorijska dokumentacija nije u potpunosti pogrešna. Za njih naša autorka kaže da funkcionišu kao gramatička pravila, da su *gramatička sredstva* ili *instrumenti*. Ovi objekti i činjenice nam omogućavaju i određuju šta znači upustiti se u određen tip istraživanja (npr. istorijsko) ili šta znači opisivati svet u svakodnevnom životu (zahvaljujući šarkama poput "Evo ruke", "Eno stolice", itd.).<sup>152</sup>

151Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 24-5, 52-65, 188-91, Vitgenštajn, OI, 500.

152Mojal-Šarok stav izvesnosti još naziva *objektivnom izvesnošću* a njene predmete *objektivnim izvesnostima*. Ovo je posledica njenog razlikovanja *objektivne*, neepistemičke izvesnosti i *subjektivne*,

Kako izgleda imati ovakav neposredan stav prema stvarnosti? Izvesnost kao stav može biti *dispozicija*, *vera*<sup>153</sup> ili verovanje u šarke. Ona može biti i *okurentna* u vidu određenog *znanja kako* čiji su predmet šarke. Kao dispozicija, ona se može primetiti u neprikosnovenoj sigurnosti koju osećamo prema poznavanju našeg maternjeg jezika. Njena okurentnost, pak, opaža se onda kada nas, na primer, neka osoba zamoli da joj dodamo jabuku iz korpe pune svakojakog voća i mi tu molbu uslišimo bez trunke refleksije u vezi sa time šta činimo. Izvesnost je, dakle, dispozicija koja se manifestuje kao konkretno *znanje kako* koje uključuje objekte u svetu izvan nas, kao što su korpa, jabuka i ostalo iz prethodnog primera. Za razliku od ostalog znanja kako – kao što je sposobnost sviranja nekog instrumenta ili bavljenja nekim sportom – ovde nema prostora za usavršavanje. U normalnim slučajevima, ne možemo znati bolje od nekog drugog da je voće pred nama jabuka – ovo je vrsta znanja kako koje svaka odrasla, normalna osoba poseduje.<sup>154</sup>

Zamisao Mojal-Šarok je, dakle, u izvesnoj meri slična onoj koju Vilijams ima o ulozi metodoloških i semantičkih nužnosti unutar naše sazajne prakse. Ipak, postoje dve ključne razlike. Prva se sastoji u tome što verovanja okvira ne predstavljaju nikakve iskaze, pomoću kojih možemo opisivati stvarnost, već su zapravo sama *deo* stvarnosti u kojoj živimo, u obliku raznih objekata, činjenica i stanja stvari. Kao što Vitgenštajn kaže, mogućnost jezičke igre (tj. sazajne prakse u našem slučaju) uslovljena je izvesnim činjenicama.<sup>155</sup> Mogli bismo dodati – *činjenicama*, a ne *iskazima*.

Druga razlika je što prema tako shvaćenim verovanjima okvira nemamo epistemički odnos posredovan iskazima, već jedan neposredan, primordijalan odnos izvesnosti. Ona je jedan neposredan stav prema svetu koji Mojal-Šarok opisuje i kao jedno direktno uzimanje stvari unutar sveta, ili kao posezanje za njima. To je stav slepe vere, poverenja koje isključuje svaku sumnju. Izvesnost nije transcendentalno objektivna, što uostalom važi i za Vilijamsove metodološke i semantičke nužnosti. Verovanja okvira nemaju takav status gledano iz neke transcedentalne, neutralne

---

epistemičke izvesnosti. Ova druga predstavlja maksimalan stepen ubeđenosti u istinitost nekog iskaza. Radi jednostavnosti držaću se termina koje sam do sada koristio. Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 24-5, 52-65, 188-91, Vitgenštajn, OI, 500.

153U originalu „faith“. Moyal-Sharrock, 2004, str. 25.

154Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 24-5, 52-65, 188-91, Vitgenštajn, OI, 500.

155Vitgenštajn, OI, 617.



perspektive. Izvesnost je uvek izvesnost za nekoga, pa je stoga *lična*. Ipak, ona je istovremeno i *zajednička*, pošto mnoga verovanja okvira delimo sa pripadnicima vlastite kulture, kao i sa ljudskom vrstom uopšte.<sup>156</sup>

Kako bismo dublje ispitali sličnosti i razlike između Vilijamsovog shvatanja verovanja okvira i koncepcije koju zastupa Mojal-Šarok, ukratko ćemo proći kroz šest osnovnih karakteristika koje ova vrsta verovanja poseduje prema ovoj autorki. Prema njoj, za sva verovanja okvira važi da: a) *nisu podložna sumnji*, sumnja i greška su logički besmislene; b) *fundamentalna su*, nisu rezultat opravdanja; c) *nisu empirijska*, nisu izvedene iz čula; d) *gramatička su*, u pitanju su gramatička pravila; e) *neizreciva su*, ne mogu biti izrečena; f) *nužno su sprovedena u delo*, mogu se pokazati samo u onome što govorimo i činimo.<sup>157</sup>

Da se u verovanja okvira ne može sumnjati i da se u vezi sa njima ne može načiniti greška u odgovarajućim kontekstima već je istaknuto u više navrata kada smo se bavili Vilijamsovim gledištem. Ali, zapitajmo se kako bi tačno glasio Vilijamsov odgovor na pitanje odakle verovanjima okvira ove osobine. S obzirom na sve što je rečeno, jedini raspoloživ odgovor bio bi da kada bismo posumnjali u ova verovanja ne bismo mogli da se bavimo istraživanjima koja ona određuju. Čini se, dakle, da je u osnovi nesumnjivosti verovanja okvira neka vrsta prećutne ili eksplicitne *odluke* sa naše strane da se bavimo određenim istraživanjima. Mojal-Šarok bi se složila sa tvrdnjom da bi pokušaj sumnje u ta verovanja vodio u nemogućnost određenih tipova istraživanja, ili čak istraživanja kao takvog. Međutim, ona ide korak dalje u analizi osobenosti koje obeležavaju verovanja okvira.

Kao prvo, poput drugih komentatora koji nude neepistemičko čitanje spisa *O izvesnosti*, ova filozofkinja bi rekla da ta verovanja nisu predmet osporavanja zato što prema njima uopšte nemamo epistemički odnos. Epistemički stav zahteva određenu *distancu* prema svom predmetu, što nije slučaj sa verovanjima okvira. Odnos koji imamo prema njima je preepistemički, neepistemički.<sup>158</sup> Kao drugo, imajući u vidu

---

156Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 24-5, 52-65, 68-71, 188-91, Vitgenštajn, OI, 500.

157U originalu autorka kaže da šarke ne mogu biti "said", što je ovde prevedeno tako da one ne mogu biti *izrečene*. Pored toga, izraz "nužno sprovedena u delo" pokušaj je prevoda izvornog izraza "enacted". Moyal-Sharrock, 2004, str. 72.

158Cf. McGinn, 1989, str. 105-6, 116-7, Vitgenštajn, OI, 358, 360, 111, 112, 116, 151, 404, 414, 136, 137, Hamilton, 2014, str. 179-81, Boncompagni, 2016, str. 80.

svoje nepropozicionalno shvatanje izvesnosti, Mojal-Šarok bi taj nedostatak distance objasnila ukazujući na *neposrednost* stava izvesnosti. Ona se ogleda u tome što ovaj stav za svoj predmet nema iskaz, koji bi u određenom smislu posredovao između nas i stvarnosti, već samu stvarnost u obliku objekata i činjenica. S obzirom na to da ne postoji mogući predmet sumnje – iskaz – nema mesta ni za sumnju. Nemogućnost greške u vezi sa šarkama nije, međutim, posledica subjektivog povlašćenog epistemičkog položaja, kako se to tradicionalno podrazumeva. Ona nije *psihološka*, već *logička* ili *gramatička*.<sup>159</sup>

Na pitanje koje je Vilijamsu prethodno upućeno, ovo bi predstavljalo početak odgovora Mojal-Šarok. On će biti elaboriran do kraja ovog odeljka, a njegove pune implikacije moći će da se razumeju tek u narednom poglavlju. Budući da je njegovo shvatanje verovanja okvira propozicionalno (i epistemičko), Vilijams ne ide ovim putem. U sledećem poglavlju ćemo razmotriti da li je taj potez ispravan. Naš trenutni cilj je samo da ukažemo na sličnosti i razlike između ova dva gledišta.

Vilijams i Mojal-Šarok se načelno slažu da su verovanja okvira *fundamentalna*. Odnosno, od nas se ne zahteva da ponudimo opravdanje za njih unutar istraživanja koja ona omogućavaju, već upravo ona određuju kakvo se opravdanje može ponuditi u okviru tih tipova istraživanja. Mojal-Šarok ipak ide korak dalje. Kao što smo već videli, Vilijams smatra da verovanja okvira ipak jesu opravdana, samo na nekakav eksternalistički način, koji ne uključuje razloge i evidenciju. U prethodnom poglavlju smo uočili da on, recimo, za neke metodološke nužnosti istorijskog istraživanja pokušava da pokaže (doduše, neuspešno) kako su opravdane pomoću principa deduktivne zatvorenosti znanja. Za semantičke nužnosti poput "Evo ruke", pak, Vilijams bi tvrdio da su opravdane zahvaljujući činjenici da su stečene pomoću pouzdanog metoda za formiranje takvog verovanja, tj. zahvaljujući tome što posedujemo pouzdanu sposobnost za razvrstavanje delova ljudskog tela.

Mojal-Šarok ističe da verovanja okvira ne samo da ne iziskuju opravdanje, već je kod njih mogućnost opravdanja logički isključena. Izvesnost je kategorijalno različita od znanja. Ona je nezasnovana, logička i neepistemička. U pitanju je vrsta neepistemičkog, nepropozicionalnog, subkognitivnog, neintelektualnog verovanja.

<sup>159</sup>Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 13-6, 26-7, 75-80, 181-3, Vitgenštajn, OI, 194, 308, 151, 404, 414, 423.

Verovanja okvira nisu predmet opravdanja usled logičkih, a ne praktičnih ili psiholoških faktora.<sup>160</sup> Kao i u prethodnom slučaju (sa mogućnošću sumnje), da bi postojalo opravdanje mora postojati predmet tog opravdanja, (propozicionalno) verovanje da je određen iskaz istinit. Pošto takvog verovanja nema, ne postoji ništa što bi se uopšte moglo opravdati.<sup>161</sup>

Kada je reč o *neempiričnosti* verovanja okvira, i Vilijams i Mojal-Šarok smatraju da ona nisu zasnovana na evidenciji, na nekakvom posmatranju ili zaključivanju na osnovu iskustva. Prema Mojal-Šarok, verovanje da su ljudi smrtni, na primer, može imati svoj uzrok u iskustvu, ali ne i razlog. Šarke imaju uzročno uporište u iskustvu, ali ne i racionalno. Konačnost ljudskog postojanja nešto je sa čim se susrećemo maltene tokom čitavog života u raznovrsnim oblicima, bilo u svakodnevnoj egzistenciji, umetnosti, nauci, itd. Prisnost, dril, upečatljivost određenog iskustva (u ovom slučaju, smrtnosti) sačinjavaju šarke time što jesu, ne predstavljajući nikakvu evidenciju. Mojal-Šarok tako zastupa *realističku* ali ne i *empirističku* poziciju, pošto naša verovanja okvira nisu opravdana stvarnošću, već su uzrokovana njome.<sup>162</sup>

Ipak, i ovde postoji bitna razlika između autorke i autora. Vilijams smatra da iskustvo ima izvesnu ulogu u opravdanju bar za neka verovanja okvira (poput "Evo ruke"). Sa druge strane, Mojal-Šarok, budući da je mišljenja kako šarke prosto nisu mogući predmet opravdanja, to odbacuje. Uzročna veza koja postoji između stvarnosti i ovih verovanja ne pruža nikakav osnov da tvrdimo kako ona tim verovanjima obezbeđuje bilo kakvo opravdanje. Pitanjem ko je ovde u pravu bavićemo se u sledećem poglavlju. Ovde je bitno samo podvući ovu razliku.

Nadalje, Vilijams i Mojal-Šarok se slažu da verovanja okvira imaju, vitgenštajnovski rečeno, *gramatičku* ulogu. Odnosno, ona omogućavaju i određuju prirodu i smisao raznih istraživanja u koja se upuštamo. Ali, kao što je već primećeno, dok Vilijams misli da su verovanja okvira zapravo (empirijski) iskazi koji se od ostalih razlikuju samo po tome što imaju ovaj specifični normativni status, Mojal-Šarok smatra da gramatička pravila nisu nikakvi iskazi.

---

160Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 13-6, 26-7, 75-80, 181-3, Vitgenštajn, OI, 194, 308, 151, 404, 414, 423.

161Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 150-2.

162Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 17, 80-1, 82-5, 123-6, 152-6, Vitgenštajn, OI, 131.

Gramatička pravila su bezvremena, jer se ne mogu pokazati kao lažna u nekom trenutku; ona su nezavisna od iskustva, tj. iskustvo ih ne može opovrgnuti; u izvesnom smislu su konvencionalne prirode, pošto nam ih stvarnost ne nameće na neki evidencijalni, racionalni način. Sve ovo ih razlikuje od (empirijskih) iskaza. Gramatička pravila mogu delovati kao (empirijski) iskazi zbog svoje forme – uzmimo samo za primer verovanja poput "Eno stola" i "Ja imam telo". Kao što Mojal-Šarok kaže, *da p* može biti kontingentna činjenica, ali to ne znači da je "*p*" sadržaj verovanja za koje se može pokazati da je lažno.<sup>163</sup> Štaviše, u svakodnevnom govoru možemo za verovanja okvira reći da su istinita. Ipak, striktno gledano ona to nisu – tim govorom samo pokušavamo da naglasimo njihov značaj za uobičajenu saznavnu i jezičku praksu služeći se (filozofski neadekvatnim) jezičkim sredstvima kojima raspolažemo. Mojal-Šarok takođe primećuje da u svakodnevnom govoru ponekad izvesnost nazivamo verovanjem, što je naziv koji u svakodnevnom životu mahom koristimo za propozicionalna verovanja. To činimo u situacijama poput one kada smo suočeni sa nekim ko tu izvesnost ne deli – npr. sa nekim izolovanim plemenom koje ne veruje da na svetu postoje mnoge druge kulture pored njihove. Ali, ni tada ona ne izražava iskaz.<sup>164</sup>

Kao što je do sada već postalo očito, prema ovoj autorki nisu sva verovanja propozicionalne prirode. Šarke su (gramatička) pravila, a ne (empirijski) iskazi. Rečenice pomoću kojih ih izražavamo su, vitgenštajnovski rečeno, besmislene, pošto su njihove negacije besmislene.<sup>165</sup> Zamislimo samo da neko kaže "Nemam telo". To bismo mogli razumeti samo kao izraz neke teške duševne bolesti, ili kao (lošu) filozofsku šalu. Ali nikako ne bismo to mogli shvatiti kao potencijalno ispravan opis stanja u kojem se ta osoba nalazi, niti to možemo uklopiti sa ostalim verovanjima koja imamo o svetu i o sebi samima.<sup>166</sup>

---

163Moyal-Sharrock, 2004, str. 92.

164Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 183-4.

165Neko bi mogao postaviti pitanje – kao što Mojal-Šarok čini – kako šarke mogu da nemaju istinosnu vrednost, tj. da budu besmislene, a da njihovi delovi referiraju? Ova autorka daje jedan mogući odgovor – svako ko razume verbalni izraz neke šarke, mora razumeti semantičke relacije koje njeni delovi imaju unutar (pravih) iskaza. Moyal-Sharrock, 2004, str. 93.

166Komentatori Vitgenštajna, poput Kolve i Hamiltona, koji zastupaju neku formu propozicionalnog razumevanja izvesnosti, naglašavaju da gramatička pravila nisu empirijski iskazi, ali da jesu neka vrsta iskaza (ili to pitanje smatraju suvišnim). Mojal-Šarok, pak, insistira da nisu u pitanju nikakvi iskazi, s obzirom na to da tvrdi da je nešto iskaz akko je empirijski iskaz (Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 39-40, 49-51, 85-92, Hamilton, 2014, str. 4-6, Coliva, 2010, str. 78-83, 152-5). Ovde nije na odmet napomenuti da Mojal-Šarok smatra kako Vitgenštajn pod iskazom u osnovi razume ono što može biti

Nadovezujući se na njihovo prethodno istaknuto obeležje, Mojal-Šarok dodaje da su verovanja okvira *neizreciva*, tačnije, da njihovo izricanje ne može imati nikakvu svrhu u uobičajenim situacijama. Vilijams takođe smatra da postoji nešto problematično u vezi sa pokušajem da jezički artikulišemo verovanja okvira u normalnim okolnostima. Setimo se da on naše navodno znanje verovanja okvira karakteriše kao prećutno, pošto misli da se kada ih verbalizujemo takoreći selimo u filozofski kontekst u kojem ona gube svoj privilegovani status.

Za razliku od Vilijamsa, Mojal-Šarok je mišljenja da se verovanja okvira ne mogu izreći ni u kom kontekstu, zato što za svoj sadržaj nemaju iskaze pa se nikada ni ne dovode u sumnju.<sup>167</sup> Možemo ih izraziti u obliku rečenica iz heurističkih razloga, kada nekog podučavamo jeziku ili ga uvodimo u neki naročiti tip istraživanja, ali ni tada te rečenice ne izražavaju iskaze. Pored toga, šarke imaju svoje *propozicionalne blizance, dvojnike*. Tako, na primer, rečenica "Eno čoveka", koja je verbalizacija jedne „šarke“ u normalnim okolnostima, može biti smisljeno izrečena – tako da izražava iskaz – u situaciji kada u magli pokušavamo da razaznamo objekt kojem se približavamo, a koji pomalo podseća na drvo, pomalo na banderu i pomalo na ljudsko biće. Međutim, nije baš sigurno da u ovim neobičnim okolnostima možemo izreći ovu šarku, pošto u tim okolnostima ona prosto izostaje. Šarke su, dakle, apsolutno neizrecive, ali njihovi dvojnici nisu. Propozicionalni blizanci šarki mogu biti istiniti (ili lažni), ali se za šarke ne može reći da imaju istinosnu vrednost.<sup>168</sup>

Mojal-Šarok ipak sumnja da baš sve šarke imaju svoje dvojnike u neakvim

---

istinito i što može biti lažno. Iskaz je, stoga, suštinski bipolaran, kontingentan i deskriptivan. Zato gramatička pravila i tautologije nisu iskazi, kao ni logički i matematički sudovi. Samo ono u šta se može sumnjati može biti iskaz. Bipolarnost tako ima prednost kao ključno obeležje iskaza u odnosu na bivalentnost kod Vitgenštajna (Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 34-9, 41-3, Vitgenštajn, OI, 320). Hamilton, međutim, ne misli da je prema Vitgenštajnu bipolarnost nužna za iskaz. Ovaj filozof smatra da Vitgenštajn zastupa deflatorno shvatanje pojmova iskaza i istine, pa da uopšte ne bi trebalo previše značaja pridavati pitanju da li šarke izražavaju iskaze. Cf. Hamilton, 2014, str. 113-9. Vilijams takođe smatra da Vitgenštajn zastupa deflatorno, minimalno realističko shvatanje istine. Zbog toga je on, poput Hamiltona, ubeđen da ne bi trebalo previše značaja pridavati pitanju da li šarke imaju istinosnu vrednost. Cf. Williams, 2004d, str. 268-76. S obzirom na to da se ova pitanja više tiču tumačenja samog Vitgenštajna nego što su naročito relevantna za ovo istraživanje, njima se ovde neću detaljnije baviti.

167Moyal-Sharrock, 2004, str. 159.

168Mojal-Šarok u originalu koristi nemački izraz "doppelgänger", koji je ovde preveden pomoću termina "dvojniki". Ne slažu se svi koji se bave tumačenjem Vitgenštajna sa ovakvim shvatanjem neizrecivosti gramatičkih pravila. S obzirom na svoje propozicionalno viđenje ovih pravila Koliva, na primer, misli da su ona na neki način ipak izreciva. Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 66, 71, 97, Coliva, 2010, str. 149-152, 176-7.

posebnim okolnostima. Za neka najopštija verovanja okvira kao što su "Ja postojim", "Postoji spoljašnji svet", "Ne postoji zli demon koji me konstantno obmanjuje", itd, Mojal-Šarok smatra da se njihovi dvojnici ne pojavljuju čak ni u filozofskom kontekstu, već jedino u nekom fiktivnom, imaginarnom. To jest, čak ni kada se bavimo filozofijom nemamo posla sa iskazima proučavajući ove rečenice. Uprkos tome, ova filozofkinja veruje da verbalizacijom šarki mi njih – kao filozofi – individuiramo, što jeste važno. Zbog toga ova praksa ima svoje opravdanje unutar filozofskog istraživanja.<sup>169</sup>

Prema Mojal-Šarok, dakle, izvesnost je u osnovi nepropozicionalna. Ona dobija oblik rečenice tek kada je predmet filozofske analize ili jezičke instrukcije, tj. u izuzetno retkim slučajevima. Uglavnom se uopšte i ne formuliše. Verbalna formulacija verovanja okvira nikada ne predstavlja *javljanje* izvesnosti koje imamo prema njima. Ta izvesnost se manifestuje samo u *delovanju*, jezičkom (kao kada detetu na primer kažemo da sedne na stolicu, bez ikakve refleksije da je predmet koji se nalazi pred njim stolica) i nejezičkom (kada sami, nakon napornog dana, prosto sednemo na tu stolicu). Verovanja okvira su specifična po tome što za razliku od ostalih verovanja ne mogu imati *propozicionalno javljanje*. Izvesnost je, kako Mojal-Šarok kaže, životinjska, refleksna i može se smisleno izraziti samo u našem delovanju. Zato kažemo da su šarke *uvek sprovedene u delo*.<sup>170</sup>

Jasno je da Vilijams ne deli ovaj stav. On bi se svakako složio da se verovanja okvira najčešće ispoljavaju kroz našu praksu. Ipak, dodao bi da se ona ipak mogu smisleno izreći u obliku iskaza. Problem je što se u tom slučaju više ne nalazimo unutar konteksta koji verbalizovano verovanje okvira određuje, već se bavimo filozofijom.

Pored toga što ih različito opisuju, Vilijams i Mojal-Šarok se razlikuju i po tome kako razvrstavaju verovanja okvira. Sa jedne strane, Vilijams eksplicitno izdvaja samo metodološke nužnosti, sugerišući pritom da postoji i ono što smo mi nazvali semantičkim nužnostima, koje bi bile opštije prirode od svojih metodoloških srodnika. Sa druge strane, Mojal-Šarok smatra da se šarke mogu kategorizovati u četiri klase (koje nisu međusobno isključive).<sup>171</sup>

---

169U narednom odeljku izložiću drugačiji stav prema kojem čak i ovako generalne šarke mogu imati svoje dvojnike u tradicionalnom filozofskom kontekstu. Moyal-Sharrock, 2004, str. 67.

170Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 8-9, 17-8, 31-3, 48, 65-8, 97-9, 198, Vitgenštajn, OI, 159, 87, 341.

171Kao što Meri Mekgin (Marie McGinn) primećuje, a sa čim bi se složili i Vilijams i Mojal-Šarok, verovanja okvira se ne mogu okarakterisati po svom sadržaju na neki jedinstven način. Pored toga, ne

Ova autorka šarke deli na: a) *jezičke*, koje su gramatička pravila u užem smislu i koje određuju značenje pojedinačnih izraza; b) *lične*, koje se tiču naših vlastitih života; c) *lokalne*, koje omogućavaju znanje bar nekih ljudi u izvesnom vremenu; d) *univerzalne*, koje omogućavaju smisao uopšte za sve normalne ljude. Sve one funkcionišu kao gramatička pravila (u širem smislu).<sup>172</sup>

U jezičke šarke spadaju "Ovo je ono što zovemo stolicom", "Boja ljudske krvi zove se crvena", "2+2=4", itd. One nam govore kako se određene reči našeg jezika (pravilno) upotrebljavaju. Mojal-Šarok tvrdi da se jezičke šarke stiču ne tako što nam neko ponudi nekakvo objašnjenje koje se poziva na nužne i dovoljne uslove za primenu date reči, već treningom sličnim onim pomoću kojeg podučavamo životinje nekom naročitom vidu ponašanja. Jezička pravila učimo tako što nam se njihova ispravna primena namerno ponavlja u raznim okolnostima. Ove šarke nam se usađuju uvežbavanjem u kojem smo mi pre svega intelektualno pasivni, a ne aktivni subjekti koji prosuđuju o tome kako da upotrebe datu reč i koji se pitaju da li je primena te reči koja nam se predočava kao paradigmatična zaista ispravna. Ne ostavlja se prostora detetu koje podučavamo jeziku da se pita ili rasuđuje da li je predmet pred njim lopta, na primer, ili nešto drugo. Pored toga, dete primećuje da ostali članovi zajednice takođe bez trunke sumnje upotrebljavaju reči onako kako mu je rečeno da ih koristi. Tako se određene upotrebe nenamerno ponavljaju (primarna svrha pritom nije pedagoška) što doprinosi učenju jezika. Naše jezičko ponašanje je zato, po pravilu, automatsko, bez ikakve sumnje, bar kod onih uobičajenih reči (poput "čovjek", "ruka", "sto" i dr.), ali ne i svih (sigurno ne kod reči poput "osteoporoza" ili "oftalmolog"). Njihovoj primeni ne prethodi nikakvo promišljanje ili prisećanje na pravilnu upotrebu. U pitanju je, dakle, izvesno *znanje kako*, sposobnost, vladanje određenom tehnikom, a ne *znanje da* koje za svoj predmet ima neke apstraktne, teorijske definicije ili eksplicitna pravila u obliku iskaza.<sup>173</sup>

---

postoji oštra razlika između njih i ostalih verovanja. Nije moguće uvek razgraničiti šarku od iskaza. Ipak, postoji pregršt jasnih primera oba, a moguće je napraviti i neke korisne distinkcije poput Mojal-Šarok. Cf. McGinn, 1989, str. 102-3, Vitgenštajn, OI, 96, 454, 674.

<sup>172</sup>Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 101-4.

<sup>173</sup>Čak i oni koji zastupaju propozicionalno tumačenje izvesnosti, poput Mekgin, Kolve i Hamiltona, slažu se sa većinom onoga što Mojal-Šarok tvrdi o jezičkim šarkama. Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 117-20, Coliva, 2010, str. 83-7, Hamilton, 2014, str. 33-5, McGinn, 1989, str. 133-5, 141-5, Vitgenštajn, OI, 215, 268, 369, 370, 160, 150, 151, 156, 114, 80, 81, 110, 204, 342, 105, 359, 559.

Lične šarke Mojal-Šarok deli na *autobiografske* i *perceptivne* (u ove spadaju šarke *spoljašnje percepcije* i *autoperceptivne* šarke).<sup>174</sup> Autobiografske šarke tiču se subjektovog identiteta, prošlosti, mesta gde se nalazi, šta radi, itd. – na primer, "Nikad nisam bio u Brazilu", "U poslednje vreme dosta slušam Marvina Geja", "Živim u Beogradu", i sl. U pitanju nisu empirijska verovanja koja zasnivamo na evidenciji, već su ona uzrokovana ponavljanjem i istaknutošću određenih iskustava. Iz dana u dan imam razna iskustva u vezi sa gradom u kojem živim i muzikom koju slušam, dok takva iskustva u potpunosti izostaju kada je u pitanju Brazil. Putovanje u Brazil svakako nije nešto što se u normalnim okolnostima može zaboraviti ili pomešati sa nečim drugim. Zato iz subjektive perspektive autobiografske šarke nisu istine koje subjekt pouzdano zna, iako iz perspektive trećeg lica to mogu biti. Neko ko me nedovoljno poznaje može da zna ili da ne zna šta slušam u poslednje vreme i da li sam i gde putovao.<sup>175</sup>

Šarke spoljašnje percepcije tiču se tradicionalnih pet čula, dok se autoperceptivne šarke vezuju za propriocepciju, kinestetičko čulo, percepciju zadovoljstva i bola, i slično.<sup>176</sup> U autoperceptivne šarke spadaju "Ja sam ovde", "Imam telo", "Imam ruke", itd. To su verovanja prema kojima imamo u potpunosti nerefleksivan, automatski odnos. Nikakva pažnja i misao nisu potrebne da bismo se uverili da su nam ruke na mestu, ili da trenutno stojimo a ne ležimo. Autoperceptivne šarke gube svoj status samo u slučajevima retkih psihičkih poremećaja, poput nekih ekstremnijih oblika autizma, kada je osoba nažalost primorana da sa teškom mukom dolazi do informacija o stanju svog (ili tuđeg) tela i uma.<sup>177</sup>

U šarke spoljašnje percepcije spadaju "Tamo je stolica", "Ovo je knjiga", "Ovo je moj drug, Đura" i ostalo. Mojal-Šarok smatra da za šarke spoljašnje percepcije moraju biti zadovoljeni izvesni uslovi, kako za subjekta (da je u zdravom i dobrom stanju), tako i za objekt ili situaciju (da je objekt blizu, istaknut, da je situacija perceptivno povoljna, itd.). Ako je u pitanju šarka koja se tiče čula vida npr, onda objekt mora biti dovoljno blizu, dobro osvetljen, relativno nepomičan i sl. Sa druge strane, subjekt mora posedovati funkcionalno čulo vida, ne sme imati naknadne slike, mora biti

---

174Moyal-Sharrock, 2004, str. 120.

175Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 124-6.

176Moyal-Sharrock, 2004, str. 126.

177Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 126-9.



lucidan, upoznat sa vrstom objekta pred njim, itd. Kada su ovi uslovi zadovoljeni, kako Mojal-Šarok kaže, stvarnost može biti drugačija nego što nam se prikazuje samo u nekom zamišljenom ili naučnofantastičnom scenariju. On je, pak, irelevantan gledano iz perspektive naše svakodnevne sazajne aktivnosti.<sup>178</sup>

Lokalne šarke povezane su sa kulturnim obrascima, odnosno načinom života određene zajednice. One su lokalne u prostornom i vremenskom smislu. U njih spadaju (ili su spadale) "Postojao je Napoleon", "Niko nikad nije bio na Mesecu", "Zemlja je okrugla" i sl. Neke od ovih šarki mogu se odbaciti, kao što je u savremenom svetu slučaj sa "Niko nikad nije bio na Mesecu". U vreme kada je na vestima tek objavljeno da je Nil Armstrong kročio na Mesec, ova rečenica mogla je čak izražavati i empirijski iskaz, iskaz za koji su neki počeli da veruju da je istinit dok su drugi smatrali da je lažan i da je sve to obična hladnoratovska propaganda. Međutim, usled konstantnog ponavljanja i prisutnosti ove informacije u raznim medijima tokom dužeg vremenskog perioda, savremena mejnstrim kultura dobila je novu šarku – "Čovek je bio na Mesecu".<sup>179</sup>

Univerzalne šarke, sa druge strane, dele svi ljudi, nezavisno od kulture kojoj pripadaju. Neke od ovih su "Postoje fizički objekti", "Imam pretke", "Ljudi se ne mogu naprasno pretvoriti u ptice", itd. Ove šarke se, za razliku od nekih drugih, ne mogu odbaciti a da ne izgubimo ono što Mojal-Šarok naziva ljudskom formom života.<sup>180</sup> One bi, dakle, grubo odgovarale Vilijamsovim semantičkim nužnostima – verovanjima okvira koja se tiču najopštijih principa opisivanja sveta – dok bi metodološke nužnosti bile bliže lokalnim šarkama.

Podela šarki na ove četiri vrste nije jedina koju Mojal-Šarok nudi. Ona takođe razvrstava šarke na osnovu *porekla*. Neke su *prirodne (instinktivne)*, dok su druge *stečene (uslovljene)*. Prirodne šarke nisu plod nikakvog učenja ili treninga. One su poput prirodnih refleksa i u tom aspektu smo najbližiji životinjama. U pitanju su šarke poput "Imam telo", "Postoje drugi ljudi", "Postoje fizički objekti", itd. Sa druge strane, stečene šarke su produkt *promišljenog* ili *prirodnog ponavljanja*. Ni jedno ni drugo ne pretpostavljaju nikakvo propozicionalno učenje. U šarke koje smo stekli pomoću

---

178Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 130-5.

179Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 136-50.

180Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 136, 147-56.

promišljenog ponavljanja (mogli bismo reći, nameravanog treninga) spadaju jezičke šarke, o čemu je već bilo dovoljno reći. Prirodno ponavljanje, pak, može biti *regularno* (zaslužno za šarke poput "Avioni sleću na aerodrom" i "Zovem se Filip Čukljević") ili *iregularno* (koje uzrokuje šarke nalik na "Svet je stariji od pet minuta" i "Drveća se ne pretvaraju u ljude i obrnuto"). Često ponavljanje iskustva i informacije da avioni sleću na aerodrom i da nas drugi ljudi oslovljavaju po imenu i prezimenu – u sprezi sa raznoraznim drugim iskustvima i nekim stvarima za koje teško možemo reći da imamo (bar direktnog) iskustva o njima (poput starosti sveta, itd.), ali koje su implicitno sadržane u ostalim našim iskustvima – čini jednu celinu čiji delovi se (uzročno, ali ne i racionalno) uzajamno podupir.<sup>181</sup> Zato je Strol u pravu kada kaže da verovanja okvira formiraju sistem.<sup>182</sup>

Kao što Strol (čija interpretacija Vitgenštajna je najviše uticala na Mojal-Šarok) ističe, za sva verovanja okvira da ih mi *apsorbujemo*. Odnosno, ne učimo ih na neki eksplicitan, intelektualan i racionalan način već ih usvajamo nerefleksivno, nesvesno. Mogli bismo reći da šarke nasleđujemo, bilo zahvaljajući pripadnosti ljudskoj vrsti ili nekoj određenoj kulturi.<sup>183</sup>

Naposletku, Mojal-Šarok pravi i treću, već nagoveštenu distinkciju. Naime, neke šarke se *mogu napustiti, odbaciti*, a da i dalje ostanemo odrasla, normalna ljudska bića koja dele ljudsku formu života. Za to je već bilo primera, recimo "Čovek ne može da hoda po Mesecu". Sa druge strane, neke šarke se *ne mogu odbaciti* bez gubitka te forme života. Najbolji primeri su "Ja sam ljudsko biće", "Imam telo", "Postoji svet oko mene" i sl.<sup>184</sup>

Mojal-Šarok takođe razmatra kako se ove tri distinkcije međusobno prepliću, ali o tome ovde nije potrebno detaljnije govoriti.<sup>185</sup> Osnovni cilj opisivanja različitih vrsta šarki bio je da se makar u izvesnoj meri pruži uvid u širinu i dubinu sa kojom Mojal-Šarok analizira verovanja okvira. Ona očigledno nudi znatno razvijenije i informativnije viđenje ovog fenomena nego što je to slučaj sa Vilijamsom. Ovo je, pod ostalim jednakim uslovima, prednost s obzirom na svrhe našeg istraživanja. Ipak, pre nego što

---

181Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 104-12.

182Cf. Stroll, 1994, str. 155-9, 161.

183Stroll, 1994, str. 154.

184Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 101, 148.

185Moyal-Sharrock, 2004, str. 106.

počnemo da njeno shvatanje inkorporiramo unutar načelno kontekstualističkog okvira, preostaje da se dodatno osvrnemo na to kako Mojal-Šarok tumači drugi važan aspekt fenomena izvesnosti – neepistemički, nepropozicionalni *stav* koji imamo prema šarkama.

Ona stav izvesnosti analizira pomoću pojma *poverenja*, a izvesnost tumači kao posebno, primitivno *prapoverenje* koje imamo prema osnovnim elementima sveta koji nas okružuje. Taj stav predstavlja jedno nekognitivno *verovanje u*, koje je neposredno usmereno na stvarnost (stvari, činjenice, itd.). Ono se razlikuje od i ne može se redukovati na (standardno shvaćeno, propozicionalno) *verovanje da*, koje za svoj predmet ima iskaz.<sup>186</sup> Kao što smo već primetili, u pitanju je izvesno *znanje kako*, a ne *znanje da*.<sup>187</sup> Prema Mojal-Šarok, našim mislima i radnjama ne prethodi uvek neki kognitivni proces. Verovanje se ponekad sastoji čisto iz radnji, bez ikakvog propozicionalnog stava – kao što je slučaj sa *verovanjem u*. Samim tim, odbacuje se ideja da je iskaz uvek prisutan između mišljenja i delovanja.<sup>188</sup>

Ovo prapoverenje autorka opisuje pomoću više srodnih izraza. Ono je *računanje na* postojanje naše omiljene fotelje u koju sednemo svako večer. Prisutno je kada se *pouzdamo u* to da ulica po kojoj šetamo neće odjedanput nestati pod nama. Pokazuje se kada *uzimamo na veru* postojanje tastature koju svakodnevno koristimo, ili kao *slepa vera* u to da se voda koju pijemo neće iznenada pretvoriti u benzin. Ovo primordijalno poverenje ne uključuje nikakvo mišljenje ili procenjivanje, što je očigledno iz prethodnih primera. Nemamo posla ni sa kakvim pozitivnim stavom prema nečemu,<sup>189</sup> nekakvom evaluacijom, kao kada kažemo da "verujemo u" predsednika ili srpski fudbal. Evaluacija uvek pretpostavlja ovo izvorno poverenje prema stvarima – verovanje u to da je predsednik živa osoba a ne samo plod masovne halucinacije, ili u to da postoji igra koja se zove "fudbal" i koja ima određena pravila.

Mojal-Šarok naročito izdvaja pet osobina ovog prapoverenja. Ono je: a) *nezasnovano*, pošto nije produkt nikakvog rasuđivanja; b) *nepropozicionalno*, jer nije

---

186Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 186-8.

187Bonkompanji se, na primer, slaže sa Mojal-Šarok po pitanju ovakvog široko shvaćenog *pragmatizma* – u kojem delovanje prethodi rasuđivanju – a koji obe autorke pripisuju Vitgenštajnu. Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 52, 171-3, Boncompagni, 2016, str. 170-1.

188Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 203-4.

189Izraz "pozitivan stav prema nečemu" je prevod izvornog termina "pro-attitude". Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 189-200.

usmereno na iskaz; c) *imuno* na svaku sumnju, oklevanje ili stepenovanje; d) *gramatičko*, s obzirom na to da omogućava – vitgenštajnovski rečeno – jezičku igru; e) *fundamentalno*, zato što se sa njim mora početi – svaka sumnja i rasuđivanje pretpostavljaju ovaj stav. Prapoverenje je, dakle, nerefleksivno, nesvesno i neizrecivo. U pitanju je, takoreći, *podrazumevani stav* koji izostaje samo u izuzetnim okolnostima.<sup>190</sup> Mojal-Šarok veruje da je izvesnost, u krajnjoj liniji, vera koja je nužno sprovedena u delo i koja se samo na taj način i manifestuje. Ona ne može biti uzdrmana (razlozima ili evidencijom) i pokazuje se jedino kroz činjenicu da reguliše sve u našim životima.<sup>191</sup>

Prema mišljenju Mojal-Šarok, odrasli ljudi ovaj stav dele sa životinjama i bebama. On predstavlja našu (filogenetsku i ontogenetsku) zaostavštinu.<sup>192</sup> *Verovanje* u pripada evolutivnom kontinuumu koji počinje primitivnim, nepropozicionalnim stavovima, a završava se propozicionalnim. Znanje i izvesnost, stoga, jesu na izvestan način srodni. Oni čine kontinuum, pošto oba predstavljaju neku vrstu verovanja.<sup>193</sup>

Ovo je deo opštije, u širokom smislu *naturalističke* koncepcije čoveka i njegove (jezičke i nejezičke) interakcije sa svetom koju Mojal-Šarok načelno prihvata. Ona smatra da su jezik i forma života (socio-kulturna i biološka pozadina) neraskidivo povezani. Jezik se razvio iz primitivnog, neverbalnog ponašanja. U osnovi ljudske prirode, dakle, nije nekakav *logos*, već *delovanje*. U osnovi misli, pak, nije jezik, već primitivno, prejezičko delovanje. Jezička igra je u tom smislu neutemeljena. Ljudi poseduju jezik i određeni ustaljeni obrazac ponašanja koji su ukorenjeni u prirodnom (i društvenom) kontekstu, u načinu na koji vodimo svakodnevni život. Jezik se stoga ne može razumeti kao suštinski izolovan od stvarnosti. Kao što to Strol formuliše, svaka misao polazi od postojanja zajednice i sveta kojima pripadamo.<sup>194</sup> Zato je jasno da nemogućnost da (u normalnim okolnostima) sumnjamo u verovanja okvira nije stvar nikakve naše odluke, makar i implicitne, već nečeg mnogo bazičnijeg.

Završićemo ovaj odeljak upečatljivim rečima Mojal-Šarok koje sažimaju mnogo toga što je u njemu prethodno razmatrano. Verovanja, kaže ova filozofkinja, počinju u

---

190Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 183, 191-8.

191Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 199-200.

192Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 183, 191-8.

193Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 30-1, 184-6.

194Hamilton i Strol takođe pripisuju Vitgenštajnu ovakvo naturalističko stanovište. Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 6-8, 11-2, Hamilton, 2014, str. 27-30, Stroll, 1994, str. 180-1.

neintelektualnom, nepojmovnom carstvu instinkta i delovanja. Verovanje je, na ovom primitivnom stadijumu, nepropozicionalni stav. Svet se tako u osnovi shvata na jedan neintelektualan način, ne mišlju, već delom, putem kojeg neposredno posežemo za njim.<sup>195</sup>

### **Saglasnost ideja izvesnosti i inferencijalnog kontekstualizma**

Neko bi mogao navesti dva načelna problema u vezi sa pokušajem da se prethodno izloženo shvatanje izvesnosti i kontekstualistička teorijska pretpostavka sintetišu unutar jedne teorije. Prvi bi se sastojao u sledećem. Sa jedne strane, gotovo svi komentatori Vitgenštajna uočavaju da su verovanja okvira, u izvesnom smislu, *kontekstualno zavisna*.<sup>196</sup> Ista rečenica može imati različit status zavisno od konteksta – u nekim okolnostima može izražavati verovanje okvira, dok u drugim može izražavati verovanje koje je mogući predmet sporenja.<sup>197</sup> Međutim, kao što uočava Koliva, ono što varira od konteksta nije način na koje se verovanje pravda – kao što je slučaj sa Vilijamsovim inferencijalnim kontekstualizmom – već to da li je u pitanju verovanje oko kojeg se može raspravljati ili (nesporno) verovanje okvira.<sup>198</sup>

Ovaj navodni problem iščezava čim se prisetimo razlike između načelne kontekstualističke pretpostavke i Vilijamsovog kontekstualizma kao jedne njene elaboracije. Prema kontekstualističkoj pretpostavci, u svakom kontekstu postoje verovanja koja se ne mogu dovesti u pitanje i koja omogućavaju i određuju dati kontekst, i ona koja su predmet mogućeg ispitivanja. Ne kaže se ništa o tome da li su verovanja okvira uopšte opravdana, i na koji način. Vilijams, pak, tvrdi da su i ova verovanja opravdana, samo na nešto drugačiji način od ostalih. Vitgenštajnovski kontekstualista, sa druge strane, poriče da su ona opravdana na bilo koji način, iz

---

195Moyal-Sharrock, 2004, str. 9.

196Ne slažu se svi u vezi sa tim da li su baš *sva* verovanja okvira kontekstualno zavisna. Hamilton, na primer, razlikuje *apsolutnu tvrdnju* prema kojoj postoje neke šarke koje važe za sva istraživanja, i *relativnu tvrdnju* po kojoj za svako istraživanje postoje neke šarke. On smatra da Vitgenštajn prihvata drugu, ali ne i prvu. Međutim, drugi često ističu opšte važenje šarki koje se tiču matematike i logike, a videli smo da po Mojal-Šarok postoje i neke univerzalne šarke. Cf. Hamilton, 2014, str. 97-8.

197Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 71, Coliva, 2010, str. 144, Hamilton, 2014, str. 104-9.

198Cf. Coliva, 2010, str. 144-5.

razloga o kojima je već bilo dovoljno reći. Stoga je očigledno da vitgenštajnovska teorija predstavlja jednu verziju kontekstualističkog stanovišta, kao i da se bitno razlikuje od njenog takmaca, Vilijamsove teorije – što i jeste poenta.

Drugi potencijalni problem sastoji se u sledećem. Metodološke (i semantičke) nužnosti su *iskazi* koji moraju biti istiniti da bi naša ostala verovanja bila opravdana. Šarke, pak, po pravilu uopšte ne izražavaju iskaze pa ne mogu biti istinite (ili lažne). Stoga se čini prilično neverovatnim da ove dve ideje mogu da koegzistiraju unutar iste teorije.

Odgovor na ovaj problem sličan je odgovoru na prethodni. Kontekstualistička pretpostavka ne podrazumeva da verovanja okvira moraju biti *propozicionalna* verovanja. Pored toga, da bi verovanja koja ne tvore okvir bila opravdana nije nužno da verovanja okvira budu istinita, već da budu *usklađena sa stvarnošću*. Propozicionalna verovanja usklađena su sa stvarnošću onda kada su istinita. Otuda Vilijamsova tvrdnja da metodološke nužnosti moraju biti istinite kako bi naša saznajna praksa bila legitimna. Sa druge strane, *verovanja u objekte*, činjenice ili stanja stvari usklađena su sa stvarnošću u slučaju kada su odgovarajući objekti stvarni, stanja stvari aktualna, itd. Na ovaj način metafizički realizam – za koji smo konstatovali da je u korenu ovih zahteva koje kontekstualistička teza postavlja pred našu saznajnu praksu – ostaje prisutan i u vitgenštajnovskoj kontekstualističkoj teoriji, baš kao što je i u Vilijamsovoj.

Pomoću ove ideje o usklađenosti sa stvarnošću mogli bismo odgovoriti i na prigovor koji Hamilton iznosi protiv Mojal-Šarok, a koji je u vezi sa prethodnim problemom. Naime, on tvrdi da mora postojati dublja veza između rečenica koje u jednom kontekstu izražavaju iskaz a u drugom gramatičko pravilo nego što to Mojal-Šarok misli.<sup>199</sup> Prisetimo se da ona ne smatra da postoji neki iskaz koji obe rečenice izražavaju. Hamilton time nagoveštava da bi između šarke i njenog dvojnika trebalo da postoji nekakva veza koja nije puko sintaktička. Ali, takva veza zaista postoji – u pitanju je ono što šarku i njenog propozicionalnog blizanca čini usklađenim sa stvarnošću, a to je isti segment stvarnosti (objekt, činjenica, stanje stvari).

Na primer, recimo da imamo neko izolovano pleme koje kao jedno verovanje

---

<sup>199</sup>S obzirom na ovo, Hamilton kritikuje tezu prema kojoj šarke ne izražavaju nikakve iskaze. Umesto toga smatra da u slučaju istih rečenica imamo ili isti iskaz ili dva iskaza, jedan empirijski a drugi normativan. Cf. Hamilton, 2014, str. 109-113.

okvira ima "Ne postoje drugi ljudi sem nas". Nakon izvesnog vremena dogodi se da ljudi iz tog plemena počnu učestalo da primećuju pridošlice iz drugih krajeva sveta koje su došle da istražuju ove predele. Verovatno će uskoro unutar plemena početi da se raspravlja o tome da li su to neka natprirodna bića, samo nekakve neslane šale nekih pripadnika plemena, ili su to druga ljudska bića. Odnosno, prethodna rečenica počće unutar tog plemena da izražava jedan iskaz koji postaje predmet kritičkog ispitivanja. S obzirom na zamišljenu situaciju, ono što i prethodnu šarku i njenog novonastalog dvojnika čini neusklađenim sa stvarnošću – a objašnjava dublju, ne puko sintaktičku vezu između njih – jeste (ista) činjenica da postoje ljudi van kruga te izolovane zajednice.

Potrebno je naglasiti da kada smo suočeni sa nekim verovanjem okvira koje nije *naše* verovanje okvira, kao što je slučaj sa verovanjem "Ne postoje ljudi van ove plemenske zajednice" mi možemo, unutar našeg konteksta, kritikovati to verovanje. To ćemo učiniti tako što ćemo pokazati da je njegov propozicionalni dvojniki lažan, odnosno neusklađen sa stvarnošću. Pošto to znači da odgovarajuća činjenica, stanje stvari ili objekt izostaje, istovremeno se za dato verovanje okvira ispostavlja da nije usklađeno sa stvarnošću. Zato je istraživački kontekst koje ono bliže određuje problematičan.

Mogli bismo, dakle, reći da prema stvarnosti (ili preciznije, prema nekim njenim segmentima) možemo imati *posredan* odnos pomoću iskaza koji su, pod uslovom da su istiniti, usklađeni sa njom, a u slučaju da su lažni nisu – tada imamo *epistemički* odnos prema njoj, koji je kritičko-argumentativnog karaktera. Ali, možemo imati i *neposredan* odnos u kojem šarke, kada su usklađene sa stvarnošću, prosto jesu činjenice, objekti ili stanja stvari za kojima neposredno posežemo – u tom slučaju imamo *neepistemički* i *nepropozicionalni* odnos izvesnosti.

Valja napomenuti da verovanja okvira, poput iskaza, mogu da ne budu usklađena sa stvarnošću, kako se ne bi stekao utisak da se, prema vitgenštajnovskom kontekstualizmu prosto pretpostavlja da je postojanje spoljašnjeg sveta, onakvog kakvim ga prikazujemo, nešto dokazano.<sup>200</sup> Verovanja okvira nisu usklađena sa

---

<sup>200</sup>Na mnogim mestima kod Vitgenštajna može se naći začetak ideje da, u izvesnom smislu, možemo "pogrešiti" u vezi sa verovanjima okvira. Na primer, on tvrdi da je "Znam da imam mozak" jedno verovanje okvira, iako je zamislivo da ga nemam. Pored toga kaže da u izvesnim slučajevima ne

stvarnošću onda kada odgovarajuće činjenice, objekta ili stanja stvari naprosto nema. Takav slučaj je pomenut kada smo razmatrali šarku "Čovek ne može da hoda po Mesecu" – u vreme pre Nila Armstronga i njegovog podviga (ogromna većina) ljudi je ovo tumačila kao činjenicu prema kojoj su imali neposredan, neupitan odnos – a imamo i prethodnu zamisao o izolovanom plemenu koje veruje u to da predstavlja jedinu ljudsku zajednicu na svetu. Ovakvih primera je mnogo, mada nema potrebe da ih ovde dalje navodimo (primeri užeg tipa istraživanja koje počiva na problematičnim verovanjima okvira su ranije pominjane discipline astronomije i alhemije).

Ali, neko bi možda mogao prigovoriti ukazujući na sledeći problem. Ako šarke u slučaju kada su usklađene sa stvarnošću poistovetimo sa činjenicama, objektima ili stanjima stvari, kako objasniti izvesnost koju imamo prema šarkama koje nisu usklađene sa stvarnošću? Ukoliko nemamo odgovarajući objekat ili stanje stvari (oni prosto nisu deo stvarnosti, nisu aktualizovani), šta je u tom slučaju predmet naše izvesnosti?

Važno je imati u vidu da je model stav/predmet, pomoću kojeg Mojál-Šarok objašnjava fenomen izvesnosti, ograničene primene i, može se reći, podešen prvenstveno za propozicionalna verovanja. Kada imamo lažno (propozicionalno) verovanje, naš propozicionalni stav ipak ima svoj predmet, i to isti kao da je to verovanje istinito, naime, iskaz. U slučaju *verovanja u*, pak, model nije potpuno primenljiv. To uopšte ne bi trebalo da iznenađuje. Budući da je epistemički stav jedan *posredan* odnos prema stvarnosti, može se očekivati da *posrednik* u tom odnosu, iskaz, ostaje nepromenjen nezavisno od toga kakva je stvarnost. Sa druge strane, s obzirom na to da je izvesnost jedan *neposredan* odnos prema svetu, nema *nikakvog posrednika* između subjekta i sveta koji bi ostao prisutan nezavisno od toga kakav je svet.

Odsustvo ovakvog posrednika koji bi postojao čak i u slučaju neusklađenosti šarke sa stvarnošću ne predstavlja naročit problem, zato što iz perspektive stanovišta iznesenog u prethodnom odeljku možemo da objasnimo situaciju u kojoj imamo subjekta čije verovanje okvira nije usklađeno sa stvarnošću. Jednostavno bismo

---

možemo napraviti grešku, ali to ne znači da ne možemo reći nešto pogrešno. Pritom dodaje da u ovakvim slučajevima nije svako pogrešno verovanje greška. Kako Vitgenštajn kaže, mogu reći da ne mogu da grešim čak i onda kada grešim. Verujem da uvođenje termina "biti usklađen sa stvarnošću" pomaže da se ova važna ideja jasnije i preciznije artikulise. Cf. Vitgenštajn, OI, 4, 72, 155, 425, 520, 663.



objasnili ulogu i poreklo tog verovanja. Ukoliko imamo vremenski lokalnu šarku poput "Čovek ne može da leti", objasnili bismo kako je raznorazno iskustvo u interakciji sa prirodom i civilizacija u kojoj su naši preci živeli uzrokovala da oni ovu činjenicu doživljavaju kao nešto potpuno nesporno, kao pozadinu na kojoj se vrše ostala istraživanja. Slično tome, ako je u pitanju neka prostorna lokalna šarka poput "Ne postoje ljudi sem nas", koju ima neko izolovano pleme, pozvali bismo se na njihov način života i izolovanost kako bismo objasnili otkud ovako neupitan odnos prema nečemu što je nama očigledno apsurdno.

Naposletku, ništa što je rečeno u prethodnom odeljku nije, striktno gledano, nesaglasno sa mogućnošću da smo žrtve obmane od strane zlog demona ili neuronaučnika iz skeptičkih scenarija (Mojal-Šarok ima donekle unikatno viđenje te situacije, što će biti tema u sledećem odeljku). I u takvim okolnostima možemo razlikovati propozicionalna verovanja i verovanja okvira koja dele subjekti izloženi obmani. Njihova verovanja okvira objasnili bismo pozivanjem na to da je čitavo njihovo iskustvo i interakcija sa sobom i okolinom – kao posledica neverovatno većih mahinacija – takvo da uzrokuje da oni na neupitan, neposredan način doživljavaju kao objekte i činjenice nešto čega zapravo nema u stvarnosti. To je samo posledica intervencije zlog demona ili neuronaučnika u njihovoj svesti. Razlika između verovanja okvira i ostalih verovanja, dakle, ostaje važeća.

Da bismo upotpunili prikaz vitgenštajnovske verzije kontekstualizma neophodno je da se podsetimo početnih odeljaka ovog istraživanja i skeptičkog paradoksa. Paradoks se sastoji u tome što ne možemo istovremeno posedovati svakodnevno znanje, znanje da skeptičke hipoteze nisu realizovane i znanje o tome da tačnost skeptičkih hipoteza isključuje istinitost naših uobičajenih tvrdnji o spoljašnjem svetu. Setimo se i kako Vilijamsov kontekstualizam odgovara na ovaj paradoks. Tačno je da ne možemo imati sva ova znanja istovremeno unutar jednog konteksta, kaže Vilijams, ali možemo u različitim kontekstima. Tako u svakodnevnim, nefilozofskim kontekstima možemo da znamo mnogo toga o spoljašnjem svetu i da istovremeno znamo da skeptički scenariji nisu aktualizovani, pritom znajući da njihova aktualizacija povlači za sobom neistinitost naših uobičajenih tvrdnji o stvarnosti. Sa druge strane, u skeptičkom (tradicionalnom epistemološkom) kontekstu, kojeg određuje teza epistemološkog realizma, pošto znamo

navedenu implikaciju i ne znamo da skeptičke hipoteze nisu realizovane, ne posedujemo znanje o spoljašnjem svetu za koje smo inače ubeđeni da ga posedujemo. Ipak, s obzirom na to da je teza epistemološkog realizma pogrešna, skeptički kontekst nije legitiman, pa zaključci do kojih se dolazi unutar njega nisu opravdani. Stoga, znanje o spoljašnjem svetu ipak nije nemoguće.

Postavlja se pitanje kako bi glasio odgovor vitgenštajnovskog kontekstualizma na ovaj paradoks. Očigledno je da on ne može biti istovetan onome koji daje Vilijams, pošto prema ovom stanovištu mi u normalnim okolnostima uopšte nemamo epistemički odnos prema iskazima tipa "(Znam da) nisam žrtva obmane od strane zlog demona/neuronaučnika" ili "(Znam da) ako je neki uobičajeni iskaz o spoljašnjem svetu istiniti, onda nisam žrtva obmane od strane zlog demona/neuronaučnika".

Vitgenštajnovski kontekstualista rekao bi sledeće. Kao prvo, u uobičajenim, nefilozofskim kontekstima možemo posedovati znanje o spoljašnjem svetu ukoliko smo epistemički odgovorni, naša verovanja su adekvatno zasnovana, konteksti su legitimni i slično. To su isti oni uslovi koje pred znanje postavlja Vilijams. Međutim, posmatrano iz perspektive osobe angažovane u tim svakodnevnim kontekstima nema nikakvog paradoksa. To je zato što preostala dva potrebna iskaza – koja bi trebalo da budu izražena rečenicama "Znam da nisam žrtva obmane od strane zlog demona/neuronaučnika" i "Znam da ako je neki uobičajeni iskaz o spoljašnjem svetu istinit, onda nisam žrtva obmane od strane zlog demona/neuronaučnika" – uopšte ne mogu da se formulišu. Ove rečenice u uobičajenim kontekstima izražavaju verovanja okvira, a ne neka propozicionalna verovanja.

Sa druge strane, analiza skeptičkog konteksta ista je kao kod Vilijamsa, s tom razlikom što teza epistemološkog realizma unutar tog konteksta ne predstavlja propozicionalno verovanje nego jedno *verovanje u*, koje ipak ima status verovanja okvira. Kao što je naznačeno u prethodnom odeljku, prema stanovištu vitgenštajnovskog kontekstualizma u tradicionalnom epistemološkom kontekstu mi zauzimamo epistemički stav prema iskazima kao što su pretpostavke skeptičkog paradoksa. Ovaj stav inače izostaje u našem svakodnevnom životu, kada ove rečenice izražavaju verovanja okvira. To je nešto što vitgenštajnovski kontekstualista mora da prihvati kako bi uopšte mogao da se nazove kontekstualistom. Jedino se na taj način

može objasniti kako skeptički argument pretpostavlja tezu epistemološkog realizma, što je u osnovi kontekstualističkog odgovora skeptiku.

Za svaki slučaj valja naglasiti da vitgenštajnovski kontekstualista tvrdi samo to da navedene rečenice izražavaju iskaze u skeptičkom kontekstu, ali ne i van njega. U uobičajenim kontekstima one izražavaju verovanja okvira. Skeptik, dakle, greši ako podrazumeva da te rečenice izražavaju iskaze i u ostalim okolnostima, pa smatra da njegov kontekst odslikava uobičajenu saznavnu praksu. U narednom odeljku videćemo da je to nešto što Vitgenštajnovi komentatori najčešće smatraju glavnom skeptikovom greškom, mada to zapravo nije njegova najveća greška.

Ima li vitgenštajnovski kontekstualista prava na ovakav potez? Da li je pretpostavka da u skeptičkom kontekstu navedene rečenice izražavaju iskaze saglasna sa analizom izvesnosti koja je prikazana u prethodnom odeljku? Smatram da jeste, iako to nije put kojim Mojal-Šarok ide.

Kao prvo, bar neke rečenice koje izražavaju verovanja okvira imaju svoje propozicionalne dvojnike, odnosno postoje konteksti u kojima one izražavaju iskaz. Na primer, u normalnim okolnostima rečenica "Ovo je stolica" izražava verovanje okvira. Međutim, ako se nađemo na izložbi nekog avangardnog dizajnera nameštaja, ova rečenica može izražavati iskaz. Ugledavši nekakav čudnovat komad nameštaja ispred nas, možemo pomisliti da je to zapravo neka neobična stolica i to mišljenje podeliti sa drugima. Drugi, pak, mogu verovati da je u pitanju neki stalak. Naposljetku, za sporni predmet može se ispostaviti da je stolica, tako što smo se uspešno i komforno smestili na nju, ili nam je ekstravagantni dizajner lično rekao da je to stolica i otkrio nam način njene upotrebe.

Da li i rečenice pomoću kojih se formuliše skeptički paradoks imaju svoje dvojnike? Sama Mojal-Šarok priznaje da čak i univerzalne šarke poput "Imam telo" mogu imati svog dvojnika, ali u fiktivnim, imaginarnim kontekstima.<sup>201</sup> Zato bi i pretpostavke skeptičkog paradoksa mogle izražavati iskaze u kontekstu nekog (naučno)fantastičnog scenarija. Štaviše, savremene verzije skeptičkih scenarija i jesu pretežno naučnofantastičnog (neuronaučnici iz neke udaljene galaksije), dok su one tradicionalnije (bogoliki demoni) fantastičnog karaktera. Mojal-Šarok bi verovatno

---

<sup>201</sup>Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 169-70.

rekla da ova bliskost samo dodatno potvrđuje promašenost filozofskog konteksta. Ali, imajmo na umu da nam velika dela iz sfere književnosti, filma, itd, premda ne odslikavaju nužno pojedinosti aktualne stvarnosti, mogu reći mnogo toga važnog o nama samima i svetu u kojem živimo, koristeći upravo ovakve (naučno)fantastične scenarije. Stoga bi trebalo biti oprezan prilikom otpisivanja značaja ovakvih scenarija unutar filozofije.

Vratimo se, ipak, pitanju šta je neophodno i dovoljno da bismo rekli kako neka rečenica izražava iskaz a ne verovanje okvira. Iz prethodnog primera sa stolicom (a možemo navesti još mnogo sličnih) zaključujemo da je osnovno to da data rečenica bude mogući predmet spora i ispitivanja unutar datog konteksta. Teško da će nam neko zameriti što smo se začudili nad nekim predmetom i njegovom funkcijom na nekoj ultramodernoj izložbi primenjene umetnosti, gde su nedoumica i ispitivanje o izloženom komadu nameštaja praktično očekivani sadržaj našeg iskustva.

Imajući ovo u vidu, postavlja se pitanje zašto tradicionalnu epistemologiju ne bismo posmatrali kao jedan naročit kontekst ili, vitgenštajnovski rečeno, jednu specifičnu jezičku igru sa svojim pravilima i dozvoljenim potezima? U pitanju je tradicija usmene i pismene polemike čiji su predmet pitanja poput "Koje su granice ljudskog saznanja?", "Da li postoji materija?", "Kako mogu da znam da nisam žrtva prevare od strane zlog demona?", "Da li je znanje o spoljašnjem svetu uopšte moguće?", itd. Ona se prenosi putem čitanja određene, *filozofske* literature i vođenja naročitog, *filozofskog* tipa razgovora. Notorno je nepovezana sa praktičnim ljudskim potrebama i perspektivom individue angažovane unutar svakodnevnog života, zahtevajući izvesnu distancu, kritičnost i refleksiju o stvarima koje maltene u potpunosti izostaju iz naše svakodnevice. Ova tradicija ima izvesna pravila (verovanja okvira), koja se tiču prirode predmeta proučavanja (ljudsko saznanje), toga šta se načelno ubraja u dobar a šta u loš argument (validnost izvesnih pravila zaključivanja i značenje određenih termina), nespojivosti određenih stanovišta (materijalizma i idealizma, fenomenalizma i direktnog realizma, i sl.), i tako dalje. S obzirom na ova pravila, učesnici tradicionalnih epistemoloških debata se spore među sobom oko toga kakva je priroda ljudskog saznanja, koristeći pritom kritičko-argumentativni pristup kako bi ubedili neistomišljenike, a i same sebe u krajnjoj liniji. Zašto ne bismo onda rekli da rečenice

poput "(Znam) da nisam žrtva prevare od strane zlog demona" izražavaju iskaze – prosto shvaćene kao *predmete mogućeg sporenja u datom kontekstu* – unutar ove tradicije, bez obzira na to da li takva diskurzivna praksa adekvatno odslikava našu svakodnevnu saznavnu aktivnost koja se odvija nezavisno od ikakvog bavljenja filozofijom?

Odgovor inspirisan Vitgenštajnom (koji bi Mojal-Šarok ponudila) verovatno bi glasilo da nisu u pitanju iskazi zato što nije reč o *empirijskim* iskazima – nešto je iskaz akko je empirijski iskaz. Na pitanja poput onih o tome da li nas vara zli demon ne možemo pružiti nekakav konačan odgovor oko kojeg ćemo se svi složiti na osnovu iskustvene evidencije. Međutim, u tom slučaju morali bismo isto tako reći da ni u religiji, umetnosti, etici, esteticima, logici, matematici i sl. takođe nemamo posla sa iskazima. Dosledni vitgenštajnovac bi se (verovatno) složio sa tim, ali teško da to predstavlja najubedljivije tumačenje naše stvarne jezičke prakse. Čini se da unutar svih ovih disciplina ljudi polemišu hiljadama godina i spore se oko toga da li je neka tvrdnja ili pozicija ispravna ili nije. Ukoliko neko tvrdi da rečenice koje oni izgovaraju ne izražavaju nikakve iskaze, onda je teret dokaza na toj osobi da pokaže zašto nam to tako izgleda, kako je moguće da su toliki segmenti našeg govora striktno gledano lišeni smisla, i šta to naposljetku uopšte znači.<sup>202</sup>

Ovde se ne možemo dublje baviti ovom tematikom, niti je to nužno za potrebe našeg istraživanja. Osnovna ideja koju želim da izložim jeste da odbacivanje pretpostavke da iskazi moraju biti empirijski iskazi, u naznačenom smislu mogućnosti intersubjektivnog slaganja na osnovu određenog iskustva, nipošto ne ukida distinkciju između verovanja okvira i verovanja koja su mogući predmet sporenja (koja stoga izražavaju nekakve iskaze). Sve prethodno pomenute discipline sadrže neka verovanja okvira – da postoji nešto božansko što igra bitnu ulogu u ljudskom životu (teologija), da nije nužno proveravati neki dokaz u nedogled da bismo znali da je on ispravan ili nije (matematika i logika), da je postojao čovek po imenu Marsel Prust koji je napisao jedan vrlo dugačak roman (književna kritika/teorija), i brojna druga. S obzirom na ta verovanja okvira možemo raspravljamo o prirodi boga, o tome da li je neka formula teorema, da li je Prust značajniji pisac svog doba od Džejmsa Džojlsa, i slično. To što

<sup>202</sup>Kao što Hamilton primećuje, ima raznih vrsta besmisla. Veliko je pitanje šta Vitgenštajn pod tim podrazumeva. Postoje raznorazna tumačenja. Cf. Hamilton, 2014, str. 248-259.

nismo sigurni da ćemo doći do nekakvog konačnog odgovora i stabilne, neupitne pozicije – naročito na osnovu nekog određenog iskustva o spoljašnjem svetu kao što je slučaj sa standardno shvaćenim empirijskim naukama, ili u svakodnevnici – ne znači da se diskurs ipak ne vodi po izvesnim pravilima koja određene tvrdnje čine prihvatljivijim od drugih. Pored toga, svi navedeni tipovi istraživanja mogu se pokazati kao nelegitimni (i stoga možda na izvestan način i besmisleni) ukoliko se pokaže da počivaju na nekom verovanju okvira koje nije u skladu sa stvarnošću. Zbog toga niko ne može reći da na ovaj način te discipline postaju imune od svake eksterne kritike.

Naposletku, smatram da je poseban razlog da se pretpostavi kako unutar skeptičkog konteksta sporne rečenice zapravo izražavaju iskaze to što nam ova pretpostavka omogućava da ponudimo adekvatnije rešenje skeptičkog paradoksa nego što je standardno vitgenštajnovsko, koje ovu pretpostavku odbacuje. Odnosno, ona nam omogućava da bolje razumemo skeptika i da ponudimo ubedljiviji argument u prilog tome da je znanje o spoljašnjem svetu moguće. Ovome ćemo se posvetiti u sledećem odeljku.

### **Vitgenštajnovsko alternativno gledište i standardni vitgenštajnovski tip odgovora skeptiku**

Neko bi se mogao zapitati odakle uopšte motivacija za spajanje osnovne ideje inferencijalnog kontekstualizma i neepistemičkog poimanja izvesnosti. Ako već zastupamo ovakvo shvatanje izvesnosti, zar ono samo po sebi nije dovoljno za pružanje prihvatljivog odgovora skeptiku? Smatram da nije. Kao prvo, vitgenštajnovski kontekstualizam daje bolje objašnjenje toga zašto skeptik nije u pravu od standardnog (Vilijams bi rekao, terapijskog) vitgenštajnovskog pristupa. Kao drugo, dobijamo bolji odgovor na pitanje zašto nam skeptički argumenti izgledaju toliko ubedljivo. Vitgenštajnovski kontekstualista, stoga, nudi adekvatniju dijagnozu skeptičkog problema nego što je slučaj sa standardnim vitgenštajnovskim pristupom.

Ovde bi trebalo istaći da pod standardnim vitgenštajnovskim odgovorom podrazumevam stanovište koje se od vitgenštajnovskog kontekstualizma razlikuje

prvenstveno u tome što prema njemu filozofski (skeptički) kontekst nema *nikakav* (čak ni unutrašnji) *legitimitet*. U tom kontekstu koriste se rečenice koje u njemu, a ni u ostalim kontekstima, (striktno gledano) nemaju smisla. Kako to Koliva kaže, za Vitgenštajna filozofija nije neka nova i drugačija jezička igra – zato su njene tvrdnje besmislene.<sup>203</sup> Shodno tome, skeptički problem takoreći nestaje – ili je možda ispravnije reći da on ni ne nastaje – budući da se njegove pretpostavke ne mogu (smisleno) formulisati.<sup>204</sup>

Dakle, ovakav tip odgovora poziva se na analizu svakodnevnih konteksta i nemogućnost formulacije skeptičkog paradoksa unutar njih koju u osnovi nudi i vitgenštajnovski kontekstualizam. Razlika je u tome što suprotno od vitgenštajnovskog kontekstualizma, oni koji zastupaju ovakvu poziciju smatraju da nema potrebe (čak i da je nemoguće) pozivati se na nekakvu unutrašnju dinamiku filozofskog konteksta i njegovu različitost (i irelevantnost) u odnosu na ostale kontekste. Kako to neki autori tvrde, Vitgenštajn – kontra Vilijamsa – ne veruje da je skeptička sumnja opravdana u bilo kom kontekstu. On uopšte ne uzima skeptika za ozbiljno.<sup>205</sup> Iluzija je da postoji nekakav poseban filozofski kontekst i kada to uvidimo, imajući u vidu odgovarajuću analizu svakodnevnih saznanja i prakse, trebalo bi da shvatimo deplasiranost čitave skeptičke problematike.

Pre nego što sagledamo kako tačno glasi odgovor skeptiku koji nudi Mojal-Šarok, ukratko ću se osvrnuti na jedan argument protiv skeptika koji izdvajaju mnogi koji komentarišu spis *O izvesnosti*. Doduše, Mojal-Šarok ne iznosi ovaj argument, ali verujem da je njegova široka rasprostranjenost dovoljan razlog da mu posvetimo nešto pažnje, premda će se pokazati da je on u najboljem slučaju ograničenog dometa.

Prema tom argumentu, skeptik protivreći samom sebi kada pretpostavlja da je moguće da ne postoji spoljašnji svet i da smo žrtve sistematske obmane od strane zlog demona ili neuronaučnika. Pretpostavljajući tu mogućnost, skeptik zapravo dovodi u

203Cf. Coliva, 2010, str. 71, 115-8.

204Očigledno je da ovde ne možemo ulaziti u sva postojeća tumačenja Vitgenštajnovog odgovora skeptiku. Kao što Koliva primećuje, nije lako tumačiti Vitgenštajnovu antiskeptičku strategiju. Interpretacije variraju od terapeutske do teorijske (Cf. Coliva, 2010, str. 8-9). Na kraju krajeva, Vilijams često tvrdi da je njegova teorija ujedno i interpretacija Vitgenštajna. Ipak, verujem da je isto tako očito da znatan broj tih interpretacija potpada pod ovako definisan standardni vitgenštajnovski tip odgovora. Naposljetku, kao što ćemo uskoro videti, ovde je najbitnije da to sigurno važi za Mojal-Šarok.

205Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 158, Coliva, 2010, str. 146.

pitanje značenje izraza koje koristi i pomoću kojih pokušava da formuliše svoj argument. Značenje ovih izraza (poput "ruka", "sto", itd.) bar delimično zavisi od strukture i karakteristika spoljašnjeg sveta, odnosno od toga na koji način upotrebljavamo ove izraze u interakciji sa svetom oko nas. Kada bi svet bio radikalno drugačiji, promenilo bi se i značenje ovih izraza. Stoga možemo ponekad grešiti, ali ne i uvek, pošto bi to prosto značilo da ne razumemo reči koje upotrebljavamo. Kao što Vitgenštajn kaže, istinitost većine naših tvrdnji test je našeg razumevanja tih tvrdnji. Smislenost skeptikove sumnje, dakle, pretpostavlja postojanje date zajednice i jezičke prakse. Zbog toga je njegov zaključak da ta praksa možda i ne postoji apsurdan.<sup>206</sup>

Ovaj argument suočava se sa dva osnovna problema. Kao prvo, potrebno je primetiti da on očigledno počiva na opštoj tezi *semantičkog eksternalizma*, prema kojoj značenje izraza koje koristimo bar delimično zavisi od faktora koji se nalaze izvan nas. Neki filozofi, poput Tomasa Nejgela (Thomas Nagel), prigovaraju da ovakvi odgovori na skeptički problem vode u *ultraskepticism*, pošto ispada da ne možemo znati da naše reči znače ono što mislimo da znače. Kako da znam da reč "sto" u mojoj upotrebi referira na određeni komad nameštaja sa nogarima na kojem se obično obeduje, piše i sl, a ne na neku halucinaciju koja je plod prevare zlog demona ili neuronaučnika? Skepticizam je, dakle, možda istinit – moguće je da ne postoje fizički objekti, već je sve jedan veliki privid – samo se ne može izraziti pomoću reči kojima raspolažemo. Razlog tome je što je njihovo značenje uslovljeno okolnostima u kojima se nalazimo a koje, pak, ne zavise od nas.<sup>207</sup> Dakle, ako je Nejgel u pravu, ovim argumentom se samo dokazuje da svako ko želi da formuliše skeptički problem mora da koristi bar neke reči u uobičajenom značenju, a time pretpostavlja postojanje spoljašnjeg sveta. Iz toga ne sledi da naš svet nije svet zlog demona.

Iako je ova kritika zanimljiva i mnogima izgleda ubedljivo, ovde nema prostora

---

206Cf. Coliva, 2010, str. 111-5, Stroll, 1994, str. 104-16, 161-2, 180, Hamilton, 2014, str. 142-7, 227-34, McGinn, 1989, str. 146-52, Vitgenštajn, OI, 54, 55. Neki autori primećuju da se kod Vitgenštajna može pronaći još jedan argument sličan ovom. Prema tom argumentu, apsurdno je pretpostaviti da sada sanjamo jer tada naše reči (tipa "Možda sanjam") ne bi imale nikakvog smisla. Takva sumnja je *pragmatički samopobijajuća*, pošto sam čin njene formulacije pretpostavlja da ipak ne sanjamo. Da bismo mogli izneti neku tvrdnju okolnosti moraju biti normalne. To ne možemo učiniti u snu. Cf. Coliva, 2010, str. 121-4, Hamilton, 2014, str. 234-8.

207Veoma sličan argument ovom vitgenštajnovskom nudi i Hilari Patnam (Hilary Putnam), mada ga temelji na nešto specifičnijoj *uzročnoj teoriji referencije*. Cf. Hamilton, 2014, str. 239-45, Putnam, 1981, str. 7, Nagel, 1986, str. 72-3, 91.



a ni potrebe da se detaljnije njome bavimo. Čak i da ona ne stoji, dati argument nikako ne pokazuje da su *svi* skeptički scenariji problematični na ovaj način. Šta ako se skeptik pozove na hipotezu da premda možda postoji spoljašnji svet, postoji i zli demon koji nas vara ne uvek (pa čak ni u većini slučajeva), već samo u retkim momentima naročite zlobe, ili možda samo jednom, *sada*? Ogromna većina naših tvrdnji o spoljašnjem svetu može onda biti istinita. Ipak, to ne znači da ne može postojati ovakav demon jer se ne vidi na koji način njegovo postojanje bitno (ako i uopšte) utiče na značenje izraza koji koristimo. Stoga skeptik može smisleno formulisati svoj argument pozivajući se na ovu hipotezu.<sup>208</sup> Sa druge strane, reći će skeptik, mogućnost realizacije ovog scenarija je dovoljna da dovede u pitanje naše opazajno znanje o spoljašnjem svetu. U najboljem slučaju, možda možemo posedovati nekakvo znanje drugog reda o tome da je većina naših verovanja o svetu istinita. Ipak, nijedno naše opazajno verovanje o spoljašnjem svetu ne predstavlja znanje, pošto ne možemo isključiti mogućnost da na delu imamo onaj redak (ili jedinstveni) slučaj kada nas nestašni demon obmanjuje.<sup>209</sup> Naravno, ovo nas pogađa samo ako smo infalibilisti. Ako smo falibilisti, opazajno znanje je sačuvano. Međutim, pretpostavka falibilizma nije deo ovog vitgenštajnovskog argumenta. Ukoliko je ona neophodna da bismo izašli na kraj sa skeptičkim problemom, onda ovaj argument prosto nije relevantan za ovakve skeptičke scenarije.

Ipak, prethodna kritika ne pogađa argument usmeren protiv skeptika koji nudi Mojál-Šarok, a kojem se sada okrećemo. Ova filozofkinja tvrdi da skeptik pravi dve velike greške. Prva je ta što veruje da je njegova sumnja stvarna, a zapravo je u pitanju samo *iluzija sumnje*. Druga (i ključna) je što pretpostavlja da su verovanja okvira (*empirijski*) *iskazi*.<sup>210</sup>

Slično kao u prethodnom vitgenštajnovskom argumentu, Mojál-Šarok (i brojni drugi) ističe problematičnu prirodu skeptikove sumnje. Ona primećuje da filozofska sumnja nije iste vrste kao svakodnevna. Razumni, normalni ljudi u svakodnevnom

---

208Kada je Patnam formulisao argument, imao je to u vidu. Njegov argument se odnosi samo na najradikalniju skeptičku hipotezu, da smo oduvek sistematski obmanuti. Putnam, 1981, str. 16.

209Ted Vorfeld (Ted A. Warfield) nudi argument sličan ovom, s tim što se on poziva na mogućnost da smo odnedavno (možda je u pitanju jedna godina, mesec ili dan) mozgovi u posudi koje stimuliše zli neuronaučnik. Ovakva hipoteza ostavlja (bar donekle) otvorenim pitanjem šta se dešava sa značenjem naših izraza, sada kada smo tek odskora mozgovi u posudi. Ovo nije slučaj sa argumentom koji je prethodno ponuđen. Cf. Warfield, 1999, str. 87-8.

210Moyal-Sharrock, 2004, str. 162.

životu nemaju skeptičke sumnje. Sumnja, poput znanja, nije mentalno stanje već praktična aktivnost, koja mora imati praktične posledice. Ukoliko sumnjamo u nešto, to se mora pokazati u našem (jezičkom i vanjezičkom) ponašanju. Na primer, ako sumnjamo u to da Svetsko prvenstvo u fudbalu 2018. počinje 14. juna, pitaćemo nekog za koga znamo da redovno prati fudbal, ili ćemo proveriti na internetu. Ovakva saznajna aktivnost mora biti utemeljena i metodološki ograničena – sumnja se odvija po određenim pravilima. Postoje priznati načini na koje možemo proveriti da li je nešto istina, što je jasno iz prethodnog primera. Odnosno, sumnja mora biti u principu razrešiva, mora postojati etablirani način za njeno okončanje. Kao što smo videli u ovom poglavlju, sva saznajna aktivnost – uključujući sumnju – pretpostavlja izvesnost. Verovanje je podrazumevani stav, sumnja nastaje tek kad imamo neki problem. Skeptička sumnja, pak, ne odvija se po pravilima uobičajene sumnje. Ne postoji ustanovljeni način na koji možemo potvrditi ili odbaciti skeptičke sumnje. Zbog toga razni autori kažu da je skeptička sumnja besmislena (ne može se smisleno formulisati), nekoherentna, lišena kognitivnog sadržaja, itd. Ako su oni u pravu, onda skeptik ima samo iluziju sumnje.<sup>211</sup>

Ovu skeptikovu nesposobnost da stvarno sumnja u to da li posedujemo znanje o spoljašnjem svetu – s obzirom na to da ne možemo isključiti mogućnost da nas vara zli demon ili neuronaučnik (bilo oduvek ili samo u malom broju slučajeva), da sanjamo, i sl. – Mojal-Šarok objašnjava time što negacije ovih hipoteza spadaju u verovanja okvira. U pitanju nisu (empirijski) iskazi u koje možemo sumnjati. Međutim, zaveden njihovom rečeničkom formom i činjenicom da mnoge od njih imaju svoje propozicionalne blizance u određenim kontekstima, skeptik ih tumači kao takve pa smatra da je sumnja u njih moguća i razumna. Kada jednom uvidimo pravu, neepistemičku i nepropozicionalnu prirodu odnosa koji imamo prema verovanjima okvira, postaje nam jasno zašto manjak opravdanja za ta verovanja ne predstavlja nikakav problem i zašto sumnja u njih nije niti racionalna niti moguća.<sup>212</sup>

---

211Cf. Stroll, 1994, str. 53, 103-4, 116-8, 135-8, 179-80, McGinn, 1989, str. 159-61, Moyal-Sharrock, 2004, str. 160-2, Hamilton, 2014, str. 7, 151-4, 224-8, Coliva, 2010, str. 103-4, 109-111, Boncompagni, 2016, str. 61-3, 65-7, Williams, 2004c, str. 79, Vitgenštajn, OI, 19, 255, 625, 311, 312, 313, 314, 315, 354, 115.

212Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 165-70. Argument sličan ovom daju i Mekgin i Koliva. Prema Mekgin, skeptik zauzima reflektivni stav prema verovanjima (okvira) koja u svakodnevnoj praksi ne dovodimo u pitanje. Posledica ovoga je da skeptik pretpostavlja da prema takvim verovanjima imamo

Shodno svom antropocentričnom shvatanju objektivnosti, prema kojem verovanja okvira nisu nezavisna od ustrojstva fizičkog sveta, nas samih i naše interakcije sa njim, Mojal-Šarok se dodatno osvrće na varljivost skeptičkih hipoteza. Naime, ona kritikuje tradicionalno viđenje logičke mogućnosti i njenu ulogu u skeptičkim argumentima. Ova filozofkinja razlikuje *zamislivost* (ili logičku mogućnost u širem smislu) i *ljudsku, fizičku mogućnost*. Prva je tradicionalno shvaćena logička mogućnost koja je apsolutističkog karaktera i prema kojoj je nešto moguće dok god to ne predstavlja eksplicitnu, formalnu samoprotivrečnost (poput toga da je neki predmet istovremeno skroz beo i skroz crven, na primer), nezavisno od toga kakva su naša verovanja okvira. Skeptički scenariji, poput toga da postoji zli demon ili neuronaučnik, očigledno su mogući u ovom smislu i – dodaje skeptik – sledstveno tome relevantni za procenu našeg saznanjog položaja. Sa druge strane, nešto je ljudski, fizički moguće akko je u skladu sa našim (univerzalnim) verovanjima okvira, tj. sa prirodnim zakonima koji su u njima sadržani. Stoga nešto može biti zamislivo a da nije moguće s obzirom na naš, ljudski svet. Upravo to je slučaj sa skeptičkim hipotezama, koje su zamislive i koje mogu biti ostvarene u nekim fiktivnim, imaginarnim kontekstima, ali nisu ljudski moguće pošto njihove negacije spadaju u naša (univerzalna) verovanja okvira. Rečeno jezikom modalne logike, mogući svetovi u kojima su skeptičke hipoteze realizovane previše su udaljeni od našeg sveta i zbog toga ovi scenariji nisu relevantni za naše empirijsko saznanje spoljašnjeg sveta.<sup>213</sup>

Kako bi skeptik mogao odgovoriti na ove kritike? Kao prvo, on bi istakao da nije nikakvo iznenađenje što je njegova sumnja tako neobična i različita od svakidašnje. Pozivajući se na već pomenutu Straudovu formulaciju tradicionalnog epistemološkog projekta, skeptik bi tvrdio da se on bavi razmatranjem *totaliteta* našeg (empirijskog)

---

epistemički odnos, da ih moramo opravdati tako što ćemo ih utemeljiti na evidenciji. Tada skeptičke hipoteze postaju relevantne. Ali prema verovanjima okvira imamo neepistemički odnos. Ona imaju naročitu ulogu unutar naše svakodnevne saznanjne prakse. Zbog toga nedostatak opravdanja za njih ne predstavlja problem (Cf. McGinn, 1989, str. 1-5, 8, 12-3, 104-5, 146-52). Koliva, pak, kaže da je skeptik u pravu kada tvrdi da se verovanja okvira ne mogu racionalno zasnovati, ali ne i kada tvrdi da možemo razumno sumnjati u njih. Ova verovanja su normativnog, ne empirijskog tipa. Odbacujući njih odbacili bismo epistemičku racionalnost koju omogućuju i konstituišu istraživanja koja su određena takvim verovanjima okvira. Cf. Coliva, 2010, str. 129, 132-4.

213Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 17, 80-1, 82-5, 123-6, 152-6, 159, 169-71, 178. Slično zapažanje može se pronaći kod Kolive. Ona tvrdi kako kartezijanski skeptik greši kada pretpostavlja da je dovoljna puka logička mogućnost njegovih hipoteza i da verovanja okvira počivaju na evidenciji. Cf. Coliva, 2010, str. 119-21.

znanja o svetu, i da to čini takoreći sa strane, iz jedne *distancirane* perspektive. Nameravani rezultat ovog istraživanja je *procena* o tome da li zaista posedujemo znanje o *objektivnom* svetu. Ovo svakako nije nešto što se odvija u svakodnevnim, bilo naučnim bilo vannaučnim, istraživačkim kontekstima. Usled čisto teorijske prirode ovakvog istraživanja, može se očekivati da je manifestacija sumnje u okviru njega bitno drugačija od one koja se pokazuje u ostalim tipovima istraživanja koji su, u većoj ili manjoj meri, prožeti nekakvim praktičnim interesima.<sup>214</sup>

Mojal-Šarok bi na ovo odgovorila da to ipak jeste iluzorna sumnja, a ne neka koliko god posebna sumnja, pošto ne postoji odgovarajući predmet sumnje, *iskaz*. Time bi ona još jednom podvukla ono za šta smo konstatovali da i jeste srž njenog odgovora, naime, tvrdnju da prema verovanjima okvira nemamo nikakav epistemički, propozicionalni odnos. Skeptiku se čini da takav predmet sumnje ipak postoji, dodaće ona, pošto ne razlikuje (univerzalna) verovanja okvira poput "Trenutno me ne vara zli demon" i njihove dvojnike koje nalazi u nekim fiktivnim, imaginarnim kontekstima – bilo u nekim (naučno)fantastičnim romanima ili tvorevinama nečije (bujne) mašte.

Da li ovo predstavlja prihvatljivo tumačenje skeptikovog položaja i uspešno opovrgavanje njegovih argumenata? Može li skeptik priznati specifični status verovanja okvira, a i dalje nastaviti sa svojim pitanjima i sumnjama? Mislim da odgovor koji Mojla-Šarok daje skeptiku nije prihvatljiv. Pre svega, ona nije u dovoljnoj meri dobronamerna kada tumači skeptikovu motivaciju i osobenost istraživanja u koje se on upušta. Posledica ovoga je da je njeno pobijanje skeptičkih argumenata, u najboljem slučaju, nepotpuno.

Jedan od ciljeva koji imamo – ili bi makar trebalo da imamo – kada se suočimo sa skeptičkom argumentacijom jeste da razumemo zašto nam ona izgleda toliko onespokojavajuće. Mislim da bi zbog toga skeptika, iako je u pitanju pre svega jedan filozofski *alter ego*, trebalo da pokušamo da razumemo kao neku osobu koja se ponaša (pre svega mislim na verbalno ponašanje) na određen, prilično unikatan način. Odnosno, moramo biti u što većoj meri dobronamerni u interpretaciji onoga što skeptik govori,

---

<sup>214</sup>Na kraju krajeva, rodonačelnik ideje kartezijskog skepticizma – Dekart – sugerise da je nerazumno, pa i gore, imati izvesne sumnje u svakodnevnom životu. Naime, on kaže da kada bi sumnjao da se sada nalazi ispred kamina, da ima telo, itd. tada bi bio poput "bezumnika" i "ludaka" koji veruju da su sazdani od stakla, da su im glave vrčevi, i sl. Cf. Dekart, 2012, str. 19-20.

tako što ćemo se potruditi da njegove tvrdnje učinimo koliko god to možemo smislenim, makar u odnosu na ono što skeptik pretpostavlja. Na taj način istovremeno ćemo biti u poziciji da ponudimo i razorniju kritiku skeptika, kada se, takoreći, sukobimo sa njim na njegovom terenu, pod za njega najpovoljnijim uslovima.

Tvrdnja Mojal-Šarok da skeptik meša verovanja okvira sa njihovim propozicionalnim blizancima prisutnim u nekim imaginarnim, fiktivnim kontekstima ne predstavlja naročito dobronamerno tumačenje onoga što skeptik čini. Skeptik bi mogao reći da je on potpuno svestan toga da se ovakve mogućnosti u svakodnevnoj saznoj praksi ne tumače kao relevantne. Štaviše, on bi se čak mogao i složiti sa analizom verovanja okvira i našeg odnosa prema njima koju Mojal-Šarok nudi. Skeptik može da prihvati da je značenje termina "znati", onako kako se ovaj termin upotrebljava u nefilozofskim kontekstima, određeno odgovarajućim verovanjima okvira. U izvesnom smislu, stoga, skeptik bi se mogao složiti da mi posedujemo nekakvo znanje u tim kontekstima. Međutim, on će naglasiti da značenje ovog i njemu srodnih epistemičkih termina poput "opravdanja", "racionalnosti" i sl. zavisi od raznoraznih kontingentnih, kontekstualnih faktora koji se tiču načina na koji funkcioniše naše telo, naš kognitivni aparat, toga kakve su kultura i prirodna sredina kojima pripadamo, kakve su naše potrebe i interesi, itd. Ali, kada se jednom nađemo u reflektivnoj, distanciranoj poziciji u koju se skeptik postavlja, odnosno kada se nađemo unutar pismene i usmene tradicije moderne teorije saznanja, i kada – zahvaljujući dobrim delom i samoj Mojal-Šarok – uvidimo šta određuje i omogućava istraživanja u koja se svakodnevno nerefleksivno upuštamo, zar ne primećujemo da postoji nešto duboko problematično u vezi sa našim sazajnim položajem?

Skeptik će u tom momentu naglasiti da mi možemo da zamislimo (i da je to stoga, u širokom smislu koji ima u vidu Mojal-Šarok, logički moguće) moguće svetove u kojima caruju zli demoni iz skeptičkih scenarija. Možemo isto tako zamisliti razne osobe (sazajne subjekte) u tim svetovima koje o tome nemaju apsolutno nikakvu predstavu a imaju ista verovanja okvira kao i mi. Da li bismo rekli da ti subjekti poseduju opažajno znanje o svetu koji ih okružuje? Svakako da ne. Njihov sazajni položaj očigledno je radikalno manjkav. Ali kako znamo da i mi ne delimo njihovu sudbinu? Ne raspolažemo nikakvim razlozima niti evidencijom na koje se ne bi mogli

pozvati i oni, pa stoga nemamo na osnovu čega da tvrdimo kako je naš položaj bitno drugačiji. To važi čak i pod pretpostavkom da našim svetom zapravo ne vladaju zli demoni i njima slična bića. Jedina razlika između nas i njih je što, sticajem slučajnih okolnosti na koje nikako ne možemo da utičemo, naša verovanja su pretežno istinita dok njihova nisu. A kada jednom shvatimo ovo, pojam (ili pojmovi) znanja koji koristimo u našoj svakodnevnoj saznoj praksi izgledaće nam prilično kompromitovan.

Činjenica da negacije skeptičkih hipoteza spadaju u verovanja okvira naših svakodnevnih istraživanja samo pokazuje problematičnost tih istraživanja. Skeptik bi mogao reći da se on bavi svojevrsnim *metaistraživanjem* naših uobičajenih istraživanja. Ono se odvija iz jedne *neutralne* perspektive neuslovljene raznoraznim slučajnostima svakodnevnog života i našeg položaja u svetu. Rezultat tog istraživanja jeste uvid da su naša svakodnevna istraživanja u krajnjoj liniji neutemeljena i da je stoga naš pojam (ili pojmovi) znanja koje koristimo u uobičajenoj saznoj praksi suštinski manjkav.<sup>215</sup>

Mojal-Šarok na ovo ne bi mogla ništa posebno da doda, osim da ponovi da su verovanja okvira konstitutivna za našu regularnu sazajnu praksu i da skeptik ne uzima ovu činjenicu dovoljno ozbiljno, insistirajući i dalje na validnosti svog "istraživanja". U ovome i leži dobar pokazatelj inferiornosti ovakvog tipa odgovora skeptiku u odnosu na onaj koji nudi vitgenštajnovski kontekstualista. Mojal-Šarok i skeptik dospevaju u dijalektičku pat poziciju, u kojoj se ne vidi na koji način njihova debata može dalje da se razvija kako bi se došlo do izvesnog rezultata. Sa jedne strane, iz perspektive Mojal-Šarok skeptik predstavlja jednu čudnovatu, možda čak pomalo i luckastu figuru koja se vodi nekakvom fantazijom o tome da učestvuje u jednom posebnom vidu istraživanja našeg sazajnog položaja. Sa druge strane, skeptik (i oni koji su mu naklonjeni) će tvrditi da Mojal-Šarok svojom kritikom prosto ne pogađa cilj, odbijajući da prihvati činjenicu da skeptički pogled na naš sazajni položaj, premda neobičan, ipak zaslužuje ozbiljniji pristup.

Vitgenštajnovski kontekstualista, pak, prihvata pretpostavku da se skeptik zaista upušta u jedno naročito istraživanje. Međutim, kao i sva druga istraživanja, i to istraživanje počiva na izvesnim neupitnim verovanjima. Suprotno mišljenju Mojal-Šarok, problem sa skeptikom nije u tome što njegovo istraživanje nema apsolutno

<sup>215</sup>Ovaj skeptikov odgovor u određenoj meri inspirisan je kritikom terapijske antiskeptičke strategije koju nudi Vilijams. Cf. Williams, 1991, str. 23-31.

nikakav legitimitet, već u tome što centralno verovanje okvira tog istraživanja, ideja epistemološkog realizma, nije u skladu sa stvarnošću. Ne postoji nikakav akontekstualni epistemološki poredak verovanja koji se nameće svakoj razumnoj osobi kada se ona distancira od svakodnevnih aktivnosti i počne potpuno objektivno da sagledava svoju saznavnu poziciju, a koji smo (nažalost) u nemogućnosti da uočimo i da poštujemo u uobičajenoj saznavnoj praksi. Stoga ne postoji nekakav idealni, transcendentalni pojam znanja u odnosu na koji je naš svakodnevni pojam znanja inferioran. Saznanje je uvek kontekstualnog karaktera i nije razumno pretpostaviti da pored ovog postoji i neki akontekstualni epistemički standard s obzirom na koji ćemo procenjivati naša verovanja. Prema tome, vitgenštajnovski kontekstualista nudi ozbiljniju kritiku skeptičkih argumenata, na koju skeptik ne može ostati ravnodušan.

U tome je i konačna prednost vitgenštajnovskog kontekstualizma u odnosu na antiskeptičku poziciju Mojal-Šarok. Jasno je na koji način skeptik može odgovoriti vitgenštajnovskom kontekstualisti – bilo tako što će pokazati da njegovi argumenti ne počivaju na tezi epistemološkog realizma, bilo tako što će pokazati da ova teza nije pogrešna. Ovo ostavlja prostora za potencijalno plodan nastavak dijalektičke igre između skeptika i njegovih kritičara, što teško da je slučaj sa odgovorom koji Mojal-Šarok upućuje skeptiku.

Ovde valja slediti Vilijamsa i naglasiti da je, ako smo dijagnostički nastrojani (poput Mojal-Šarok i vitgenštajnovskog kontekstualiste), prilikom sučeljavanja sa skeptikom najvažnije to da postavimo dobru dijagnozu. Insistiranje na tome da li skeptikove sumnje, pitanja i tvrdnje imaju smisla ili ne može nas skrenuti sa ovog puta. Vitgenštajnovski kontekstualista čak može reći kako skeptik na kraju krajeva i ne iznosi (striktno gledano) smislene tvrdnje, pošto njegovo istraživanje uzima kao neupitnu činjenicu nešto što nije nikakva činjenica. Ključno je, međutim, razumeti *zašto* skeptik insistira na svojim pitanjima i zašto su ona, na kraju krajeva, neutemeljena. Razlog tome nije što skeptik loše tumači funkcionisanje naše svakodnevne saznavne prakse, već to što je uveren da postoji jedan viši epistemički poredak u odnosu na koji se, na kraju krajeva, ova praksa mora procenjivati.<sup>216</sup>

Naposletku, u svetlu svega prethodno rečenog, valjalo bi da se ukratko osvrnemo

---

216Cf. Williams, 2004c, str. 82-4.

na tvrdnju Mojal-Šarok prema kojoj su mogući svetovi u kojima vladaju zli demoni i neuronaučnici previše udaljeni od našeg sveta da bi bili relevantni za procenjivanje naših saznanjih tvrdnji. Sličnu tvrdnju iznose i neki konverzacioni kontekstualisti, koji tvrde da su takvi mogući svetovi irelevantni pošto su previše metafizički različiti od našeg – za Mojal-Šarok oni su irelevantni pošto nisu u skladu sa našim verovanjima okvira. Razmatrajući tvrdnju konverzacionih kontekstualista, Vilijams primećuje da skeptik ima drugačiji, *epistemički* kriterijum bliskosti mogućih svetova. Svetovi sa zlim demonima i sl. zastrašujuće su bliski aktualnom svetu zato što je neposredno čulno iskustvo koje imamo o svetu oko nas identično sa onim koje bismo imali u takvim, metafizički radikalno drugačijim svetovima.<sup>217</sup> Isti ovakav prigovor bismo mogli izneti i pred tvrdnju Mojal-Šarok. Mogući svetovi u skladu sa našim verovanjima okvira su oni svetovi u kojima važe isti prirodni zakoni kao u našem svetu i u kojima postoje iste (ili makar dovoljno slične) vrste entiteta. Međutim, s obzirom na prirodu i cilj skeptikovog istraživanja, pravo pitanje je da li ovakva epistemička bliskost, na kojoj skeptik insistira i koja je po pretpostavci neupitna, dovodi u pitanje naše opažajno saznanje spoljašnjeg sveta.

Ovde se još jednom suočavamo sa nemoći pristupa Mojal-Šarok da u dovoljnoj meri uvaži specifičnost skeptikove perspektive, kako bi potom pokazala šta tačno nije u redu sa njom. Sa druge strane, smatram da je vitgenštajnovski kontekstualizam u tom pogledu uspešniji. Zbog toga verujem da neepistemička, nepropozicionalna analiza verovanja okvira koju nudi ova filozofkinja nije sama po sebi dovoljna da bi se pružio adekvatan odgovor skeptiku. U pomoć se mora pozvati inferencijalni kontekstualizam.

---

217Cf. Williams, 2004a, str. 338-40.



## 7. Poređenje Vilijamsove i vitgenštajnovske teorije

### Saznajna praksa i dve verzije inferencijalnog kontekstualizma

U poslednjem odeljku prethodnog poglavlja videli smo u čemu se sastoji prednost vitgenštajnovskog kontekstualizma u odnosu na standardni tip vitgenštajnovskog odgovora skeptiku. Sada se okrećemo jednom sličnom pitanju – u čemu se sastoji prednost vitgenštajnovskog kontekstualizma u odnosu na Vilijamsovo stanovište? O tome je već nešto rečeno u petom poglavlju, kada je pokazano da Vilijamsova teorija nije očigledno bolja od vitgenštajnovske, kao i da ova druga poseduje izvesna preimućstva. U ovom poglavlju izdvojićemo tri osnovna aspekta u kojima se vitgenštajnovska verzija inferencijalnog kontekstualizma pokazuje kao uspešnija u odnosu na Vilijamsovu izvornu verziju. Počnimo sa objašnjenjem naših svakodnevnih sazajnih aktivnosti.

Suočeni sa svakodnevnom sazajnom praksom, moramo ponuditi neko objašnjenje za fenomen tzv. *murovskih iskaza*, zdravorazumskih truizama poput "Evo ruke", "Imam telo", "Svet je postojao pre više od pet minuta", itd, za koje ne možemo tačno reći kako ih znamo a koji su za nas ipak neupitni i to, rekli bismo, s izvesnim pravom. Videli smo već da Vilijamsova pretpostavka prema kojoj su ovi truizmi predmet nekakvog prećutnog, eksternalističkog znanja nije sadržana u našem preteorijskom shvatanju znanja i opravdanja. Ipak, Vilijams bi mogao da kaže da kada pokušamo da *teorijski* objasnimo našu sazajnu praksu, dolazimo do zaključka da ova pretpostavka, premda možda nije čisto *intuitivno* prihvatljiva, zapravo predstavlja najbolje objašnjenje našeg odnosa prema takvim neupitnim verovanjima. Tvrdim da ovo nije tačno. Smatram da vitgenštajnovska verzija inferencijalnog kontekstualizma pruža bolje objašnjenje ovog fenomena od svog eksternalističkog suparnika. Murovski truizmi poseduju određene karakteristike koje se ne mogu pronaći kod uobičajenih sazajnih tvrdnji. Pretpostavka da su u pitanju verovanja okvira prema kojima imamo

neepistemički, nepropozicionalni stav izvesnosti na bolji način objašnjava ove osobine nego pretpostavka da to jesu verovanja okvira, ali da naš odnos prema njima predstavlja svojevrсно prećutno znanje koje je adekvatno zasnovano na neki eksternalistički način.

Premda svi komentatori teksta *O izvesnosti* izdvajaju određene, manje-više iste, osobenosti ovih zdravorazumskih truizama po kojima se oni razlikuju od uobičajenih sazajnih tvrdnji, Mekgin je verovatno najpreglednija u tome. Zato ću se ovde uglavnom držati onoga što ova filozofkinja ima da kaže po tom pitanju. Ona uočava četiri karakteristike koje takozvane murovske iskaze izdvajaju od naših ostalih verovanja. Za murovske truizme važi da: a) *nisu informativni*; b) *ne možemo reći na koji način ih znamo*; c) *nisu hipoteze*; d) *ne možemo načiniti grešku u pogledu njih*.<sup>218</sup>

Za razliku od standardnih sazajnih tvrdnji, rečenice na koje Mur skreće pažnju ne nude nam nikakve nove *informacije*. Pomoću njih ne sazajemo ništa novo, što nije slučaj sa normalnim sazajnim sudovima. Uobičajene sazajne tvrdnje imaju za cilj da saopšte osobi kojoj se obraćamo neku informaciju koju ona nije prethodno imala, poput "Ispit iz Teorije saznanja 1 u julskom roku održaće se 2. jula u 10:00 časova". Murovski truizmi, u normalnim okolnostima, ne mogu biti informativni nijednoj odrasloj, normalnoj osobi koja vlada maternjim jezikom. Ne samo da oni ne pružaju neku (novu) informaciju, već ne vidimo nikakvu razumljivu, praktičnu svrhu koju izgovaranje rečenica poput "Muškarci ne mogu da rađaju" ili "Boja ljudske krvi je crvena" u uobičajenim okolnostima može da ima, što po pravilu nije slučaj sa sazajnim tvrdnjama. Zbog toga izgleda da ovi zdravorazumski truizmi imaju neku posebnu ulogu u našoj svakodnevnoj sazajnoj praksi, drugačiju od regularnih sazajnih tvrdnji.<sup>219</sup>

Dalje, razni filozofi koji tumače tekst *O izvesnosti* ističu da kada tvrdimo da nešto znamo, postoji mogućnost odgovora na pitanje *kako to znamo*. Mora biti moguće objasniti kako neko nešto zna i mora biti objektivno utvrdljivo da li neko nešto zna. Za znanje je neophodno da bude zasnovano, opravdano. Ponekad (mada ne uvek) to znači navođenje odgovarajućih razloga ili evidencije, kao kada neko na pitanje "Kako znaš da su za dizajn zgrade sedišta Ujedinjenih nacija u Njujorku u najvećoj meri zaslužni Le Korbizje i Oskar Nimajer?" odgovori da je skoro gledao dokumentarne filmove o ovim

218Cf. McGinn, 1989, str. 105-6.

219Cf. McGinn, 1989, str. 106-9, Vitgenštajn, OI, 168, 622, 10, 100, 84, 462, 466, Stroll, 1994, str. 131-2, Moyal-Sharrock, 2004, str. 43-7, Coliva, 2010, str. 64-7, 69-71, Hamilton, 2014, str. 199-200.

arhitektama u kojima se dosta govorilo na tu temu, da je čitao o tome na internetu, itd. Zasnovanost, pak, ne znači nužno počivanje na evidenciji. Na primer, ukoliko nismo sigurni da je ono što vidimo u daljini čovek ili – kao što verujemo – strašilo, možemo prosto prići bliže i uveriti se da je u pitanju strašilo. Ovakvo verovanje pravdamo na taj način što sebe dovedemo u bolji epistemički položaj iz kojeg ćemo jasno sagledati sporni objekt, a ne tako što ga temeljimo na nekim razlozima ili evidenciji.<sup>220</sup>

Kao što Koliva i Hamilton ističu, kada iznosimo neku sazajnu tvrdnju mora postojati mogućnost da uverimo sebe u istinitost te tvrdnje, tako što ćemo sprovesti određenu proceduru pomoću koje ćemo doći do odgovora na pitanje da li je ona istinita. Mora biti moguće istraživanje o mogućem predmetu saznanja. Nadovezujući se na prethodno uočenu neinformativnost tzv. murovskih iskaza, Hamilton dodaje da kada nekoj osobi pripisujemo znanje to pretpostavlja mogućnost da je ta osoba u poziciji da zna nešto što nije opšte poznato. Ona mora da poseduje izvesnu ekspertizu koja dovodi do nekog posebnog saznanja. Odnosno, nužno je da postoji nešto specifično u subjektivom sazajnom položaju.<sup>221</sup>

Ništa od navedenog ne važi za murovske truizme. U slučaju verovanja poput "Trenutno sedim na stolici", "Pada kiša", "Ovaj trosed neće iznenada sam od sebe prestati da bude crn i postati beo" (u uobičajenim okolnostima), itd, ne vidi se na koji način ih možemo opravdati. Posedovanje ovih verovanja ne zahteva nikakvu naročitu ekspertizu, već samo to da smo odrasla, normalna i jezički kompetentna ljudska bića koja se ne nalaze u nekim krajnje neuobičajenim situacijama. Ne možemo reći na koji način bismo sebe mogli dovesti u bolju sazajnu poziciju – pošto se već nalazimo, takoreći, u najboljoj mogućoj – ili koje istraživanje bismo mogli sprovesti da bismo proverili da li su ova verovanja ispravna. Ni pozivanje na neku evidenciju ili razloge ne može nam na zadovoljavajući način objasniti kako znamo ove stvari. Kao što na to ukazuje Vitgenštajn, metod koji koristimo kada branimo neku sazajnu tvrdnju mora biti sigurniji od te tvrdnje. Na primer, ne možemo pravdati tvrdnju da imamo dve ruke pozivajući se na činjenicu da imamo vizuelno iskustvo tih ruku. Na ovaj način

---

220Cf. McGinn, 1989, str. 109-11, Vitgenštajn, OI, 183, 175, 504, 550, 243, 138, 136, 94, 248, 245, 250, 550, 176, 438, 441, 484, 178, 569, Williams, 2004c, str. 80-1, Stroll, 1994, str. 125-30, Coliva, 2010, str. 61-4, Moyal-Sharrock, 2004, str. 15, 20.

221Cf. Coliva, 2010, str. 68-9, Hamilton, 2014, str. 197-9.

pretpostavljamo da je sa našim čulom vida sve u redu, a nije jasno zašto ne bismo proverili tu činjenicu time što prosto vidimo dve ruke. Isto važi i za ostale murovske truizme. Kad god neki od njih pokušamo da opravdamo pozivajući se na to kako je sa našim kognitivnim aparatom (čulima, pamćenjem, rasuđivanjem, itd.) i sa datom situacijom sve u redu (npr, objekt je dovoljno blizu, dovoljno je osvetljen, nije ničim zaklonjen, itd.), postavlja se pitanje zašto ovu tvrdnju ne bismo testirali tako što ćemo videti da li u ovoj situaciji verujemo u odgovarajući murovski truizam.<sup>222</sup>

O preostale dve karakteristike ovakvih zdravorazumskih truizama već je bilo nešto reći. Kao prvo, oni *nisu hipoteze*. Ne samo da ne vidimo kako bismo mogli da ih opravdamo, već murovski truizmi uopšte i ne zahtevaju da budu potkrepljeni na neki način. Što se uobičajenih sazajnih sudova tiče, pak, imamo obavezu da ih potkrepimo nekom evidencijom, razlozima, tako što ćemo sebe dovesti u bolji epistemički položaj i sl. S tim u vezi, a ponovo za razliku od sazajnih tvrdnji sa kojima obično imamo posla, murovski truizmi *ne mogu biti predmet sumnje*.<sup>223</sup> Kada neko tvrdi da zna neki iskaz, pretpostavljamo da su mogući sumnja u istinitost tog iskaza, mišljenje i raspravljanje o datom predmetu saznanja (ne zahteva se aktualno mišljenje, već samo njegova mogućnost). Ipak, kada je situacija uobičajena, sumnja i eventualna rasprava o tome da sam muškog pola, da ljudi generalno znaju kako se zovu, da moje telo nikada nije bilo na nekoj drugoj planeti i o bezbroj drugih murovskih truizama izgledaju potpuno nerazumljivo i besciljno.<sup>224</sup>

Na kraju, podsetimo se da *ne možemo da pogrešimo* u pogledu murovskih truizama. Kao što Hamilton ističe, znanje se u svakodnevnoj sazajnoj praksi tumači kao kognitivni uspeh, a ne kao puka pojava. Ono je suštinski aktivno, a ne pasivno, i iziskuje izvestan kognitivni napor. Da bismo mogli postići bilo kakav uspeh, pak, mora biti moguće da u tome ne uspemo. Zbog toga je mogućnost greške sastavni deo svakog sazajnog poduhvata. Međutim, mi ne možemo u normalnim okolnostima uzeti za ozbiljno mogućnost da grešimo u pogledu takozvanih murovskih iskaza. Takva "greška" dovela bi u pitanje poverenje u naše moći rasuđivanja, čulne obrade podataka, pamćenja, itd, i u sve što iz njih proizilazi. Toga se, pak, ne možemo odreći a da ne

---

222Cf. Stroll, 1994, str. 133-4, Vitgenštajn, OI, 243, 116, 245, 250, Hamilton, 2014, str. 88-9, 188-9.

223Cf. McGinn, 1989, str. 112-3, Vitgenštajn, OI, 167, 312.

224Cf. Hamilton, 2014, str. 195-7, 203.

odbacimo mogućnost empirijskog opisivanja sveta, što nije realna opcija. Stoga, negiranje murovskih truizama nameće se kao krajnje apsurdno.<sup>225</sup>

Pretpostavka da murovski truizmi predstavljaju verovanja okvira prema kojima nemamo epistemički i propozicionalni odnos dobro objašnjava zašto se ona u tom pogledu razlikuju od uobičajenih saznanjnih tvrdnji, odnosno zašto poseduju navedena obeležja. S obzirom na to da murovski truizmi spadaju u verovanja okvira očigledno je da neće biti informativni. Oni predstavljaju podrazumevanu pozadinu na kojoj se odvijaju istraživanja koja vode do stvarnih informacija. Neće predstavljati ni hipoteze, jer omogućavaju formulisanje pravih hipoteza unutar tipova istraživanja koje konstituišu. Ne možemo sumnjati u njih, ili napraviti grešku u vezi sa tim verovanjima zbog toga što "greška" i "sumnja" u tom slučaju prosto znače da nismo shvatili prirodu datog istraživanja, pa se zapravo uopšte njime ni ne bavimo – a da bismo mogli sumnjati u nešto ili načiniti grešku unutar nekog istraživanja, moramo se prvo upustiti u to istraživanje. Štaviše, pošto nisu u pitanju nikakvi iskazi, očigledno je da nemamo u šta da sumnjamo ili u vezi sa čim da grešimo. Konačno, nije nikakva misterija što ne vidimo kako bismo mogli da znamo ove truizme, pošto prema vitgenštajnovskom kontekstualizmu oni uopšte i nisu predmet saznanja.

Vilijams bi, pak, svakako odgovorio da ove karakteristike isto tako mogu biti dobro objašnjene (ako ne i bolje) pomoću pretpostavke da murovski truizmi predstavljaju verovanja okvira, ali da prema njima ipak imamo epistemički odnos. Što se tiče neinformativnosti tzv. murovskih iskaza, činjenice da oni nisu hipoteze i nemogućnosti da napravimo grešku u vezi sa njima, Vilijams bi tvrdio da njegova teorija ova obeležja objašnjava u osnovi na isti način kao i vitgenštajnovski kontekstualizam – u pitanju su verovanja okvira koja imaju poseban normativni status u odnosu na uobičajene saznanjne sudove, i to je dovoljno da bismo shvatili zašto murovski truizmi imaju navedene osobine.

Kada se osvrnemo na preostalu karakteristiku murovskih truizama – nemogućnost da vidimo na koji način možemo da ih znamo, tj. da ih opravdamo – Vilijams bi naglasio da je ovde potrebno obratiti pažnju na to šta podrazumevamo pod opravdanjem. U svakodnevnoj saznanjnoj praksi, kada pravdamo neko naše verovanje –

225Cf. McGinn, 1989, str. 113-6, Vitgenštajn, OI, 66, 74, 613, 614, 425, 155, 71, 72, 81, 156, 80, Coliva, 2010, str. 71-4, Hamilton, 2014, str. 40-2, 187, 189-95, Stroll, 1994, str. 45-8.

ili, što bi Vilijams rekao, kada se upuštamo u *proces opravdanja*, nastojeći da se ponašamo epistemički odgovorno – to činimo navodeći neku evidenciju ili razloge u prilog datog verovanja, ili sledeći neki drugi ustanovljeni epistemički postupak (tako što sebe dovedemo u bolju perceptivnu poziciju, na primer). Ovo je nemoguće uraditi u slučaju murovskih truizama, i Vilijams se sa ovom konstatacijom slaže. Ipak, to ne znači da ta verovanja ne mogu biti *opravdana*. Setimo se samo arheološkinje koja pouzdano razvrstava toltečke i astečke krhotine, kao i osoba koje pouzdano razlikuju piliće na osnovu pola. Ukoliko je dato verovanje stečeno pomoću pouzdanog metoda, nezavisno od toga da li smo morali da sprovedemo neku naročitu proceduru ili smo bili pretežno pasivni akter u svemu tome, ono je *adekvatno zasnovano*. S obzirom na to da u normalnim okolnostima ne postoje nikakvi (dobri) razlozi da posumnjamo u murovske truizme, to što ih prosto podrazumevamo predstavlja u ovom slučaju *epistemički odgovorno* ponašanje. Dakle, pošto zadovoljavaju uslove adekvatne zasnovanosti i epistemičke odgovornosti, ova verovanja su opravdana i mogu da predstavljaju znanje.<sup>226</sup>

Pored ovoga, Vilijams bi – nadovezujući se na kritiku Vitgenštajna koju nudi Džon Serl (John Searle) – rekao da vitgenštajnovski kontekstualista greši kada otpisuje uspešnost inferencijalnog kontekstualizma u objašnjenju fenomena zdravorazumskih truizama, zato što ne razlikuje na adekvatan način *asertoričke* i *aletičke* uslove neke (saznajne) tvrdnje.<sup>227</sup> Prethodno navedena obeležja murovskih truizama svakako pokazuju da oni ne mogu biti *prikladno tvrđeni*, ali ne i da oni *de facto* ne mogu biti *predmet saznanja*. Štaviše, Vilijams bi mogao istaći da izostanak ove prikladnosti potiče upravo od njihovog statusa verovanja okvira. Pošto su u pitanju verovanja koja su izuzeta od istraživanja, čiji pravac i prirodu omogućavaju i određuju, ne bi trebalo da nas čudi što se na ovakav način razlikuju od ostalih verovanja. Zbog toga je neosnovano tvrditi kako vitgenštajnovska teorija pruža bolje objašnjenje murovskih truizama od Vilijamsove teorije.

Ovakav Vilijamsov odgovor suočava se sa četiri teškoće. Prva se sastoji u

---

226Cf. Williams, 1999a, str. 189, Williams, 2004d, str. 279-81.

227Postoji posebna debata o tome da li Vitgenštajn pravi ovu gešku. Prema Strolu, kao i Kolivi, Vitgenštajn ne meša aletičke i asertoričke uslove sazajnih tvrdnji. Smislenost tvrdnje zahteva odgovarajuću pozadinu, kontekst, pa bi stoga ovi uslovi spadali u aletičke. Cf. Stroll, 1994, str. 132-3, Vitgenštajn, OI, 396, 397, 464, 466, Coliva, 2010, str. 90-100, Searle, 1969, str. 131, 137, 141-6, 149.

sledećem. Pretpostavimo, argumenta radi, da Vilijams može uspešno da objasni određene karakteristike murovskih truizama, kao što su njihova neinformativnost, nehipotetička priroda i nemogućnost da pogrešimo u njima. Usresredimo se na činjenicu da unutar svakodnevnih saznanjnih prakse ne možemo da vidimo na koji način znamo verovanja okvira. Prihvatimo, takođe radi argumenta, Vilijamsovu tvrdnju da smo epistemički odgovorni u tome što prosto podrazumevamo takva verovanja, ne sprovodeći neke posebne epistemičke procedure da bismo ih opravdali. Možda možemo dodati da je ovo neproblematično, s obzirom na njihovu takoreći povlašćenu, regulativnu ulogu. Ostaje, dakle, da se pokaže na koji način ona mogu biti adekvatno zasnovana, da bi uopšte mogla biti opravdana i predstavljati znanje.

Za neka verovanja okvira čini se da bi Vilijams mogao ponuditi načelno prihvatljivo objašnjenje načina na koji su adekvatno zasnovana. Vilijams bi primetio da ako prihvatimo da saznanjni subjekt poseduje znanje u slučajevima kao što je onaj sa prethodno pomenutom arheološkinjom, ili sa osobama koje razvrstavaju piliće – a ne vidi se zašto to ne bismo učinili – možemo reći da su verovanja okvira poput "Ovo je ruka", "Ono je sto", "Evo olovke" i slična adekvatno zasnovana. To je zbog toga što su stečena pomoću pouzdanog metoda za formiranje verovanja, najuopštenije rečeno čulne, ili u navedenim primerima vizuelne percepcije. Naročito ako privatimo mogućnost eksternalističkog tipa znanja, to izgleda kao prihvatljivo objašnjenje adekvatne zasnovanosti verovanja oblika "Stvar (ili pojava)  $X$  je  $F$ ", gde  $F$  označava izvesno svojstvo koje smo sposobni da na pouzdan način prepoznamo i razlikujemo od ostalih. S obzirom na to da ovde nije reč o nekom (eksplicitnom ili implicitnom) zaključivanju oblika "Čini mi se da  $X$  ima svojstvo  $F$ ; pouzdan(a) sam u prepoznavanju svojstva  $F$ ; dakle,  $X$  je  $F$ ", ponuđeno objašnjenje ne suočava se sa prethodno iznetom kritikom prema kojoj saznanje mora počivati na sigurnijim osnovama.

Međutim, nisu sva verovanja okvira ovog oblika. Šta je sa verovanjima poput "Svet je stariji od pet minuta", "Postoje fizički objekti", "Ljudi ne mogu da se pretvaraju u gmizavce i obrnuto", verovanjima da raznorazne skeptičke hipoteze nisu realizovane i brojnim drugim? Ne vidi se kako na njih možemo primeniti isto objašnjenje. Za početak, kao što Mojal-Šarok primećuje, mnoga od tih verovanja *nisu stečena* nego su *instinktivna*, pa je nemoguće izdvojiti neki metod pomoću kojeg smo ih formirali. Čak i

da to zanemarimo, pa se upitamo nisu li ta verovanja adekvatno zasnovana nezavisno od toga da li su stečena ili ne, problem ostaje. U petom poglavlju videli smo da jedini konkretan pokušaj koji Vilijams nudi da bi objasnio adekvatnu zasnovanost ovih verovanja ne uspeva. Verovanja okvira poput "Svet je stariji od pet minuta" i sl. ne možemo da adekvatno zasnujemo pomoću principa deduktivne zatvorenosti znanja. Postupajući tako, mi već pretpostavljamo verovanja okvira, a do njihovog saznanja bi trebalo da dospemo u zaključku. Ali, kako onda možemo objasniti njihovu opravdanost, tačnije onaj njen aspekt koji Vilijams naziva adekvatnom zasnovanošću?

Pored ovog neuspešnog pokušaja objašnjenja adekvatne zasnovanosti verovanja okvira, Vilijams iznosi jedno kraće zapažanje o tome kako bi trebalo da shvatimo opravdanost ovakvih verovanja. Tumačeći Vitgenštajnov spis *O izvesnosti*, Vilijams kritikuje neepistemičke interpretacije pojma izvesnosti i tvrdi da možemo razjasniti kako su verovanja okvira opravdana. Doduše, kao što je već napomenuto, mi ne možemo opravdati verovanja okvira tako što ćemo navesti neku evidenciju njima u prilog i sl. Ipak, Vilijams naglašava da ova verovanja nisu stvar neke naše lakovernosti, već je razumno imati ih. Štaviše, to je često i neizbežno. Stoga, zaključuje Vilijams, verovanja okvira jesu opravdana uprkos tome što se ne upuštamo u aktivnost njihovog pravljanja. Ona mogu predstavljati istinito opravdano verovanje, tj. znanje.<sup>228</sup>

Problem sa ovom opaskom je u tome što ona ne može da posluži da se osoba koja se već ne slaže da prema verovanjima okvira imamo epistemički odnos i da su ona na neki način opravdana ubedi da prihvati Vilijamsovo shvatanje takvih verovanja. Sve prethodno navedene osobine ovih verovanja – činjenica da se ne ponašamo lakoverno kada ih posedujemo, da smo razumne osobe ukoliko ih imamo (a nerazumne, pa i gore, ako pokušamo da ih odbacimo), i da su ona najčešće neizbežna – ne znače da za njih imamo opravdanje, reći će vitgenštajnovski kontekstualista, koji će se bez teškoća složiti sa time da ih te osobine karakterišu. Stiče se utisak da Vilijams na ovaj način zapravo pokazuje da *nismo epistemički neodgovorni* zato što posedujemo ova verovanja uprkos tome što ne znamo kako da ih opravdamo. Ipak, kao što je već istaknuto, uslov epistemičke odgovornosti i nije (budući da smo dobronamerni) naročiti problem za Vilijamsa, već je to uslov adekvatne zasnovanosti. Ne izgleda da ova opaska ima bilo

---

228Cf. Williams, 2004d, str. 279-81.



šta korisno da nam kaže o tome kako taj uslov može biti ispunjen u slučaju verovanja okvira koja nisu oblika " $X$  je  $F$ ". Pošto se nigde drugde u Vilijamsovim tekstovima ne nailazi (bar koliko sam ja uočio) na neki konkretan predlog ili makar korisnu sugestiju o tome na osnovu čega možemo reći da su ova problematična verovanja okvira adekvatno zasnovana, teret dokaza je na Vilijamsu. On mora pokazati kako takva verovanja okvira mogu da predstavljaju znanje, odnosno na koji tačno način ispunjavaju uslov adekvatne zasnovanosti.

Vitgenštajnovski kontekstualista, pak, nudi vrlo jednostavno razjašnjenje činjenice da u svakodnevnoj saznoj praksi ne uviđamo kako znamo murovske truizme. To je zbog toga što prema njima uopšte i nemamo epistemički odnos. Na taj način vitgenštajnovski kontekstualista pruža ubedljivije objašnjenje ove karakteristike takozvanih murovskih iskaza nego što to čini Vilijams.

Drugi problem na koji Vilijamsov odgovor nailazi jeste sledeći. Vilijamsova teorija nije manjkava samo s obzirom na objašnjenje prethodno istaknute karakteristike murovskih truizama. Ona se suočava sa teškoćama i onda kada u vidu imamo *nemogućnost pravljenja greške* u pogledu ovih verovanja. Kao prvo, setimo se da je u petom poglavlju uočeno da Vilijams ne može lako da pokaže kako verovanja okvira mogu predstavljati znanje. Sa jedne strane, zbog svoje uloge u našim svakodnevnim istraživanjima, "greška" u pogledu verovanja okvira znači samo to da nismo razumeli u čemu se ta istraživanja sastoje. Striktno gledano, nemoguće je da pogrešimo u vezi sa njima unutar konteksta koji ona omogućavaju. Sa druge strane, Vilijams eksplicitno tvrdi da je termin "znanje" počasna titula koju dodeljujemo našim paradigmatskim kognitivnim uspesima, zbog čega su nam pitanja o prirodi znanja toliko bitna. On dodaje da je "znanje" termin koji označava uspeh – posedovanje znanja ne predstavlja samo određeno činjeničko stanje, već i naročiti normativni status. Kada nekome pripisujemo znanje mi ujedno vrednujemo na izvestan način kognitivno vladanje te osobe i njeno verovanje.<sup>229</sup> Međutim, da bi nešto predstavljalo uspeh, mora biti moguće da se u tome doživi i neuspeh, tj. da se pogreši. Ovo je, pak, suprotno ulozi koju verovanja okvira, po pretpostavci, imaju.

Kada se osvrnemo na našu svakodnevnu sazajnu praksu, ideja da je moguće

---

<sup>229</sup>Williams, 2001b, str. 11.

naići na primer znanja koje ne predstavlja izvestan kognitivni uspeh – ma koliko da je malo kognitivnog truda bilo potrebno da se taj uspeh postigne – izgleda neprihvatljivo. U svakodnevnoj saznoj praksi, kad god nekome pripisujemo nekakvo znanje, ono što ujedno činimo jeste da pozitivno evaluiramo kognitivno vladanje te osobe. Time u stvari priznajemo da je ona svojim kognitivnim zalaganjem postigla jedno hvale vredno kognitivno stanje. Ovo važi čak i u slučajevima eksternalističkog tipa znanja, koji služe Vilijamsu kao uzor za to kako bi trebalo da shvatimo navodno znanje metodoloških i semantičkih nužnosti. Kada osoba koja je fudbalski sudija na primer (da ne pominjemo srednjeameričke krhotine i piliće ponovo) prepozna i dosudi ofsajd, ona koristi svoju sposobnost raspoznavanja određenog tipa situacija kako bi došla do uvida u činjenice. Kada kažemo da sudija zna da je u pitanju ofsajd, mi priznajemo da ta osoba sa uspehom koristi svoje kognitivne sposobnosti, iako je (možda lako) mogla da pogreši.

Zbog toga "znanje" koje ne bi predstavljalo nikakav kognitivni uspeh teško da bi uopšte zasluživalo takav naziv, jer se ne vidi na osnovu čega bismo sudili pohvalno o kognitivnom držanju neke osobe kada ona zapravo i nije imala mogućnost da postupi drugačije nego što je postupila. Odnosno, uopšte nije u njenoj moći da nema verovanje (okvira) koje inače ima. Za razliku od ostalih verovanja, verovanja okvira nisu u subjektovoj moći. To jest, osoba ne može primeniti neku sazajnu proceduru kako bi bila epistemički odgovornija i kako bi uložila više kognitivnog truda kada je u pitanju verovanje okvira. Ova verovanja nam se – u odgovarajućim kontekstima – prosto nameću kao neupitno polazište za svaki dalji kognitivni čin koji je, pak, u našoj moći i za koji smo zato odgovorni.

Stoga Vilijams ne samo da se suočava sa problemom da pokaže na koji tačno način verovanja okvira predstavljaju kognitivni uspeh, odnosno znanje (što je prethodno primećeno), već i kako da pomiri tu tvrdnju sa značajem koji ova vrsta verovanja ima s obzirom na uobičajene sazajne sudove. U petom poglavlju sugerisano je da bi on, shodno svom mišljenju da se pojam znanja ne može baš u potpunosti definisati pomoću nužnih i dovoljnih uslova, možda mogao da tvrdi da u slučaju verovanja okvira znanje ni ne predstavlja kognitivni uspeh, upravo zbog njihove posebne normativne uloge. Štaviše, Vilijams bi možda mogao dodati da prepoznavanje kognitivnog uspeha u verovanju neke osobe spada u *asertoričke*, a ne u *aletičke* uslove uslove sazajne

tvrdnje.

Ipak, ovakav Vilijamsov potez bio bi *ad hoc*, pošto bi imao za cilj samo odbranu Vilijamsove teorije od iznete kritike, a glavna ideja je suprotna onome što Vilijams izričito tvrdi i implicitno pretpostavlja. Pored toga, ovakav potez bio bi problematičan i iz drugog razloga. Može se postaviti pitanje zašto ovaj normativni aspekt pripisivanja sazajnih tvrdnji spada u njene asertoričke uslove, dok njoj srodni normativni aspekt pripisivanja sazajnih tvrdnji – *epistemička odgovornost* – spada u aletičke uslove. I Vilijams i vitgenštajnovski kontekstualista u osnovi prihvataju tradicionalnu definiciju znanja. Pretpostavimo stoga da uslovi verovanja, istinitosti i opravdanosti – odnosno adekvatne zasnovanosti, jer taj aspekt opravdanja je najzaslužniji za to da verovanje bude istinito na način koji nije slučajan, što i jeste tradicionalno gledano osnovna svrha uslova opravdanosti – nesporno spadaju u aletičke uslove sazajnih tvrdnji. Međutim, na osnovu čega bi Vilijams mogao da napravi opisanu razliku između uslova epistemičke odgovornosti i kognitivne uspešnosti? Oni svakako ne čine jedan isti uslov, ali su blisko povezani. Kada kažemo da nečije verovanje predstavlja znanje, pretpostavljamo da ono predstavlja kognitivni uspeh, tj. da je subjekt uložio određeni kognitivni napor i da se ponašao epistemički odgovorno s obzirom na dato verovanje, da je ono adekvatno zasnovano i, naposljetku, istinito. Sa druge strane, možemo reći da je nečije verovanje opravdano, tačnije da se ta osoba ponašala epistemički odgovorno s obzirom na dato verovanje, ali da ono ipak ne predstavlja znanje, pošto nije adekvatno zasnovano, ili je prosto lažno.

Međutim, ne vidi se zašto bi ova razlika bila *relevantna* za to da jedan uslov spada u aletičke, a drugi u asertoričke uslove sazajnih tvrdnji. Kao što smo videli u prvom delu ovog istraživanja, Vilijams smatra da epistemička odgovornost predstavlja nužan uslov za znanje. Ne bismo rekli da nečije verovanje predstavlja znanje a da je ponašanje te osobe u pogledu tog verovanja epistemički neodgovorno – sazajni subjekt zanemaruje dostupnu kontraevidenciju, bez promišljanja koristi metod za koji je racionalno verovati da nije pouzdan, ili sl. Ali, isto tako ne bismo rekli da nečije verovanje predstavlja znanje ukoliko ono ne predstavlja određeni kognitivni uspeh, tj. ukoliko dati subjekt nije mogao da pogreši. Eventualna primedba da ovakav argument ne pokazuje da navedeni uslov spada u aletičke, već samo u asertoričke uslove sazajnih

tvrdnji, *podjednako* pogađa oba slučaja.

Dakle, Vilijams ne može da ponudi zadovoljavajuće objašnjenje mogućnosti znanja koje ne predstavlja kognitivni uspeh. Zbog toga njegovo objašnjenje činjenice da ne možemo grešiti u pogledu murovskih truizama – pošto su u pitanju verovanja okvira, koje na neki način znamo – nije adekvatno. Sa druge strane, vitgenštajnovski kontekstualista ovo obeležje zdravorazumskih truizama razjašnjava na prostiji i direktniji način. Ti truizmi spadaju u verovanja okvira, pa stoga i ne predstavljaju nikakvo znanje. Štaviše, pošto ovde nemamo posla ni sa kakvim iskazima, očigledno je da se ta verovanja ne mogu pokazati kao lažna.

Vilijamsovo objašnjenje slabije prolazi u odnosu na vitgenštajnovski kontekstualizam i onda kada u vidu imamo karakteristiku tzv. murovskih iskaza koja se sastoji u tome da oni *nisu nikakve hipoteze* u koje *možemo sumnjati*, već su – u uobičajenim okolnostima – u potpunosti neupitni. Ovde leži treći problem za Vilijamsa. Setimo se da on na pitanje otkuda ova nesumnjivost jedino može da odgovori kako je to zbog toga što kada bismo pokušali da sumnjamo u njih ne bismo više mogli da se bavimo istraživanjima koja ona omogućavaju. Sa druge strane, vitgenštajnovski kontekstualista načelno može da se složi sa time da kada bismo pokušali da sumnjamo u ova verovanja ne bismo više mogli da se bavimo uobičajenim tipovima istraživanja, ali to nije nekakav *razlog* zbog kojeg ih ne dovodimo u pitanje. Verovanja okvira su apsolutno neupitna u odgovarajućim okolnostima zato što ona za svoj predmet nemaju *nikakve iskaze*. Čisto logički gledano, ona nisu vrsta stvari (u najširem smislu te reči) koja može biti mogući predmet sumnje. Ovakav njihov status, pak, jeste posledica njihove povezanosti i međuzavisnosti sa našim ostalim verovanjima i celokupnom saznajnom praksom. Međutim, nikakva refleksija ili svest sazajnog subjekta o ovoj povezanosti nije objašnjenje zašto on poseduje verovanja okvira.

Kao što Strol primećuje, propozicionalno shvatanje verovanja okvira (koje u svom, epistemičkom, obliku zastupa i Vilijams) zadržava izvesni *racionalizam* i *intelektualizam*. Ono stoga predstavlja iskrivljenu sliku našeg odnosa prema tim verovanjima u svakodnevnom životu.<sup>230</sup> Vilijamsovo objašnjenje njihove neupitnosti

---

230Cf. Stroll, 1994, str. 155-9, 161. Očigledno je da ne dele svi ovo mišljenje. Koliva, na primer, se slaže sa Strolom i Mojal-Šarok u tome da svako istraživanje ima neke pretpostavke koje se iz logičkih, a ne pragmatičkih, razloga ne mogu dovesti u pitanje (Cf. Coliva, 2010, str. 161-6). Ipak, Koliva, suprotno

ostavlja mesta za mišljenja da se u osnovi takvog statusa nalazi neka vrsta naše (prećutne) odluke. Pošto hoćemo da se bavimo određenim istraživanjima, ta verovanja moramo da ostavimo takoreći po strani. Samim tim izgleda da je njihova neupitnost u izvesnom smislu hipotetičkog, instrumentalnog i konvencionalnog karaktera. Ovaj utisak se pojačava kada u vidu imamo Vilijamsove izjave poput te da su epistemičke norme (sadržane u verovanjima okvira) standardi koje mi postavljamo. On, doduše, dodaje da su verovanja okvira pre svega implicitno sadržana u praksi, a ne eksplicitno formulisana kao neka uputstva – vitgenštajnovski rečeno, gramatička pravila ne prethode jezičkoj praksi, već obrnuto<sup>231</sup>. Ipak, Vilijams ističe da ih, ako je potrebno, možemo učiniti eksplicitnim, kao što možemo i da ih promenimo ako nam izgleda da je to dobro rešenje.<sup>232</sup>

Sa druge strane, vitgenštajnovski kontekstualista priznaje da su (bar neka) verovanja okvira podložna promeni. Uprkos tome, on tvrdi da nam se ona pre svega *nameću*, bilo kao posledica prirodnih karakteristika sveta u kojem živimo i nas samih, bilo kao posledica nekih kulturalnih faktora. Svakako, kao što Mojal-Šarok primećuje, verovanja okvira pretpostavljaju nekakav prećutni koncenzus, koji je nužan za međusobno razumevanje i zajednički život.<sup>233</sup> Ali, taj konsenzus se prvenstveno sastoji u istovetnosti (ili makar dovoljnoj sličnosti) našeg ponašanja u približno istim situacijama. To nije posledica nekog (pretpostavljenog) dogovora i rasuđivanja, već sličnosti našeg fizičkog i mentalnog ustrojstva, kao i činjenice da smo deo istog (ili veoma sličnog) prirodnog sveta i iste (ili slične) kulture. Čak i onda kada odbacimo neko verovanje okvira i na njegovo mesto uvedemo neko drugo, to je prevashodno (uzročna) posledica ponavljanja i istaknutosti nekog aspekta stvarnosti – u pitanju nije (racionalna) posledica nekog našeg promišljanja i odlučivanja.

Mislim da je u pozadini ove nemogućnosti da se na zadovoljavajući način

---

onima koji zastupaju nepropozicionalno viđenje izvesnosti, smatra da je dovoljno napraviti razliku između empirijskih i normativnih iskaza, a da pritom ne tvrdimo kako verovanja okvira uopšte nisu iskazi (Cf. Coliva, 2010, str. 155-9, 170-3). Ova filozofkinja je mišljenja da je izvesnost pragmatički stav prihvatanja pravila čiji je predmet normativni iskaz. Ovo nije puka životinjska izvesnost. Prema Kolivi, verovanja okvira su epistemička pravila za evidencijalni značaj. Ona izražavaju iskaze, premda u pitanju nisu bipolarni iskazi. Ovi iskazi imaju normativnu, a ne deskriptivnu ulogu i mogu biti izrečeni. Prema verovanjima okvira dakle imamo propozicionalni, ali ne i epistemički odnos. Cf. Coliva, 2010, str. 9-12, 173-6.

231Cf. Coliva, 2010, str. 60-1.

232Cf. Williams, 2001b, str. 170-1.

233Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 113-6.

objasni snaga sa kojom se verovanja okvira subjektu nameću kao u potpunosti neupitna Vilijamsovo insistiranje na tome da ta verovanja za svoj predmet imaju *iskaze*. Termin "iskaz" je u ogromnoj meri prožet raznim intelektualističkim i racionalističkim konotacijama. Zato se ne vidi ima li smisla tvrditi kako postoje iskazi koji, u odgovarajućim situacijama, nisu mogući predmet refleksije ili sumnje, a da se ta neupitnost ne shvati kao da ima hipotetički karakter. Zbog toga, kada Vilijams kaže da, baveći se istorijom, ne možemo sumnjati u iskaz poput "Svet je stariji od pet minuta" lako nam se može učiniti – a možda je to čak i neizbežno – da su metodološke (i semantičke) nužnosti hipoteze veoma opšteg tipa i da moraju biti istinite kako bismo mogli da se upustimo u određenu istraživačku aktivnost. Mojal-Šarok npr. smatra da su Vilijamsove metodološke nužnosti samo praktično, ali ne i pojmovno nužne, jer se u njih može sumnjati u kontekstima koje one ne određuju.<sup>234</sup>

Ipak, verujem da glavni problem nije u tome što, prema Vilijamsu, u verovanja okvira možemo sumnjati u odgovarajućim kontekstima (setimo se da prema vitgenštajnovskom kontekstualisti, kao i prema Mojal-Šarok, u verovanja okvira nikad ne možemo sumnjati jer ona nisu propozicionalnog karaktera; ipak, u određenim kontekstima možemo sumnjati u njihove dvojnike, pa stoga na izvestan način i u verovanja okvira neke kulture koja nije naša, ili nekih drugih osoba). Osnovni problem je što Vilijamsovo objašnjenje apsolutne neupitnosti ovih verovanja u kontekstima koje ona konstituišu nije najubedljivije. Ono previše odaje utisak da su u pitanju nekakve hipoteze, zbog propozicionalne forme metodoloških i semantičkih nužnosti. Ovakav utisak vrlo je teško (ako ne i nemoguće) imati u pogledu objašnjenja neupitnosti verovanja okvira koje daje vitgenštajnovski kontekstualista. Zbog toga smatram da je ono u ovom aspektu adekvatnije.

Postoji još jedan, četvrti problem sa Vilijamsovim viđenjem verovanja okvira. Kao što smo već primetili, Vilijams ističe da verovanja okvira možemo u principu učiniti *eksplicitnim*, iako su ona po pravilu samo implicitna.<sup>235</sup> Odnosno, možemo ih

---

234Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 158-61.

235Cf. Williams, 2001b, str. 170-1. Valjalo bi primetiti da Vilijams na jednom mestu tvrdi kako kontekstualizam, za razliku od fundamentalizma, ne pravi oštru razliku između *znanja da* i *znanja kako*, i da ne tumači *znanje da* kao teorijski fundamentalnije. On dodaje da je krajnje upitno možemo li u potpunosti da ekspliciramo, tako što ćemo navesti redom bez izuzetaka, sve faktore koji određuju neki istraživački kontekst (Williams, 2001b, str. 166). Ovo protivreči onome što Vilijams, kao što smo videli, tvrdi drugde. Ovim se zapravo približava poziciji koju zastupaju Mojal-Šarok i

verbalno izraziti u obliku iskaza. Međutim, da li bismo rekli da u verovanja okvira koja su posedovali ljudi koji su živeli na ovom prostoru pre više stotina godina i koji su govorili srpski jezik, spadaju verovanja poput "Osoba koju sam sinoć sreo nije android", "Moj komšija nema tablet", "Selo u kojem živim nije deo kompjuterske simulacije", i sl? Verujem da bismo svakako dali potvrđan odgovor na prethodno pitanje. Ova verovanja su za naše pretke u potpunosti izuzeta sa puta istraživanja. Apsolutno su nesumnjiva i neupitna, omogućavaju i određuju razne tipove istraživačke aktivnosti i poseduju čitav niz ostalih, standardnih osobina verovanja okvira. Ali, za razliku od današnjih osoba koje razumeju izraze poput "android", "tablet" i "kompjuterska simulacija", naši preci ne znaju šta ovi izrazi znače. Ovde ne tvrdim da postoji neki principijelni razlog zašto naši preci ne bi – u nekom hipotetičkom scenariju – mogli da nauče šta ove reči znače. Ali, za to bi im bilo potrebno da steknu mnoga znanja iz savremene nauke, tehnologije, načina života, itd. U svom kontekstu, pak, oni ta znanja ne poseduju i zbog toga ne razumeju ove izraze, pa stoga ni rečenice u kojima se ti izrazi javljaju. S obzirom na to, oni svakako ne bi mogli verbalno da ekspliciraju ova verovanja u obliku iskaza. Ipak, ta verovanja spadaju u njihova verovanja okvira. Mogućnost da sreću androide, da drugi ljudi imaju tablete i slično u potpunosti je skrajnuta iz života ovih ljudi.

Verujem da suština problema i ovde leži u Vilijamsovoj tvrdnji da su verovanja okvira *iskazi koje znamo*. Ako su u pitanju iskazi, onda se ne vidi zašto u principu ne bismo mogli da ih verbalno artikulišemo, čak iako to ne bi imalo nikakvu naročitu svrhu. Da li Vilijams može da tvrdi kako naši preci ipak nekako znaju da su ova verovanja istinita, uprkos tome što ne mogu verbalno da ih artikulišu? To za Vilijamsa ne izgleda kao realna opcija. On načelno prihvata tezu da ovladati nekim pojmom znači znati kako se odgovarajući izraz upotrebljava u jeziku. Odnosno, značenje izraza "F", pa stoga i sadržaj pojma koji taj izraz izražava, zavisi od dva faktora: prvi se tiče toga na šta se ovaj izraz primenjuje u stvarnosti, tj. šta je objekt za koji je ispravno reći "Ovo je

---

vitgenštajnovski kontekstualista. Po njima se izvesnost koju imamo prema verovanjima okvira pokazuje i u obliku određenog *znanja kako*, ali nikada u obliku *znanja da*. Ipak, ova Vilijamsova tvrdnja iziskuje dalju elaboraciju kako bi eventualno bila održiva, što kod njega izostaje. Pored toga, s obzirom na sve racionalističke i intelektualističke ideje koje su blisko povezane sa pojmovima iskaza i *znanja da*, verujem da ovakav Vilijamsov potez ne obećava mnogo. Mislim da on više šteti nego što koristi adekvatnom razumevanju naše svakodnevnne saznajne prakse.

$F$ "; drugi faktor odnosi se na to kakva je uloga u zaključivanju datog izraza – da li iz iskaza " $X$  je  $F$ " sledi iskaz " $X$  je  $G$ ", ili iz iskaza " $X$  je  $H$ " sledi iskaz " $X$  je  $F$ " i slično.<sup>236</sup> S obzirom na ovo, Vilijams ne može reći da su naši preci ovladali pojmovima koje izražavaju termini poput "android", "tablet" i "kompjuterska simulacija". Ne postoji nikakav izraz koji oni razumeju a koji ima iole sličnu inferencijalnu ulogu i primenu koje ima bilo koji od ovih izraza. Shodno tome, ne može se reći da oni imaju propozicionalna verovanja koja sadrže ove pojmove.

Sa druge strane, ako pretpostavimo da prema verovanjima okvira imamo nepropozicionalni i neepistemički odnos, ovakav problem se ne javlja. Kao što Mojal-Šarok ističe, takva verovanja su u principu neizreciva. Ona su prepropozicionalne i prekonceptualne prirode, pa nije neophodno ovladavanje pojmovima kako bismo ih posedovali. Iskustvo koje naši preci imaju u interakciji sa svojom okolinom takvo je da u potpunosti isključuje pojave poput tableta, androida i kompjuterskih simulacija. Time se objašnjavaju njihova verovanja okvira kojima se isključuje mogućnost javljanja navedenih pojava.

Imajući sve ovo u vidu, smatram da vitgenštajnovska verzija inferencijalnog kontekstualizma pruža bolje objašnjenje naše svakodnevne sazajne prakse – pre svega bitnog fenomena murovskih truizama – nego što to čini Vilijamsova verzija. Iako prema obe teorije ovi truizmi spadaju u verovanja okvira, pretpostavka da prema njima imamo neepistemički i nepropozicionalni odnos u većoj meri je u skladu sa ulogom verovanja okvira nego što je slučaj sa pretpostavkom da je taj odnos epistemičke prirode.

## **Fundamentizam i dve verzije inferencijalnog kontekstualizma**

Inferencijalni kontekstualizam je principijelno antifundamentistička pozicija. Stoga je ozbiljan problem za neku njegovu verziju ako se pokaže da ona nije u potpunosti raskrstila sa nekim od osnovnih pretpostavki fundamentizma. Smatram da je upravo ovo slučaj sa Vilijamsovim izvornim stanovištem. Njegova teorija zadržava neke fundamentističke pretpostavke koje nisu sasvim u skladu sa učenjem o verovanjima

---

<sup>236</sup>Cf. Williams, 2001b, str. 197, 222.



okvira koje on zastupa.

Prisetimo se prvo načina na koji Vilijams određuje fundamentizam. On razlikuje dva tipa fundamentizma – *formalni* (ili *strukturni*) i *supstaktivni*. Supstaktivni fundamentizam pretpostavlja formalni, ali ne i obrnuto. Ideja formalnog fundamentizma se sastoji u sledećem: a) postoje bazična verovanja, koja su na određeni način opravdana a da ne iziskuju daljnje opravdanje; b) verovanje je opravdano akko spada u bazična verovanja ili je inferencijalno povezano, na odgovarajući način (deduktivno, induktivno, itd.), sa nekim drugim opravdanim verovanjima. Ovo je teza prema kojoj je struktura našeg opravdanja *linearnog* karaktera. Njom se ne kaže ništa o tome koja verovanja spadaju, ili bi trebalo da spadaju, u bazična, kao i da li verovanja koja nisu bazična u načelu ne mogu da budu bazična. Odnosno, ne tvrdi se da verovanja imaju određeni *intrinzični epistemički status*, tj. da ih bazičnim čine neki objektivni faktori. Ukoliko tvrdimo ovo, zastupamo tezu epistemološkog realizma, koja zajedno sa pretpostavkom formalnog fundamentizma konstituše supstaktivni fundamentizam. Prema tom stanovištu, ne samo da naše opravdanje ima određenu (linearnu) strukturu, već naša verovanja imaju svoje mesto u toj strukturi na osnovu nekih *objektivnih epistemoloških činjenica*.<sup>237</sup>

O tezi epistemološkog realizma i njenom odnosu prema pretpostavci inferencijalnog kontekstualizma dovoljno je bilo reći. Šta je, pak, sa drugim značajnim aspektom (supstaktivnog) fundamentizma, formalnim fundamentizmom i njegovim odnosom prema kontekstualističkoj pretpostavci? Može li se formalno fundamentistička slika opravdanja nekako uklopiti u kontekstualističku koncepciju saznanja?

---

237Potrebno je istaći da se Vilijamsova analiza (supstaktivnog) fundamentizma ne završava sa ovim. Na drugom mestu on izdvaja četiri karakteristike fundamentistički shvaćenih bazičnih verovanja od kojih neke nisu očigledno sadržane u onome što je prethodno rečeno. Za bazična verovanja važi: a) da su *univerzalna*, odnosno da ni na koji način ne zavise od konteksta, već ih dele svi ljudi bez obzira u kakvom se vremenu i na kom mestu nalaze; b) da se mogu *specifikovati* na osnovu zajedničkog sadržaja i time biti teorijski integrisana; c) da su *racionalno adekvatna*, tj. da moraju (potencijalno) nuditi osnov za racionalno prosuđivanje bilo koje (empirijski) smislene, značajne rasprave; d) da su *autonomna*, što znači da ih možemo posedovati i znati da su istinita a da ne znamo niti posedujemo nijedno od izvedenih verovanja. Vilijams sugerise da je ovo najbitnija od navedenih karakteristika i nije jedini koji nju naročito ističe (Cf. Hamilton, 2014, str. 99-104, Boncompagni, 2016, str. 102-5, Stroll, 1994, str. 143-7). Kontekstualističko stanovište koje on pripisuje Vitgenštajnu, i koje sam zastupa, ne zadovoljava ništa od navedenog. Zbog toga Vilijams veruje da ga ne bi trebalo razumeti kao neku poseban oblik fundamentizma. Očigledno je da ni teorija vitgenštajnovskog kontekstualizma ne poseduje nijednu od prethodno navedenih karakteristika. Cf. Williams, 2005, str. 47-58. Williams, 2004d, str. 252-4.

U izvesnom smislu svakako da može. U raznim istraživačkim kontekstima postoje verovanja koja se po pravilu podrazumevaju kao opravdana, i druga verovanja koja se pravdaju pomoću ovih prvih. Na primer, u kontekstu fizike ili hemije podrazumevamo da su verovanja koja imamo o rezultatima koje očitavaju razni aparati i uređaji koje koristimo u eksperimentima opravdana. Pomoću njih izvodimo zaključke o fenomenu koji istražujemo. Sa druge strane, unutar istorijskog tipa istraživanja, verovanja o onome do čega smo došli čitanjem primarnih izvora – lične prepiske nekog diplomate npr. – uglavnom uzimamo kao opravdana. Njih koristimo da bismo, recimo, stekli potpuniju sliku o političkoj situaciji određenog vremena. Naposletku, u našoj svakodnevnici čujemo razne stvari na vestima i pročitamo mnogo toga u novinama. Pomoću verovanja do kojih smo tim putem došli, a koje mahom ne dovodimo (makar ne onoliko koliko bi možda trebalo) u pitanje, pokušavamo da izvedemo zaključke o zbivanjima u našem društvu.

Ipak, ovde je potrebno biti izuzetno oprezan. U jednom važnom smislu formalni fundamentizam je nespojiv sa kontekstualističkom slikom saznanje prakse. Naime, ne smemo pretpostaviti da verovanja koja imaju povlašćeni status u prethodno navedenim kontekstima – tako što se za njih ne zahteva da budu bazirana na nekoj evidenciji ili razlozima, i iz kojih izvodimo neka druga verovanja – spadaju u (paradigmatična) verovanja okvira. Ona svakako imaju izvesnu regulativnu ulogu u našoj saznanjnoj praksi. Međutim, setimo se da ne možemo uvek povući jasnu crtu između verovanja okvira i ostalih verovanja. Prethodno navedena verovanja nalaze se negde na granici, ne pripadajući u potpunosti verovanjima okvira ali deleći sa njima određene karakteristike. To se jasno vidi iz sledećeg. Da bi ova povlašćena verovanja predstavljala znanje dovoljno je da budu stečena pomoću nekog pouzdanog metoda za formiranje verovanja. *Ali, mi možemo da pogrešimo i posumnjamo u njih* a da se i dalje nalazimo unutar istog istraživačkog konteksta. Fokusirajmo se detaljnije na prethodne primere.

U istraživačkom kontekstu fizike ili hemije možemo koristiti izvesne uređaje kako bismo merili ili pratili određene parametre čestica ili supstance u čiju unutrašnju strukturu hoćemo da proniknemo. Na osnovu rezultata koje ti uređaji očitavaju možemo doći do zaključaka o prirodi i osobinama predmeta koje proučavamo. Od nas se u normalnim okolnostima ne zahteva da pravdamo verovanja o tome da su rezultati

ispravni. Podrazumeva se da su ti uređaji pouzdani i potrebno je samo da pogledamo šta nam oni pokazuju da bismo očitane rezultate mogli da koristimo u daljem istraživanju. Ipak, svakako da se dešava da neki uređaj ponekad zakaže i pogreši u pogledu određenog parametra. Iako to može da nas iznenadi, sastavni je deo ovog istraživačkog konteksta. Zato naša verovanja koja se tiču toga kakvi su parametri karakteristični za dati predmet striktno gledano ne spadaju u verovanja okvira, iako su im donekle slična po tome da se ne temelje ninakakvoj evidenciji ili razlozima. Moguće je baviti se ovim tipom istraživanja čak i onda kada se ona pokažu kao pogrešna.

Isto važi i za ostale navedene kontekste. Informacija koju smo našli i prihvatili u određenom primarnom izvoru u čiju pouzdanost nije bilo nikakvog razloga da posumnjamo i koju smo koristili u daljim istorijskim razmatranjima može se pokazati kao netačna. Ipak, nećemo u tom slučaju biti u poziciji da ne znamo kako da nastavimo dalje sa istorijskim tipom istraživanja. Slično tome, možemo verovati u i koristiti neku informaciju do koje smo došli pomoću inače pouzdanih novina ili televizijskog programa. Ali, ako se ona pokaže kao neispravna ne moramo odbaciti – niti ćemo tako nešto učiniti – sve naše poverenje u medije i nikad više ne koristiti taj metod za formiranje verovanja. Ovo bi svakako značilo samo to da bi trebalo da budemo daleko oprezniji kada primamo informacije ovim putem.

Sa druge strane, postoji mnoštvo verovanja okvira koja određuju opisane sazajne situacije. U slučaju bavljenja fizikom ili hemijom, to su "Postoje razni saradnici sa kojima radim na ovom projektu", "Uređaji koje koristimo u ovakvim eksperimentima nisu nepouzdana", "Profesionalno se bavim fizikom/hemijom", itd. U slučaju istorijskog istraživanja, imamo verovanja poput "Poslednjih godinu dana proveo sam čitajući i analizirajući pisma ovog diplomate", "Proučavanje izvorne istorijske dokumentacije generalno je dobar način da saznamo više o periodu koji nas zanima", "Državne granice nisu oduvek bile kao što su danas", i sl. Što se tiče sazajne uloge medija u našoj svakodnevici, na delu su verovanja okvira poput "Bar neke osobe imaju običaj da čitaju novine i gledaju televiziju", "Nemam praksu da čitam *Kurir*, da gledam *Pink*, i slično", "Novine se kupuju na trafici ili u prodavnici, ne rastu iz zemlje niti padaju sa neba", itd. Kada bi neka osoba pokušala da posumnja u neko od ovih verovanja, uopšte ne bi mogla da nastavi da se bavi datim tipom istraživanja. Ovo

predstavlja siguran test prave uloge ovih verovanja.

Paradigmatična verovanja okvira, međutim, nemaju nikakvu *inferencijalnu ulogu* u kontekstima koja određuju i omogućavaju. Odnosno, ne koriste se u zaključivanjima, eksplicitnim ili implicitnim, pomoću kojih bi se pravdala neka druga verovanja unutar datih konteksta. Kao što Mojal-Šarok i Strol primećuju, obična verovanja ne zavise od verovanja okvira na neki *inferencijalni* ili *evidencijalni* način. Smislenost čitave sazajne prakse unutar koje imamo obična verovanja je ono što zavisi od verovanja okvira.<sup>238</sup> To bi trebalo da bude jasno na osnovu svega što je do sada rečeno o verovanjima okvira, ali se ipak mora posebno istaći.<sup>239</sup> Uskoro ćemo videti da čak ni Vilijams ovu činjenicu ne uvažava baš uvek u potpunosti.

Suprotno onome kakvu ulogu imaju (fundamentistički) bazična verovanja, uobičajene sazajne tvrdnje ne izvode se iz verovanja okvira. Ova verovanja omogućavaju i određuju smisao raznih sazajnih aktivnosti čiji su deo i uobičajene tvrdnje. S obzirom na to, verovatno je najbolje ne govoriti kako verovanja okvira predstavljaju *osnov* ili *temelj* saznanja, budući da su ovi izrazi istorijski gledano veoma blisko povezani sa fundamentizmom. Umesto toga, bolje je reći kako verovanja okvira tvore *okvir* ili – da se poslužim izrazom koji predlaže Bonkompanji – *pozadinu* naše sazajne prakse.<sup>240</sup> Na taj način uočava se da pretpostavka inferencijalnog kontekstualizma ne isključuje samo tezu epistemološkog realizma. Ona u bitnoj meri isključuje i drugi značajni činilac supstantivnog fundamentizma – ideju formalnog fundamentizma.<sup>241</sup>

---

238Cf. Moyal-Sharrock, 2004, str. 67, 183, Stroll, 1994, str. 150-1.

239Zbog ovoga je verovatno naziv "metodološki kontekstualizam" adekvatniji od naziva "inferencijalni kontekstualizam" za učenje o verovanjima okvira. Ovaj drugi može sugerisati da verovanja okvira imaju inferencijalnu ulogu. Prvi, pak, samo sugerise da ono što se smatra adekvatnim sazajnim metodom istraživanja zavisi od konteksta, što jeste glavna poruka ovog učenja. Ipak, pošto prvi naziv niko ne koristi dok je ovaj drugi prilično ustaljen, držaću se naziva "inferencijalni kontekstualizam", sa upozorenjem da ne bi trebalo da budemo zavedeni samim nazivom.

240Prema Bonkompanji, Vitgenštajn u svom spisu *O izvesnosti* ideju osnova zamenjuje idejom pozadine iz koje sve mišljenje i delovanje proističu. Pozadina se tiče smislenosti, kako verbalnog tako i neverbalnog ponašanja. Bonkompanji smatra da je pozadina u vezi sa ljudskim, kulturnim (mogli bismo dodati i prirodnim, biološkim) faktorima koji omogućavaju ovu smislenost, pa tako čine mogućom i praksu opravdanja. Cf. Boncompagni, 2016, str. 92-3, 124-8, 181-2, 200-12.

241Ne slažu se svi sa idejom da (Vitgenštajnovu) učenje o verovanjima okvira ne bi trebalo okarakterisati kao u osnovi fundamentističko. Strol i Mojal-Šarok, npr, smatraju da Vitgenštajn zastupa novi tip fundamentizma. On nije tradicionalni fundamentista koji zastupa ideju o *homogenim osnovama*, prema kojoj osnova i ono što se na njoj temelji spadaju u iste kategorije (u slučaju tradicionalnog fundamentizma, u znanje). Ipak, Strol smatra da Vitgenštajn koristi pretežno fundamentistički vokabular i navodi devet karakteristika koje fundamentizam po njemu poseduje, tvrdeći da se sve one

Vilijams ne posvećuje gotovo nimalo prostora temeljnijem razmatranju koje bi ustanovilo u kojoj meri pretpostavka inferencijalnog kontekstualizma može da inkorporira model opravdanja koji pruža formalni fundamentizam. On mahom iznosi neke opšte opaske na tu temu. Tako na jednom mestu tvrdi da je njegova kontekstualistička teorija formalno fundamentistička.<sup>242</sup> Na drugim mestima ovaj autor je za nijansu uzdržaniji, tvrdeći da se Vitgenštajново učenje o verovanjima okvira (onako kako ga Vilijams tumači i koje i sam prihvata) može shvatiti kao formalno fundamentističko.<sup>243</sup>

Pored ovoga, Vilijams daje jedan neoprezan komentar kada se bavi *Agripinom trilemom*, ili *problemom regresa u opravdanju*. Prema ovom problemu, kada god iznosimo neku saznavnu tvrdnju moramo je opravdati pozivajući se na neku drugu tvrdnju, a onda se postavlja pitanje opravdanja te nove tvrdnje. Načelno postoje tri opcije: a) možemo se pozvati na neku dalju tvrdnju, i tako *ad infinitum*; b) možemo u jednom trenutku odbiti da pravdamo datu tvrdnju pomoću neke druge tvrdnje; c) možemo navesti neku tvrdnju koju smo prethodno već dali u datom lancu opravdanja. Prvobitno su sve tri opcije smatrane problematičnim, ali je tokom istorije bilo pokušaja da se pokaže kako opcije b) ili c), ukoliko se na odgovarajući način elaboriraju, predstavljaju zadovoljavajuće rešenje problema. Druga opcija je tradicionalno povezivana sa fundamentizmom, a treća sa koherentizmom. Vilijams tvrdi da Vitgenštajново učenje o verovanjima okvira sprečava regres tako što odbacuje pretpostavku da se znanje mora temeljiti na nekom drugom znanju, pošto prema

---

na neki način mogu pronaći u Vitgenštajnovom učenju o izvesnosti i verovanjima okvira (Cf. Stroll, 1994, str. 141-3, 148-53, Moyal-Sharrock, 2004, str. 75-80). Ove karakteristike mogu se pronaći i u Vilijamsovoj teoriji, kao i u teoriji vitgenštajnovskog kontekstualizma. Ipak, nema potrebe ovde ulaziti u njih. Iako Strol i Mojal-Šarok ukazuju na neke bitne sličnosti između ovih stanovišta, smatram da je za potrebe našeg istraživanja bolje kategorijalno razlikovati učenje o verovanjima okvira (tj. pretpostavku inferencijalnog kontekstualizma) i fundamentizam. Sam Vilijams (a nije usamljen u tome), čija je kontekstualistička teorija na izvestan način glavni predmet ovog istraživanja, to čini. Pored toga, kao što Vilijams primećuje, trebalo bi biti oprezan sa terminom "fundamentizam". Ovaj termin previše je povezan sa određenim idejama, pre svega sa idejom epistemološkog realizma, koje su potpuno suprotne kontekstualističkoj koncepciji saznanja. S obzirom na to, prikladnije je reći da učenje o verovanjima okvira nije fundamentističko. Time se uvažava osobenost i ovog učenja i tradicionalnog fundamentizma (Cf. Williams, 2005, str. 47-50, Coliva, 2010, str. 166-8, Hamilton, 2014, str. 1-3, 99, 156-7). Naposletku, budući da je osnovno pitanje u ovom odeljku u kojoj meri je Vilijams dosledan u svom antifundamentizmu, ključan je način na koji ovaj autor razume fundamentističku poziciju, nezavisno od toga kako je drugi autori shvataju.

242Williams, 1999a, str. 191.

243Cf. Williams, 1991, str. 114-5, 117-8, Williams, 2013, str. 61, 66.

Vitgenštajnu verovanja okvira ne predstavljaju znanje.<sup>244</sup> Ovo u bitnoj meri podseća na fundamentističku opciju b) i može se učiniti kao da pretpostavlja kako je odnos verovanja okvira prema ostalim verovanjima u strukturnom pogledu analogan odnosu (fundamentističkih) bazičnih verovanja prema izvedenim verovanjima.

Ipak, bilo bi krajnje naivno i nedobronamerno pretpostaviti da Vilijams ne shvata kakav tačno značaj metodološke i semantičke nužnosti imaju za naša uobičajena verovanja. Naposljetku, na jednom mestu on kaže da se kontekstualizam može na prvi pogled učiniti kao neki oblik formalnog fundamentizma. Međutim, on odmah potom naglašava da postoje verovanja koja se podrazumevaju u datom kontekstu, a koja unutar njega nemaju neku inferencijalnu ulogu. Ova verovanja (okvira) ne služe da bi se pomoću njih pravdala neka druga verovanja, već određuju dati kontekst opravdanja. Vilijams ističe da ona zbog toga ne bi trebalo da se shvate kao bazična u nekakvom tradicionalnom (fundamentističkom) smislu.<sup>245</sup>

Bilo kako bilo, Vilijams je svakako odgovoran za to što ne posvećuje više prostora ovoj problematici i što, kada to ipak čini, ume da bude prilično neoprezan u svojim izjavama. Propust je možda delimično i posledica toga što on smatra da verovanja okvira predstavljaju znanje. Kada to imamo u vidu, kao i činjenicu da su ona na neki način povlašćena i ključna za opravdanost ostalih verovanja, može mu se (a i drugima) desiti da u trenutku smetne s uma to da nije u pitanju fundamentistički odnos između bazičnih i izvedenih verovanja. Ovakav previd teško može da se dogodi ukoliko prihvatamo teoriju vitgenštajnovskog kontekstualizma, odnosno ako smatramo da verovanja okvira ne predstavljaju znanje, pa čak da za svoj predmet ni nemaju neke iskaze. U tom slučaju očigledno je da iz ovakvih verovanja ne možemo nekim inferencijalnim putem izvesti naša ostala verovanja. Ipak, to nije razlog zbog kojeg tvrdim da Vilijamsova teorija nije do kraja dosledna u svom radikalnom antifundamentizmu.

Verujem da je jedna od osnovnih pretpostavki fundamentizma *projekat filozofskog utemeljenja našeg empirijskog saznanja*. Ona verovatno ostaje nedovoljno

---

244Cf. Williams, 2004c, str. 76-7.

245Cf. Williams, 2001b, str. 164-6. Na drugom mestu Vilijams tvrdi da se model strukture opravdanja, prema kojem postoje elementi koji se podrazumevaju i oni koji su predmet mogućeg izazova, može shvatiti kao formalno fundamentistički. Odmah u fusnoti dodaje da gaji izvesne sumnje prema ovoj tvrdnji, ali ne navodi koje. Williams, 2013, str. 61.

istaknuta u Vilijamsovom određenju fundamentizma, mada je svakako u njemu sadržana. Cilj ovog projekta je da se *pokaže* kako naša fundamentalna verovanja, od kojih na neki način zavisi opravdanost svih ostalih opažajnih verovanja, predstavljaju *znanje*. S obzirom na (formalno) fundamentistički model opravdanja, očigledno je zašto je to neophodno. Tradicionalni fundamentisti smatraju da se uobičajena opažajna verovanja izvode iz bazičnih verovanja i da se tako utemeljuju. Da bi to bilo moguće, bazična verovanja, kao prvo, moraju imati *propozicionalnu formu* kako bi mogla imati potrebnu inferencijalnu ulogu. Kao drugo, moraju biti *predmet znanja* kako bi se to znanje prenelo inferencijalnim putem na izvedena verovanja.

Vilijamsova teorija očigledno se na bitan način razlikuje od fundamentističke. Za početak, čisto strukturno gledano, verovanja okvira *nemaju inferencijalnu ulogu*. Ona omogućavaju i određuju dati kontekst opravdanja. Pored toga, ona *ne predstavljaju neku apsolutnu, transcendentalnu osnovu saznanja*, pošto zavise od raznoraznih kontekstualnih, prirodnih i društvenih, faktora.<sup>246</sup> Odnosno, naše empirijsko znanje spoljašnjeg sveta ne predstavlja nikakvu prirodnu epistemičku vrstu. Naposljetku, znanje koje imamo o verovanjima okvira *nije internalističkog tipa*. Ova verovanja nisu samoopravdana, niti su opravdana pomoću nekog neposrednog sadržaja čulnog opažanja. Naše znanje ovih verovanja je prećutnog, eksternalističkog karaktera.

Ipak, Vilijams očito zadržava jednu bitnu pretpostavku fundamentizma koja je sastavni deo filozofskog projekta utemeljenja našeg empirijskog znanja. U pitanju je tzv. ideja o *homogenim osnovama*. Strol tvrdi da prema ovoj ideji verovanja koja na neki način predstavljaju osnovu našeg empirijskog znanja i sama moraju pripadati *istoj kategoriji* kao i ono što na njima počiva. Drugim rečima, ona moraju predstavljati znanje.<sup>247</sup> Verovanja okvira, onako kako ih Vilijams shvata, predstavljaju znanje. Budući da su ona od ključne važnosti za opravdanost naših uobičajenih opažajnih verovanja, vidimo da i unutar Vilijamsove teorije ostaje jedan bitan element ideje da se *pokaže*

---

246Ovo je glavni razlog zbog kojeg se Koliva npr. slaže sa Vilijamsom da (Vitgenštajnovu) učenje o verovanjima okvira nije nikakav oblik fundamentizma. Na ovaj način se ne upuštamo u epistemološki, filozofski poduhvat da bismo pokazali kako naše empirijsko znanje počiva na sigurnim osnovama. Ukazivanje na verovanja okvira i njihovu ulogu samo nas podseća na funkcionisanje naše svakodnevnog saznanja. Cf. Coliva, 2010, str. 166-8.

247Strol i Mojal-Šarok ističu da Vitgenštajnovu učenje o verovanjima okvira – onako kako ga oni razumeju, a to je na neepistemički i nepropozicionalni način – odbacuje ovu bitnu fundamentističku ideju. Pritom dodaju da se u ovome sastoji glavna razlika između Vitgenštajnovog novog i tradicionalnog tipa fundamentizma. Cf. Stroll, 1994, str. 141, 145-8, Moyal-Sharrock, 2004, str. 75-80.

kako naše empirijsko znanje počiva na znanju. Ambicije tradicionalnih fundamentista svakako su znatno smanjene, s obzirom na to da je znanje koje imamo o verovanjima okvira (samo) prećutnog i eksternalističkog karaktera, ali fundamentistička motivacija nije u potpunosti iščezla.

Vilijams bi mogao reći da je ovo samo puka slučajnost i da on nije pristalica ovog fundamentističkog projekta, čak ni u nekakvoj blažoj formi. On bi tvrdio da verovanja okvira predstavljaju znanje bilo zato što je ta pretpostavka sastavni deo našeg preteorijskog, zdravorazumskog shvatanja znanja i opravdanja, bilo zato što ona predstavlja najbolje objašnjenje našeg svakodnevnog odnosa prema verovanjima koja spadaju u verovanja okvira. U svakom slučaju, ovakva (propozicionalna i epistemička) analiza verovanja okvira nije posledica nekog skrivenog fundamentističkog impulsa.

Premda lično gajim izvesne sumnje prema ovakvom odgovoru, Vilijamsova filozofska motivacija nije glavni problem ovde. Ozbiljniji problem se sastoji u tome što njegova, načelno radikalno antifundamentistička, teorija zadržava jednu bitnu pretpostavku fundamentizma, koji god da je tačno razlog tome. Ipak, Vilijams bi mogao da doda, zar nije dovoljno to što tvrdim da znanje koje imamo o verovanjima okvira predstavlja znanje na jedan prilično *minimalan* način, lišen fundamentističkih (internalističkih) pretenzija? U pitanju je znanje koje je po pravilu samo implicitno sadržano u saznoj praksi, i koje je zasnovano pomoću nekog pouzdanog metoda u koji ne moramo imati (i po pravilu nemamo) nikakvog uvida. Kako onda možemo *pokazati* da je naša svakodnevna sazajna praksa utemeljena – i na taj način zadovoljiti ovaj drugi bitan aspekt projekta filozofskog utemeljenja našeg empirijskog znanja – ako je ono na čemu se ona temelji samo nekakvo prećutno i eksternalističko znanje, lišeno tradicionalne internalističke dimenzije?

Smatram da u izvesnom smislu i dalje možemo ostati pri tome da se pomoću Vilijamsove teorije pokazuje da je naša svakodnevna sazajna praksa utemeljena. Pretpostavimo da su verovanja okvira određenog konteksta u skladu sa stvarnošću. Unutar (tradicionalnog) fundamentizma ovo bi moralo da se pokaže da je tako, kako bismo uspešno sproveli projekat filozofskog utemeljenja našeg empirijskog znanja. Ipak, moja tvrdnja i nije da je Vilijamsova teorija u osnovi fundamentistička, već samo da nije u potpunosti raskrstila sa svim centralnim idejama fundamentizma. Dakle,



nastavimo. S obzirom na važenje ove pretpostavke, vitgenštajnovski kontekstualista reći će da je dati kontekst legitiman, odnosno da verovanja koja formiramo unutar njega mogu da predstavljaju znanje. Vilijams će se složiti sa ovim, ali će unutar njegove teorije imati još nešto da se doda. Ukoliko su date metodološke i semantičke nužnosti *istinite*, onda *znamo* da su one istinite, pod pretpostavkom da su na neki način opravdane (a videli smo da je to poseban problem). Znajući ovo, mi zapravo na neki način *znamo* da je istraživanje kojim se bavim legitimno. To jest, *znamo* da se baveći se njime možemo doći do (empirijskog) saznanja spoljašnjeg sveta. Stoga, mi *ne možemo pokazati* da je naša svakodnevna saznajna praksa utemeljena tako što ćemo *pokazati* (navođenjem nekakve evidencije ili razloga) *da su data verovanja okvira istinita*. Međutim, pod *pretpostavkom da su ona istinita* – a ovu pretpostavku po Vilijamsu neizbežno prihvatamo kada se bavimo ovim istraživanjima – mi *možemo pokazati* da je naša praksa utemeljena.

Imajmo na umu da termin "znanje", kao što smo videli, predstavlja počasnu titula za naša kognitivna dostignuća. S obzirom na to, kada Vilijams kaže da znamo verovanja okvira – ma koliko to znanje bilo minimalnog karaktera – on (implicitno) daje *pozitivnu ocenu* stavu koji imamo prema celokupnoj saznajnoj praksi koju ova verovanja određuju. Dakle, ispada da na izvestan način, služeći se Vilijamsovom teorijom, ipak možemo da *pokažemo* da je naša svakodnevna saznajna praksa utemeljena.

Sa druge strane, očigledno je da ne možemo reći kako vitgenštajnovski kontekstualista može da pokaže da je naša svakodnevna saznajna praksa utemeljena. Razlog tome je da ono što konstituiše njenu pozadinu uopšte ne predstavlja znanje. S obzirom na to, ova teorija je konzistentnija od Vilijamsove u načelnom antifundamentizmu koji je sadržan u njihovoj zajedničkoj pretpostavci inferencijalnog kontekstualizma.

## Skepticizam i dve verzije inferencijalnog kontekstualizma

Naposletku, vitgenštajnovska verzija inferencijalnog kontekstualizma pruža bolje rešenje skeptičkog paradoksa od Vilijamsove verzije. Ona na isti način pokazuje u čemu se tačno sastoji skeptikova greška – u tome što veruje u tezu epistemološkog realizma. Ipak, ona nudi prihvatljivije objašnjenje zašto nam izgleda uverljivo ono što nam skeptik kaže o našem sazajnom položaju. Vilijams u osnovi prihvata tradicionalan epistemološki stav prema kojem adekvatan odgovor na skepticizam mora pokazati kako je skeptik – u najboljem slučaju – samo uslovno u pravu (unutar filozofskog konteksta). Za razliku od njega, vitgenštajnovska opcija prihvata ono što Stenli Kavel (Stanley Cavell) naziva *istinom skepticizma*. U pitanju je uvid u to da naš osnovni odnos prema svetu nije sazajnog karaktera.<sup>248</sup>

To se jasno uočava imajući u vidu kako ove dve teorije opisuju naš odnos prema verovanjima okvira unutar istraživačkih konteksta koje ona omogućavaju i određuju. U Vilijamsovom slučaju, mi unutar tih konteksta posedujemo znanje o tome da su ta verovanja istinita. Radi se o nekakvom prećutnom znanju eksternalističkog tipa, pa stoga ono nije zasnovano na nekoj evidenciji ili razlozima. Sa druge strane, prema vitgenštajnovskom kontekstualizmu značajan skeptikov uvid je da mi uopšte ne posedujemo znanje o verovanjima okvira. Skeptik iz svoje distancirane i ultrakritičke perspektive uočava da naša najfundamentalnija verovanja ne predstavljaju znanje. On smatra da postoji neki akontekstualni poredak verovanja koji nam postaje dostupan onda kada prestanemo da budemo praktično angažovane individue i upustimo se u tip istraživanja u koji se skeptik upušta. Zbog toga skeptik zahteva da se prema ovim fundamentalnim verovanjima ponašamo epistemički odgovorno isto kao prema uobičajenim sazajnim tvrdnjama, odnosno da isključimo sve relevantne alternative. S obzirom na to da su iz ove čisto teorijske perspektive sve alternative relevantne – uključujući skeptičke hipoteze – empirijsko znanje se pokazuje kao nemoguće.

Skeptik greši kada tvrdi kako činjenica da verovanja okvira ne predstavljaju znanje onemogućuje naše opažajno saznanje spoljašnjeg sveta. Međutim, u pravu je kada tvrdi da ono što podrazumevamo pod (empirijskim) znanjem u svakodnevnom

---

<sup>248</sup>Cf. Cavell, 1979, str. 7, 47-8, 241, 496.

životu u izvesnom smislu počiva na nečemu što nije znanje. (Vitgenštajnovski kontekstualista će dodati da ono što podrazumevamo pod empirijskim znanjem u svakodnevicu i jeste znanje, pošto ne postoji nikakav neproizvoljni akontekstualni kriterijum pomoću kojeg bismo to doveli u pitanje, kao što to skeptik veruje.) Štaviše, s obzirom na vitgenštajnovsko-kontekstualističku analizu odnosa između verovanja okvira i empirijskog saznanja do kojeg dolazimo unutar tipova istraživanja koje ova verovanja konstituišu, možemo reći da je *određeno saznanje moguće samo na pozadini odsustva nekog drugog saznanja*. Da bismo saznali pomoću čula bilo šta o spoljašnjem svetu, moramo to učiniti unutar nekog istraživačkog konteksta. On je, pak, omogućen odsustvom i nemogućnošću zauzimanja epistemičkog stava prema izvesnim objektima, činjenicama ili stanjima stvari. Samim tim, istina skepticizma prisutna je u svakom našem, ma koliko trivijalnom i svakidašnjem, saznajnom poduhvatu.

Vilijams bi verovatno na ovo odgovorio kako on u dovoljnoj meri objašnjava zašto nam skeptički zaključci izgledaju tako uznemiravajuće. Uznemirenost potiče otuda što skeptik uviđa da naša najfundamentalnija verovanja, od kojih zavisi opravdanost svih ostalih verovanja, ne počivaju ninakakvoj evidenciji ili razlozima. Međutim, ova fundamentalna verovanja po Vilijamsu ipak predstavljaju znanje. U pitanju su istinita verovanja koja su opravdana. Odnosno, prema njima se ophodimo epistemički odgovorno i pritom su i adekvatno zasnovana, baš kao što je slučaj sa uobičajenim primerima saznanja. Pored toga, prisetimo se da Vilijams dopušta da postoje mnogi primeri verovanja koja nisu bazirana na evidenciji ili razlozima, već svoju opravdanost duguju tome što su stečena pomoću pouzdanih metoda za sticanje verovanja u koje mi ne moramo imati uvida. Ova verovanja pritom uopšte ne spadaju u verovanja okvira. Setimo se samo Brendomovog primera sa arheološkinjom koja sa izuzetnom pouzdanošću razlikuje astečke i toltečke krhotine, a ne zna kako joj to polazi za rukom, ili primera sa razvrstačima muških i ženskih pilića. S obzirom na ovo, ne vidi se šta je to tako onespokojavajuće u skeptikovom zapažanju da verovanja okvira takođe nisu zasnovana na evidenciji ili razlozima.

Pokazuje se, dakle, da skeptikovi zaključci imaju prilično slab domet. Njihova snaga je izolovana unutar skeptičkog, filozofskog konteksta, a i tu je samo uslovnog karaktera pošto počiva na pogrešnoj tezi epistemološkog realizma. Kada pogledamo

uobičajene, nefilozofske kontekste ne vidimo zbog čega bismo se naročito zabrinuli nad skeptičkim argumentima. Štaviše, kao što smo u prvom delu ovog rada primetili, neki kritičari Vilijamsa ističu da je eksternalizam zapravo glavni oslonac u njegovom odgovoru na skeptički problem. Iako je pokazano da to nije baš sasvim tačno, nameće se utisak da Vilijamsov kontekstualizam jeste jedan dodatak. Premda može biti koristan, on nije sasvim u duhu eksternalističkog viđenja naših najosnovnijih verovanja. Sa druge strane, odsustvo epistemičkog odnosa prema verovanjima okvira – shvaćenim u duhu vitgenštajnovskog kontekstualizma – jeste nešto što nas, bar na prvi pogled, čini itekako podložnim skeptičkim argumentima. Skeptikova oštrica se otupljuje tek kad ukažemo da njegovo osnovno uverenje – ideja epistemološkog realizma – nije u skladu sa stvarnošću. Mogućnost opažajnog saznanja je tako očuvana, ali uz opomenu da naše empirijsko znanje u krajnjoj liniji zavisi od nečega što nije znanje i što ne možemo učiniti predmetom saznanja ma koliko epistemički odgovorno da se ophodimo.

Zanimljivo je primetiti da ne uočavaju svi koji se bave Vitgenštajnovim delom *O izvesnosti* ovakvu dublju vezu između Vitgenštajnovog i skeptičkog zaključka. Oni koji je, pak, zapažaju uglavnom joj ne posvećuju više pažnje. Mekgin i Strol, na primer, spadaju u ovu prvu grupu. Oni su svesni bitne veze između tradicionalne epistemologije i Vitgenštajna – njihova zajednička pretpostavka je da je empirijsko znanje moguće, suprotno skeptičkom zaključku. Takođe, oni uočavaju i vezu između moderne teorije saznanja i skeptika – obe strane pretpostavljaju da prema verovanjima okvira, u krajnjoj liniji, imamo epistemički odnos. Međutim, Mekgin i Strol nedovoljno ističu važnu vezu između Vitgenštajna i skeptika. Ona se sastoji u uvidu da ono što omogućava naše empirijsko saznanje spoljašnjeg sveta nije i ne može biti predmet saznanja, i da stoga nikako ne možemo filozofski utemeljiti našu svakodnevnu saznajnu praksu.

Ni ostali autori čija su tumačenja poznog Vitgenštajna bila konsultovana tokom ovog istraživanja ne posvećuju više od svega nekoliko rečenica ovoj, po mom mišljenju, bitnoj sličnosti između Vitgenštajnovih stavova iz spisa *O izvesnosti* i skeptikovih tvrdnji.

Tako naša glavna junakinja, Mojal-Šarok, primećuje ovu sličnost. Ona tvrdi da je Vitgenštajn skeptik u tom smislu što ne veruje da postoji znanje o verovanjima okvira. Ipak, ona ističe da Vitgenštajn ne veruje da je racionalno ili uopšte moguće sumnjati u

njih, pa da zato nije pravi skeptik. Ova druga tvrdnja je ono što Mojal-Šarok smatra ključnim i što dalje razvija, ne vraćajući se više na prethodno uočenu vezu između Vitgenštajna i skeptika.<sup>249</sup>

Slično Mojal-Šarok, Hamilton naglašava da Vitgenštajn ne pravi ustupak skeptiku, kao što se to nekome možda može učiniti. Ipak, Hamilton zapaža da obojica smatraju da ne posedujemo znanje o verovanjima okvira. Ovaj filozof dodaje da Vitgenštajn i skeptik podrazumevaju različite stvari kada kažu da ne posedujemo znanje o verovanjima okvira. Skeptik veruje da to znači da su i ona odložna sumnji. Vitgenštajn to negira, ističući njihovu regulativnu ulogu unutar naše sazajne prakse.<sup>250</sup>

Ovo jeste donekle tačno, mada nije najbolje formulisano. Skeptik smatra da verovanja okvira moramo opravdati kako bi naša uobičajena sazajna praksa bila legitimna. Međutim, skeptički argumenti nam pokazuju da to ne možemo učiniti. Stoga je znanje o verovanjima okvira, kao i empirijsko znanje uopšte, nemoguće. Sa druge strane, vitgenštajnovski kontekstualista će primetiti da tvrdnja kako verovanja okvira moramo opravdati pretpostavlja da prema njima imamo epistemički odnos. Pošto to nije slučaj, ova verovanja se nalaze izvan domena onog što možemo preispitivati i u šta možemo sumnjati.

Ipak, i Vitgenštajn i skeptik podrazumevaju da je razlog zbog kojeg nemamo znanje o verovanjima okvira taj što neki nužan uslov za njihovo saznanje nije ispunjen. Razlika je u tome što su u pitanju dva različita uslova. Skeptik smatra da uslov *opravdanosti* nije ispunjen. Vitgenštajn, pak, veruje da problem leži u tome što uopšte *nemamo epistemički odnos* prema ovom tipu verovanja (vitgenštajnovski kontekstualista bi rekao da je tip verovanja pogrešan; uopšte i nemamo *verovanje da već verovanje* u). Prisustvo epistemičkog odnosa je nužan uslov da bi neko takvo verovanje predstavljalo znanje. Obojica, pak, tvrde da se odnos koji imamo prema verovanjima okvira *ne može opisati kao saznanje*. Pritom Vitgenštajn i skeptik imaju u vidu načelno isto shvatanje znanja kao istinitog opravdanog (propozicionalnog) verovanja. Zbog toga je verovatno bolje reći da skeptik i Vitgenštajn misle na istu stvar kada kažu da ne posedujemo znanje o verovanjima okvira, ali da taj nedostatak znanja objašnjavaju na različite načine.

---

249Moyal-Sharrock, 2004, str. 157.

250Cf. Hamilton, 2014, str. 218-223.

Nešto više značaja sličnosti između skeptika i Vitgenštajna pridaju Koliva i Bonkompagni. Prema ovim autorkama, od skeptika možemo nešto da naučimo utoliko što nam on pokazuje da nemamo epistemički odnos prema našim fundamentalnim verovanjima, jer ne znamo kako bismo uopšte mogli da ih znamo. Vitgenštajn se nadovezuje na ovo, shvatajući skeptika prilično ozbiljno. Ali, on istovremeno pokazuje da skeptik greši kada misli da iz ovoga sledi da ne možemo posedovati opažajno znanje o spoljašnjem svetu.<sup>251</sup>

Verovatno najviše pažnje ovoj sličnosti pridaje Vilijams. On primećuje da postoji značajna bliskost između neepistemičkog, nepropozicionalnog viđenja verovanja okvira i skeptičke pozicije. Vilijams to uzima kao znak problematičnosti takve analize verovanja okvira. Ovaj autor, naime, smatra da postoje suprotne tendencije u Vitgenštajnovom tekstu *O izvesnosti*. Ponekad Vitgenštajn sugerise da su verovanja okvira istinita, a ponekad da uopšte nemaju istinosnu vrednost. Vilijams ističe da se ovom drugom sugestijom (klicom neepistemičkog i nepropozicionalnog shvatanja izvesnosti) Vitgenštajn opasno približava skeptiku. Vilijams navodi da bi Vitgenštajn na ovo mogao odgovoriti da to nije slučaj, pošto verovanja okvira, premda neopravdana, nisu puke pretpostavke – zbog njihove specifične regulativne uloge nismo epistemički neodgovorni zato što ih imamo. Vilijams, međutim, smatra da je ovakav odgovor nedovoljan. On naglašava da verovanja okvira izgledaju kao supstantivne, empirijske tvrdnje. Stoga je problem ako nemamo opravdanje za njih. Vilijams veruje da zbog ovog potencijalnog problema – bliskosti sa skeptikom – Vitgenštajn pokušava da umanjí njihovu supstantivnost. To čini tvrdeći kako one nemaju istinosnu vrednost.<sup>252</sup>

Vitgenštajnovski kontekstualista bi na ovo mogao odgovoriti da verovanja okvira, premda nisu nikakve (empirijske) tvrdnje, ne mogu biti *supstantivnija*. U pitanju su, u normalnim okolnostima, *objekti, činjenice i stanja stvari* koja konstituišu *stvarnost* u kojoj živimo. Vilijams prethodnim komentarima zapravo zanemaruje svoj načelni antifundamentizam. Setimo se da do kraja sprovedeni antifundamentizam pretpostavlja *odricanje* od svakog pokušaja filozofskog utemeljenja naše svakodnevné saznajne prakse. Ne smemo uobičajene saznajne tvrdnje pokušati da izvedemo iz nekakvih bazičnih verovanja (što čine tradicionalni fundamentisti). Niti za verovanja koja

251Cf. Boncompagni, 2016, str. 75-7, 126, Coliva, 2010, str. 51.

252Cf. Williams, 2004d, str. 249-51, 257-8.

omogućavaju našu regularnu sazajnu praksu i od kojih zavisi njen legitimitet možemo tvrditi da ipak nekako *znamo* da su istinita, pa da stoga *znamo* da je ova praksa legitimna. Zbog toga pokušaj filozofskog utemeljenja naše uobičajene sazajne prakse ne bi smeo da bude razlog jednom radikalnom antifundamentisti (što Vilijams veruje da jeste) da tvrdi kako se vitgenštajnovski kontekstualizam opasno približava skeptičkoj poziciji.

Pored toga, razlog za ovu tvrdnju ne bi mogla da bude ni pretpostavka da teorija prema kojoj verovanja okvira predstavljaju znanje pruža bolje objašnjenje naše svakodnevne sazajne prakse nego što to čini vitgenštajnovski kontekstualizam. Kada jednom prihvatimo da vitgenštajnovski kontekstualizam bolje objašnjava našu svakodnevnu sazajnu praksu od Vilijamsove teorije, postaje neosnovano tvrditi da se time opasno približavamo skeptiku. Ovo približavanje je možda opasno za filozofe koji imaju izvesne fundamentističke sklonosti. Za vitgenštajnovskog kontekstualistu istina skepticizma je prosto tačan opis aktualnog stanja stvari. Nema potrebe a ni dobrog razloga da žalimo za tim sa jedne strane, kao ni osnova da budemo naročito zadovoljni sa druge.

Naposletku, kada u potpunosti odbacimo fundamentizam i prihvatimo neepistemičku i nepropozicionalnu analizu verovanja okvira, možemo primetiti da na skeptika više ne moramo gledati kao na protivnika koji se mora pobiti, premda u tom procesu možda naučimo i ponešto korisno od njega. U skeptiku možemo prepoznati sagovornika sa kojim se upuštamo u konstruktivni dijalog, baš kao što je slučaj i sa (tradicionalnim) fundamentistom. Obe figure imaju šta da nas nauče o našem sazajnom položaju u svetu – na primer, da naša sazajna praksa nekako zavisi od izvesnih fundamentalnih verovanja, ili da naš osnovni odnos prema svetu oko nas nije epistemičke prirode. Ipak, u filozofskom duhu, moramo biti kritični prema njima, pošto obe prave izvesne greške. Fundamentista loše objašnjava odnos koji postoji između fundamentalnih verovanja i ostalih verovanja, kao i prirodu fundamentalnih verovanja i stav koji imamo prema njima. Skeptik, pak, greši kada pretpostavlja da je empirijsko znanje spoljašnjeg sveta u krajnjoj liniji nemoguće. Zato je potrebno biti kritičan, ali u razumnoj meri. Naš osnovni cilj prilikom susretanja sa skeptičkim problemom ne bi trebalo da bude pobijanje skeptika, već dolazak do istine o našem sazajnom položaju,

ma kakva ona bila.

Da ukratko sumiramo rezultate ovog dela istraživanja. Na početku smo se pozabavili time na koji način se otvara pojmovni prostor za razvijanje alternativne, vitgenštajnovske verzije inferencijalnog kontekstualizma. Prvo smo videli da je Vilijams prisiljen da napravi razliku između teze inferencijalnog kontekstualizma kao teorijske pretpostavke i svoje kontekstualističke pozicije kao jedne teorije koja počiva na toj pretpostavci, kako bi se odbranio od izvesnih kritika. Zatim smo analizirali u čemu se sastoji razlika između Vilijamsove i vitgenštajnovske verzije inferencijalnog kontekstualizma, imajući naročito u vidu naglašeno eksternalističke elemente ove prve. Posle toga, pokazalo se da Vilijamsova teorija nije na očigledan način sadržana u našem preteorijskom razumevanju svakodnevne saznejne prakse, kao i da vitgenštajnovska teorija poseduje izvesna preimućstva u odnosu na Vilijamsovu. Potom smo se fokusirali na dalje razvijanje vitgenštajnovskog alternativnog gledišta. Kao prvo, oslanjajući se na tumačenje Mojal-Šarok, detaljnije smo razmotrili prirodu neepistemičkog i nepropozicionalnog stava izvesnosti koji imamo prema verovanjima okvira. Kao drugo, pokazano je da je načelna ideja inferencijalnog kontekstualizma u skladu sa ovako shvaćenom neepistemičkom i nepropozicionalnom idejom izvesnosti. Kao treće, istaknuta je prednost ovakve vitgenštajnovske teorije u odnosu na standardnu interpretaciju Vitgenštajnovog odgovora skeptiku. Na kraju, uporedili smo Vilijamsovu i vitgenštajnovsku verziju inferencijalnog kontekstualizma da bismo ustanovili koja od njih je bolja. Došli smo do zaključka da vitgenštajnovska teorija izlazi kao pobednik zato što pruža adekvatniji opis naše svakodnevne saznejne prakse. Zatim smo primetili da je ona u većoj meri u skladu sa načelnim antifundamentizmom teze inferencijalnog kontekstualizma. Naposljetku, uočeno je da vitgenštajnovska teorija predstavlja adekvatniju reakciju na skeptički problem od Vilijamsove teorije. S obzirom na sve rečeno, smatram da je uspešno pokazano da Vilijamsova kontekstualistička teorija ne predstavlja monolitnu teorijsku strukturu, kao i da vitgenštajnovska verzija inferencijalnog kontekstualizma predstavlja bolju teoriju od Vilijamsove izvorne verzije, što i jesu bila dva osnovna cilja ovog dela istraživanja.



## 8. Zaključak

U ovom kratkom zaključnom poglavlju razmotriću značaj koji ovo istraživanje ima po savremenu epistemološku scenu i istaćiću specifičnosti gledišta koje je njegov rezultat. Pored toga, naznačiću neke moguće pravce u kojima bi ovo istraživanje moglo dalje da se nastavi.

Izdvojiću pet specifičnih obeležja koja krase teoriju vitgenštajnovskog inferencijalnog kontekstualizma i naglasiću zašto su ona značajna u okviru savremenih epistemoloških razmatranja. Prvo se sastoji u tome što je ova teorija u izvesnom smislu *hibridna*, pošto su njene osnovne ideje sadržane u već postojećim teorijama. Jedna takva ideja je načelna teza inferencijalnog kontekstualizma, prema kojoj svako naše istraživanje određuju i omogućavaju nekakva verovanja okvira. Isto važi i za neobično istraživanje u koje se skeptik upušta. Stoga je ovo ujedno i način na koji se ova teorija obračunava sa skeptikom. Tvorac ove strategije je Vilijams, čija epistemološka pozicija se u velikoj meri temelji na navedenoj ideji. Druga centralna ideja vitgenštajnovskog kontekstualizma je pretpostavka da prema verovanjima okvira imamo neepistemički i nepropozicionalni odnos izvesnosti. Ta pretpostavka prethodno je razvijena u tumačenju Vitgenštajnovog spisa *O izvesnosti* koje nudi Mojal-Šarok.

Ne samo da su ove dve glavne ideje vitgenštajnovske verzije inferencijalnog kontekstualizma već korišćene u nekim prethodno formulisanim teorijama, već su one unutar tih teorija shvaćene kao *međusobno isključive*. Naime, Vilijams odbacuje pretpostavku da naš odnos prema verovanjima okvira nije sazajne prirode. On smatra da je ona nespojiva sa, po njegovom mišljenju zdravorazumskom, istinom da verovanja okvira imaju istinosnu vrednost, odnosno da izražavaju supstantivne, empirijske činjenice. Sa druge strane, Mojal-Šarok veruje da je antiskeptička strategija koja počiva na dovođenju u pitanje osnovnog verovanja okvira skeptikovitog tipa istraživanja – ideje epistemološkog realizma – neodrživa ako smo, poput nje, mišljenja da verovanja okvira ne izražavaju nikakve iskaze.

Imajući to u vidu, teorija vitgenštajnovskog kontekstualizma je značajna za današnju teoriju saznanja pošto pokazuje da su ove dve zanimljive i, bar nekima, prilično uverljive ideje ipak međusobno saglasne i da se mogu zastupati unutar jedne obuhvatne teorije. Ukoliko je neka osoba – poput mene – uverena da su centralne ideje ove teorije obećavajuće i da zaslužuju dalje ispitivanje, ali istovremeno smatra da i unutar Vilijamsove teorije i unutar teorije koju daje Mojal-Šarok postoje neki elementi koji su duboko problematični i koje nije sklona da prihvati, vitgenštajnovska verzija inferencijalnog kontekstualizma pruža okvir unutar kojeg je moguće dalje nastaviti sa željenim istraživanjima.

Druga specifičnost vitgenštajnovskog kontekstualizma ogleda se u tome što ovo gledište predstavlja, bar koliko je meni poznato, *jedinu* iole razvijenu teoriju pored Vilijamsove koja sadrži ideju inferencijalnog kontekstualizma i na njoj gradi rešenje skeptičkog problema. Za razliku od druge verzije epistemološkog kontekstualizma, konverzionog kontekstualizma, koji se može naći u raznim varijantama, inferencijalni kontekstualizam nije toliko raznolik. Zato smatram da je ovo istraživanje značajno i po tome što s jedne strane *čuva* ideju inferencijalnog kontekstualizma, dok sa druge strane unosi bitnu dozu *različitosti* u odnosu na izvornu Vilijamsovu verziju ovog stanovišta.

Sledeća specifičnost tiče se druge središnje ideje vitgenštajnovskog kontekstualizma. U pitanju je teza da prema verovanjima okvira imamo neepistemički, nepropozicionalni stav *izvesnosti*. Prema ovoj teoriji, pretpostavka da prema murovskim truizmima – koji spadaju u verovanja okvira – imamo saznajni odnos nije deo *našeg preteorijskog, zdravorazumskog shvatanja znanja*. Niti ona predstavlja *najbolje teorijsko objašnjenje* odnosa koji imamo prema tim verovanjima. Ipak, mogli bismo reći da verovanje u ovu pretpostavku predstavlja jedno verovanje okvira tradicionalne epistemologije. Ono je duboko uvreženo i unutar savremene teorije saznanja, uprkos pokušajima Vitgenštajna i njegovih istomišljenika da pokažu kako je dana pretpostavka neodrživa. U našem istraživanju, pak, ponuđeno je razvijanje nekih starih argumenata protiv te pretpostavke, a formulisani su i neki novi argumenti. Ovi argumenti svakako neće ubediti u suprotno sve one koji su mišljenja da prema takozvanim murovskim iskazima imamo epistemički odnos. Ipak, trebalo bi makar da ih nateraju da razmisle o tome kako bi iz njihove perspektive moglo na njih da se odgovori. Takođe, nadam se da

će filozofi koji prihvataju ovu pretpostavku – mnogi od njih zdravo za gotovo – postati svesni (ili svesniji) njene teorijske prirode nakon što se suoče sa argumentima iznetim u ovom radu.

Vitgenštajnovska verzija inferencijalnog kontekstualizma specifična je i po svom *radikalnom antifundamentizmu*. Poput Vilijamsove verzije, ova teorija ne prihvata pretpostavku epistemološkog realizma. Stoga je ona *antifundamentistička*. Sa druge strane, za razliku od onoga što Vilijams tvrdi, prema ovoj teoriji odnos koji imamo prema verovanjima okvira nije sazajne prirode. Zbog toga je ona *radikalno antifundamentistička*, budući da odbacuje ovu pretpostavku koja je vrlo bitna za tradicionalni fundamentizam. Uprkos tome, vitgenštajnovski kontekstualizam nije *antirealistička* teorija u metafizičkom smislu, niti je *relativistička* teorija po pitanju opravdanja. Kao što smo videli, ova teorija je (*metafizički*) *minimalno realistička*. Prema njoj, spoljašnji svet postoji načelno nezavisno od našeg duha ili jezika pomoću kojeg ga opisujemo. Pored toga, ona je i *antirelativistička* – za opravdanost naših verovanja, između ostalog, neophodna je i ispunjenost određenih eksternih, objektivnih uslova. Upravo zbog toga smatram da je ova teorija značajna u okviru savremenih epistemoloških istraživanja. Razne pozicije koje se nazivaju antifundamentističkim često se poistovećuju – ili makar dovode u blisku vezu – sa ovakvim tipovima relativizma i antirealizma. Međutim, na primeru ove teorije pokazuje se da ne postoji nužna veza između ovih gledišta. Možemo zastupati antifundamentizam, i to u jednom radikalnom obliku, a da se ne obavežemo na ova – po mnogima problematična – shvatanja opravdanja i stvarnosti.

Vitgenštajnovska teorija koja je rezultat ovog istraživanja odlikuje se i prilično unikatnim stavom prema skeptiku. Ona je svakako u bitnom smislu *antiskeptička*, pošto pokazuje da skeptik greši kada dovodi u pitanje mogućnost empirijskog saznanja spoljašnjeg sveta, kao i zašto pravi tu grešku. Ipak, vitgenštajnovski kontekstualista uviđa da se u skepticizmu krije jedna važna *istina o našem sazajnom položaju* – svako saznanje moguće je tek na pozadini odsustva nekog drugog saznanja. Preciznije rečeno, svako saznanje podrazumeva određena verovanja okvira koja određuju i omogućavaju dato istraživanje a prema kojima nemamo sazajni odnos. Smatram da ovo predstavlja konstruktivnije viđenje problema filozofskog skepticizma nego što je slučaj sa mnogim

savremenim teorijama koje u skeptiku prvenstveno vide jednu filozofsku figuru koju je neophodno pobiti po svaku cenu. Zbog toga verujem da ovakvo vitgenštajnovsko gledište doprinosi preispitivanju osnovnih ciljeva i očekivanja koje imamo kada pokušavamo da izađemo na kraj sa skeptičkim paradoksom.

Konačno, naše istraživanje je značajno za savremena epistemološka razmatranja utoliko što pokazuje da Vilijamsov inferencijalni kontekstualizam nije monolitna teorijska građevina. Kao što smo videli, ova teorija se sastoji iz *teorijske pretpostavke inferencijalnog kontekstualizma* i načelno *epistemičkog i eksternalističkog* tumačenja našeg odnosa prema verovanjima okvira. Moguća je i drugačija, vitgenštajnovska teorija koja se temelji na ovoj kontekstualističkoj pretpostavci, ali koja nudi *neepistemičko i nepropozicionalno* viđenje stava koji imamo prema ovoj naročitoj klasi verovanja. Štaviše, ovo gledište predstavlja bolju teoriju od Vilijamsove po svim relevantnim parametrima. Dokazivanje istinitosti ovih tvrdnji i jeste bio osnovni cilj našeg rada. Na taj način ponuđena je dublja analiza Vilijamsovog stanovišta, kao i nova teorija koja – bar po mom mišljenju – zaslužuje dalje ispitivanje i procenu s obzirom na ostale savremene epistemološke teorije.

Naposletku, navešću tri moguća pravca u kojima bi ovo istraživanje moglo dalje da se nastavi. Prvi je poređenje vitgenštajnovske verzije inferencijalnog kontekstualizma sa prethodno pominjanim *neomurovskim eksternalizmom*. Ova pozicija je trenutno možda i najdominantnija varijanta epistemološkog eksternalizma, bar kada je u pitanju rešavanje problema filozofskog skepticizma, i ona se na bitan način razlikuje od tipa eksternalizma koji zastupa Vilijams. Budući da je jedan od centralnih ciljeva ovog rada bio da se pokaže kako je vitgenštajnovska verzija bolja od Vilijamsove eksternalističke, prirodno bi bilo videti kako se ona nosi sa teorijom unutar koje se eksternalistički elementi razvijaju drugačije nego što to čini Vilijams. Da li neomurovski eksternalizam na ubedljiviji način od vitgenštajnovskog kontekstualizma pokazuje *zašto skeptik greši?* Pruža li ona uverljivije objašnjenje toga *zašto nam skeptički zaključci izgledaju tako uznemirujuće istinito?* Želja za nalaženjem odgovora na ova pitanja nameće se svakom kome je vitgenštajnovska kontekstualistička teorija bar donekle zanimljiva i obećavajuća.

Drugi mogući pravac istraživanja tiče se detaljnijeg razmatranja toga zašto je

ideja epistemološkog realizma tako čvrsto prihvaćena unutar *tradicionalne epistemologije*. Ovo je jedna od centralnih tvrdnji kako Vilijamsove, tako i teorije koju zastupa vitgenštajnovski kontekstualista. Kao što smo primetili, Vilijams ne daje neko naročito detaljno objašnjenje prihvaćenosti epistemološkog realizma unutar tradicionalne epistemologije. On ističe da privlačnost te ideje proističe iz shvatanja epistemologije kao *prve filozofije*, odnosno iz projekta utvrđivanja *osnova saznanja*. Pored toga, on naglašava da je *aksiomatski metod*, prisutan u euklidskoj geometriji koja je sve do modernog doba predstavljala paradigmatički slučaj nauke i znanja, u velikoj meri uticao na prihvatljivost fundamentalističkog modela opravdanja uopšte. Zbog važnosti koje ove ideje mogu da imaju za plauzibilnost vitgenštajnovske verzije inferencijalnog kontekstualizma, njihovo dalje istorijsko i teorijsko utemeljenje svakako je poželjno.

Na kraju, treći mogući pravac istraživanja odnosi se na dalje ispitivanje neepistemološkog i nepropozicionalnog stava izvesnosti, koji predstavlja jedno od osnovnih obeležja vitgenštajnovskog kontekstualizma. Kao što smo videli, tvrdnja da prema verovanjima okvira imamo ovakav stav izvesnosti nije nesaglasna sa tezom *minimalnog (metafizičkog) realizma*. Odnosno, to što prema raznim objektima i činjenicama u uobičajenim okolnostima imamo odnos koji nije posredovan iskazima nikako ne umanjuje načelnu nezavisnost koju ti objekti i činjenice imaju u odnosu na naš duh. Zatim, prisetimo se da je vitgenštajnovska kontekstualistička teorija u širokom smislu *pragmatistička*. Stav izvesnosti može se ispoljiti samo u našem delovanju i prethodi svakoj našoj saznoj aktivnosti. Time se naglasak stavlja na neintelektualni i nesvesni aspekt ljudskih bića. Najzad, vitgenštajnovska verzija inferencijalnog kontekstualizma je u bitnom smislu *naturalistička*. Neposredni stav izvesnosti delimo sa ostalim životinjama. Štaviše, naša verovanja okvira su uslovljena društvenim i prirodnim okolnostima u kojima se nalazimo. S obzirom na sve ovo, zanimljivo bi bilo istražiti šta se o fenomenu izvesnosti može reći iz perspektive takozvane *evolutivne epistemologije*. Odnosno, mislim da je dobro pitanje da li pomoću osnovnih principa teorije evolucije na neki način možemo baciti dodatno svetlo na ovaj teško uhvatljivi fenomen koji je, pak, od tolikog značaja za naše opažajno saznanje spoljašnjeg sveta.

## Literatura

- Baumann, P. 2005. Varieties of Contextualism: Standards and Descriptions. *Grazer Philosophische Studien* 69.
- Bogdanovski, M. i Lazović, Ž. ur. 2007. *Skeptički priručnik 2: savremeni skepticizam*. Beograd: Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta.
- Boncompagni, A. 2016. *Wittgenstein and Pragmatism: On Certainty in the Light of Peirce and James*. London: Palgrave Macmillan.
- Brandom, R. 1994. *Making It Explicit*. Cambridge: Harvard University Press.
- 2000a. *Articulating Reasons*. London: Harvard University Press.
- ur. 2000b. *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell.
- Brendel, E. i Jäger, C. 2004. Contextualist Approaches to Epistemology: Problems and Prospects. *Erkenntnis* 61.
- Buchanan, R. 2002. Natural doubts: Williams's diagnosis of scepticism. *Synthese* 131.
- Cavell, S. 1979. *The Claim of Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, S. 2000. Contextualism and Skepticism. *Philosophical Issues* 10.
- Coliva, A. 2010. *Moore and Wittgenstein: Scepticism, Certainty and Common Sense*. New York: Palgrave Macmillan.
- Čukljević, F. 2014a. Vilijamsov inferencijalni kontekstualizam i problem filozofskog skepticizma. Završni master rad, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- 2014b. Vilijamsovo kontekstualističko rešenje skeptičkog paradoksa. *Theoria* 57 (3).
2018. Kontekstualizam i eksternalizam u epistemološkoj teoriji Majkla Vilijamsa. *Theoria* 61 (1).
- Dekart, R. 2012. *Metafizičke meditacije*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- DeRose, K. 1999. Solving the Skeptical Problem. U: K. DeRose i T. A. Warfield, ur.
- DeRose, K. i Warfield, T. A. ur. 1999. *Skepticism: A Contemporary Reader*. New York, Oxford: Oxford University Press.

- Drecker, F. 1981. Pragmatska dimenzija znanja. U: M. Bogdanovski i Ž. Lazović, ur. Fogelin, R. 1994. *Pyrrhonian Reflection on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. 1976. Discrimination and Perceptual Knowledge. *Journal of Philosophy* 73.
- Graham, P. J. 2007. The theoretical diagnosis of skepticism. *Synthese* 158.
- Greco, J. i Sosa, E. ur. 1999. *Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Grundmann, T. 2004. Inferential Contextualism, Epistemological Realism and Scepticism: Comments on Williams. *Erkenntnis* 61.
- Hamilton, A. 2014. *Wittgenstein and On Certainty*. London: Routledge.
- Jacobson, S. 2001. Contextualism and global doubts about the world. *Synthese* 129.
- Janvid, M. 2006. Contextualism and the Structure of Skeptical Arguments. *Dialectica* 60 (1).
- Kolbel, M. i Weiss, B. ur. 2004. *Wittgenstein's Lasting Significance*. New York: Routledge.
- Lazović, Ž. 2012. *Problem filozofskog skepticizma*. Beograd: Institut za filozofiju, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Lewis, D. 1999. Elusive Knowledge. U: K. DeRose i T. A. Warfield, ur. McGinn, M. 1989. *Sense and Certainty: A Dissolution of Scepticism*. Oxford: Basil Blackwell.
- McManus, D. ur. 2004. *Wittgenstein and Scepticism*. New York: Routledge.
- Moore, G. E. 1939. Proof of an External World. U: G. E. Moore. 1959. *Philosophical Papers*. London: George Unwin.
- Moyal-Sharrock, D. 2004. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave Macmillan.
- Moyal-Sharrock, D. i Brenner, W. H. ur. 2005. *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave Macmillan.
- Nagel, T. 1986. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Nozick, R. 1981. Filozofska objašnjenja. U: M. Bogdanovski i Ž. Lazović, ur. Nuccetelli, S. ur. 2003. *New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge*. Cambridge: MIT Press.

- Okasha, S. 2003. Scepticism and its Sources. *Philosophy and Phenomenological Research* LXVII (3).
- Pritchard, D. 2002. Two Forms of Epistemological Contextualism. *Grazer Philosophische Studien* 64.
2005. Wittgenstein's *On Certainty* and Contemporary Anti-scepticism. U: D. Moyal-Sharrock i W. H. Brenner, ur.
- Putnam, H. 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ribeiro, B. 2002. Cartesian Skepticism and the Epistemic Priority Thesis. *The Southern Journal of Philosophy* 40.
- Rudd, A. 2008. Natural Doubts. *Metaphilosophy* 39 (3).
- Searle, J. 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sellars, W. 1956. Empiricism and the Philosophy of Mind. U: W. Sellars, 1963.
1963. *Science, Perception and Reality*. London: Routledge.
- Stine, G. 1999. Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure. U: K. DeRose i T. A. Warfield, ur.
- Stroll, A. 1994. *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford: Oxford University Press.
- Stroud, B. 1984. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Vitgenštajn, L. 1989. *O izvesnosti*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Warfield, T. A. 1999. A Priori Knowledge of the World: Knowing the World by Knowing Our Minds. U: K. DeRose i T. A. Warfield, ur.
- Williams, M. 1991. *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Oxford: Blackwell.
- 1999a. *Groundless Belief: An Essay on the Possibility of Epistemology*. Princeton: Princeton University Press.
- 1999b. Skepticism. U: J. Greco i E. Sosa, ur.
2000. Epistemology and the Mirror of Nature. U: R. Brandom, ur.
- 2001a. Contextualism, Externalism and Epistemic Standards. *Philosophical Studies* 103.
- 2001b. *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*.



Oxford: Oxford University Press.

2004a. Knowledge, Reflection and Sceptical Hypotheses. *Erkenntnis* 61.

2004b. Scepticism and the Context of Philosophy. *Philosophical Issues* 14, *Epistemology*.

2004c. Wittgenstein's refutation of idealism. U: D. McManus, ur.

2004d. Wittgenstein, truth and certainty. U: M. Kolbel i B. Weiss, ur.

2005. Why Wittgenstein Isn't a Foundationalist. U: D. Moyal-Sharrock i W. H. Brenner, ur.

2007. Why (Wittgensteinian) Contextualism Is Not Relativism. *Episteme* 4 (1).

2013. Skepticism, Evidence and Entitlement. *Philosophy and Phenomenological Research* LXXXVII (1).

Wright, C. 2003. Some Reflections on the Acquisition of Warrant by Inference". U: S. Nuccetelli, ur.

2004. Warrant for Nothing (and Foundations for Free)? *Aristotelian Society Supplemental Volume* 78.

## Biografija autora

Filip Čukljević rođen je 1990. godine u Beogradu. Osnovnu i srednju školu završio je u Beogradu. Studije filozofije na Filozofskom fakultetu u Beogradu upisao je 2009. godine i diplomirao 2013. godine. Naziv njegovog završnog rada bio je „Fregeovo rešenje paradoksa analize i kriterijum za identitet smisla“. Osnovne akademske studije završio je sa prosečnom ocenom 9.97. Dobitnik je i nagrade za studenta generacije na Odeljenju za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu za 2013. godinu.

Master studije filozofije na Filozofskom fakultetu u Beogradu upisao je 2013. godine i završio 2014. godine. Njegov završni master rad nosio je naslov „Vilijamsov inferencijalni kontekstualizam i problem filozofskog skepticizma“. Master akademske studije završio je sa prosečnom ocenom 10.00.

Doktorske studije na Odeljenju za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu Filip Čukljević je upisao 2015. godine. Položio je sve predviđene ispite na doktorskim studijama sa prosečnom ocenom 10.00.

Na Odeljenju za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu Filip Čukljević učestvuje u realizaciji nastave počevši od školske 2012/2013. godine na predmetu Istorija filozofije IIa. Na tom kursu bio je angažovan zaključno sa školskom 2014/2015. godinom. Od školske 2015/2016. godine pa do danas angažovan je na kursu Teorija saznanja I.

Od marta 2015. godine angažovan je na projektu „Dinamički sistemi u prirodi i društvu: filozofski i empirijski aspekti“ koji se realizuje u projektnom ciklusu 2011-2018. finansiranom od strane Ministarstva nauke, prosvete i tehnološkog razvoja Republike Srbije, prvo kao stipendista a zatim kao istraživač-saradnik.

Uz sve navedeno, kandidat za sada ima i sedam objavljenih naučnih radova, od kojih šest u nacionalnim časopisima međunarodnog značaja.

# Изјава о ауторству

Име и презиме аутора \_\_\_\_\_ Филип Чукљевић \_\_\_\_\_  
Број индекса \_\_\_\_\_ ОФ 14-1 \_\_\_\_\_

## Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Две верзије инференцијалног контекстуализма

---

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора \_\_\_\_\_ Филип Чукљевић \_\_\_\_\_  
Број индекса \_\_\_\_\_ ОФ 14-1 \_\_\_\_\_  
Студијски програм \_\_\_\_\_ Филозофија \_\_\_\_\_  
Наслов рада \_\_\_\_\_ Две верзије инференцијалног контекстуализма \_\_\_\_\_  
Ментор \_\_\_\_\_ др Живан Лазовић \_\_\_\_\_

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Две верзије инференцијалног контекстуализма

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.

Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

1. **Ауторство.** Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране

аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољава умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољава умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољава умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољава умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.