

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

MAJA FERENEC

SKEPTICIZAM KAO TEMELJNI EPISTEMOLOŠKI PROBLEM

Diplomski rad

Mentor: dr.sc. Borislav Mikulić

Zagreb, lipanj 2016.

Sadržaj

1. UVOD	2
2. SKEPTICIZAM OPĆENITO	3
3. ANTIČKI SKEPTICIZAM I NJEGOVE TRADICIJE: (RANI) PIRONIZAM I AKADEMIJSKI SKEPTICIZAM.....	5
3.1. PIRONIZAM.....	6
3.1.1. RANI PIRONIZAM	6
3.2. AKADEMIJSKI SKEPTICIZAM.....	7
3.3. OPOZICIJA AKADEMIČARIMA – PIRONIZAM.....	7
3.3.1. SREDSTVA ANTIČKOG SKEPTICIZMA	7
4. NOVOVJEKOVNI (MODERNI) SKEPTICIZAM	8
4.1. EMPIRIJSKI SKEPTICIZAM; HUMEOV KAUZALITET.....	11
4.2. KANTOV SKEPTICIZAM; MOGUĆNOST SINTETIČKI A PRIORI SUDOVA.....	14
4.3. HEGELOVA EPISTEMOLOGIJA; SVIJEST I SAMO-SVIJEST	19
5. SKEPTICIZAM BARRYJA STROUDA.....	23
6. (ANTI)SKEPTICIZAM GEORGEA EDWARDA MOOREA.....	27
6.1. „OVDJE JE JEDNA RUKA I OVDJE JE DRUGA RUKA ...”.....	28
7. ZAKLJUČAK	30
LITERATURA.....	36

SKEPTICIZAM KAO TEMELJNI EPISTEMOLOŠKI PROBLEM

SAŽETAK

Kao što sam naslov kaže, u ovome će radu biti riječ o skepticizmu koji se odnosi na vanjski svijet, odnosno možemo li znati (a time i tvrditi) da vanjski svijet zaista postoji. Iako je spoznaja temeljni pojam modernog skepticizma, potrebno je nekoliko riječi posvetiti i njegovom (indirektnom) prethodniku, antičkome skepticizmu. Zbog toga će uvodni dio rada sadržavati prvo, temeljne značajke skepticizma kao filozofske pozicije, dakle filozofijskog skepticizma, a drugo diferencijaciju antičkoga i modernoga skepticizma. Jedina poveznica navedenih tipova krije se iza samog značenja riječi skepticizam, dok su po ostalim značajkama, koje uključuju šire pojašnjenje navedenog, različiti. Treći, a ujedno i posljednji dio uvodne rasprave, bit će svojevrsna uvertira razradi koja će sadržavati analizu tekstova dvaju filozofa u pogledu skepticizma, Barryja Strouda i Georgea Edwarda Moorea. Dok Barry Stroud brani skepticizam, George Edward Moore daje (mogući) odgovor skeptičkome mišljenju usmjerenome ka problemu znanja o vanjskome svijetu. Razrada će, dakle, u cjelosti biti posvećena analizi tekstova prethodno spomenutih autora, a osvrt na njih biti će izložen u zadnjem, zaključnome dijelu ovoga rada uz sumiranje i argumentaciju vlastitoga stava spram Strouda i Moorea, ali i filozofskog skepticizma u cjelini.

KLJUČNE RIJEČI

skepsa, skepticizam, filozofski skepticizam, antički skepticizam, (rani) pironizam, akademski skepticizam, vjerovanje, moderni (novovjekovni) skepticizam, znanje, metodička sumnja, vanjski svijet, uzročnost, transcendentni idealizam, svijest, samo-svijest

SCEPTICISM AS A FUNDAMENTAL PROBLEM OF EPISTEMOLOGY

SUMMARY

This paper will deal with scepticism concerning the external world; especially with the issues whether we can perceive (and thus claim) that external world really exists. Although cognition is the basic term in modern scepticism it is necessary to mention his (indirect) predecessor – ancient scepticism. Therefore, the introduction will consist of the basic features of scepticism as a philosophical position; in addition, it will throw light on the difference between the ancient and modern scepticism. The only link between these two types is in the very meaning of the word scepticism, while they are completely different in all other features. The third and the last part of the introductory discussion will serve as an introduction to the main body of the paper – a text analysis of two philosophers, Barry Stroud and George Edward Moore. While Barry Stroud defends scepticism, George Edward Moore gives (possible) answer to a sceptical opinion focused on the problem of knowledge about the external world. Thus, the main body will be devoted to text's analysis, while conclusion will consist of review, summarizing the arguments and own opinion about Stroud and Moore and philosophical scepticism in general.

KEY WORDS

Scepticism, philosophical scepticism, ancient scepticism, academic scepticism, belief, modern scepticism, knowledge, methodical doubt, the external world, causality, transcendental idealism, consciousness, self-consciousness

UVOD

Temeljni cilj ovoga rada jest izložiti i komentirati skepticizam kao filozofsku poziciju te ga prikazati kao jedan od vodećih epistemoloških problema. Kako bih to što bolje analizirala i prikazala ga kao takvim, poslužit ću se tekstovima filozofa kod kojih je prepoznatljiv skeptički svjetonazor ili pak samo skeptički nazor. Budući da se skepticizam javlja u godinama prije nove ere, nemoguće je zaobići njegov utjecaj u antičkoj epistemologiji. Epistemologija kao takva je pojam koji je u svom užem značenju izjednačen s *teorijom* znanja, no njezina egzistencijalna putanja nikako nije jednostrana, a putanja skepticizma još manje. Drugim riječima, skepticizam nije imao isti cilj u antici i kasnije, u novovjekovnoj, odnosno suvremenoj epistemologiji. O tome ću nešto detaljnije izlagati u početnim poglavljima, no ono što je važno za cjelokupni rad jest da se epistemologija bavi isključivo znanjem kao takvim te drugim problemima *vezanim uz* znanje dok skeptička tema, odnosno problem koji skepticizam predstavlja u epistemologiji, postoji na području tradicionalnog epistemološkog problema, a to je pitanje o *mogućnosti* znanja. Mnogi su filozofi, barem u suvremenoj epistemologiji (na primjer, E. Gettier, B. Stroud, H. Putnam, W. Quine, N. Goodman i dr.) pokušali ili utisnuti tu mogućnost znanja još dublje u skepticizam, u smislu da su došli do zaključka kako je ono doista nemoguće, ili su toj mogućnosti pridali plauzibilnu paradigmu tako da su postavili drugačija pravila kod promatranja skepticizma unutar epistemologije (na primjer, George Edward Moore). Autori, odnosno analiza tekstova koji će biti zastupljeni u radu su: Sekst Empirik, Rene Descartes, Barry Stroud, Edmund Gettier i George Edward Moore. Sa Sekstom Empirikom će započeti antički skepticizam, s Descartesom novovjekovni i time će se razgraničiti pojam antičkog i novovjekovnog skepticizma. Ostali autori, kao što su Stroud i Moore, bit će suprotstavljeni na taj način da će Stroud „braniti“ skepticizam i nemogućnost znanja, dok će Moore dati (mogući) odgovor na skeptičke argumente. Slijedi Gettier koji će također spadati pod novovjekovni skepticizam, ali će on biti razrađen s jedne strane kao kritičar klasične trodijelne definicije znanja koju je postavio Platon te s druge strane u kontekstu problema epistemičke sreće.

Dakle, osnovna struktura rada prema poglavljima izgledala bi ovako: u uvodnome dijelu koji počinje s drugim poglavljem, analizirala bih epistemologiju i skepticizam kao osnovne pojmove. Taj dio će sadržavati uvod u epistemologiju i skeptičko mišljenje te bitne skeptičke argumente, odnosno teoretski dio. U trećem bih poglavlju analizirala antički skepticizam i tekst Seksta Empirika „*Obrisi pironizma*“ pa u nekoliko potpoglavlja ukratko objasnila 'vrste' antičkog skepticizma koji su u to vrijeme postojali, odnosno bili aktualni te

njegovu svrhu, budući da se ona razlikuje od novovjekovnog skepticizma. Srž rada će započeti s četvrtim poglavljem koje će obuhvaćati Descartesov tekst „*Meditacije o prvoj filozofiji*“ čime ću uvesti u novovjekovni skepticizam i problem koji Descartes ponovno vraća u „središte“ epistemologije. Radi se upravo o (ne)mogućnosti znanja. Drugim riječima, bitan postaje *dokaz o znanju* ili, kako Descartes to postavlja, jedina mogućnost da bismo mogli reći da nešto *znamo* je *dokaz da ne sanjamo*. U nastavku ću u osnovnim crtama referirati na značajnije doprinose na području spoznajne teorije i skepticizma kod Davida Humea, Immanuela Kanta te G. W. F. Hegela, u opsegu koji određuje pitanje mogućnosti spoznaje vanjskoga svijeta. Dakle, Hume (njegov protuargument u pogledu induktivnog znanja), Kant (apriorno znanje) i Hegel ('epistemološki subjektivizam') bit će dio rada kao dio sistematske diskusije kako rad u konačnici ne bi izgubio na konzistentnosti. U petom poglavlju započela bih s analiziranjem teksta Barryja Strouda „*The Problem of the External World*“. Šesto poglavlje će obuhvaćati analizu Mooreovog tekst „*The Proof of an External World*“ čime će biti poduprijeta već spomenuta konstatacija koja ide u prilog obrani epistemologije i mogućem odgovoru na skeptičke argumente.

Sedmo, a ujedno i posljednje poglavlje, obuhvaćat će zaključak u kojemu bih na sve prethodno izneseno dala vlastiti komentar, odnosno sud kako je skepticizam u praksi neodrživa ili čak nemoguća pozicija budući da se kao skeptik (u suvremenom smislu) ne može funkcionirati u svakodnevnome životu, što ću pokušati i argumentirati. Obzirom na to, dotaknut ću se i teme socijalne epistemologije budući da je promatranje socijalizacije, odnosno našeg socijalnog funkcioniranja, potrebno kako bismo mogli opravdati vlastito znanje jer se čini da postoje opravdani razlozi za vjerovanje kako se izvor znanja treba kretati od socijalnih relacija, a manje od individualnoga pristupa.

2. SKEPTICIZAM OPĆENITO

Skepticizam se s razlogom smatra središnjim problemom spoznajne teorije i to ne samo zbog činjenice što se proteže od antike pa sve do danas, nego zbog toga što se antiskeptici stoljećima protuargumentima bore kako bi pronašli greške 'u koracima' skeptika. Čini se da se ne može zanemariti konstatacija kako *konačan* odgovor koji bi eliminirao sumnje u istinitost naše spoznaje, odnosno našega znanja, ne postoji. Upravo to žele napraviti antiskeptici koji nude bezbroj protuargumenata i izazova skeptičkom načinu mišljenja. Jedan od njih je i George Edward Moore, engleski filozof koji je dao (mogući) odgovor skepticizmu

u pogledu vanjskoga svijeta. No prije samog skepticizma u pogledu vanjskoga svijeta, argumenata i protuargumenata, potrebno je razjasniti o čemu se uopće radi kada se govori o skepticizmu te također naznačiti kako je skepticizam u antičko vrijeme imao potpuno drugačiju ulogu od one koju ima u novovjekovnoj epistemologiji.

Uvriježena teza je kako su skeptici, u načelu, ljudi koji sumnjaju. Ovako definiran skepticizam ne otkriva mnogo. Naime, sumnjati se može u bilo što i na bilo koji način. Na primjer, netko sumnja u znanstvene dogme, netko u Božju opstojnost, netko u identitet i tako dalje. No pokušajmo sada termin skepticizam ograničiti pojmom *filozofijski*. Temeljna teza filozofijskog skepticizma jest da je spoznaja, ni manje ni više nego - nemoguća (usp. Greco i Sosa, 2004: 42). Isto tako, filozofijski skepticizam možemo podijeliti na radikalni (univerzalni) i umjeren (lokalizirani) skepticizam. Radikalni skepticizam odnosi se na tvrdnju da ne znamo ništa ni o čemu, dok je ovaj potonji, kako mu i samo ime govori, umjereniji, što znači da se ne odnosi na naše cjelokupno znanje, nego na određene aspekte ili sadržaje istoga. Michael Williams tvrdi da se filozofijski skepticizam od „*svakidašnjih skeptičik nazora*“ (Greco i Sosa 2004:43) razlikuje u dvije bitne značajke, a to su snaga i doseg. Uz to, skeptički argumenti koji se odnose na prvu značajku - snagu, pripadaju spomenutom radikalnom (univerzalnom) skepticizmu koji drži da mi nikad nismo u mogućnosti sa sigurnošću reći ili tvrditi da imamo i najmanji razlog zbog kojeg vjerujemo u jednu, a ne u neku drugu stvar. Drugim riječima, radikalni skeptik smatra da nikad ne možemo postaviti dovoljno snažno opravdanje za bilo koju od svojih tvrdnji. Dakle, ako ja kažem „Držim olovku u ruci.“, radikalni skeptik će postaviti pitanje „*Kako znaš da držiš olovku u ruci?*“, a moje bi opravdanje, to jest odgovor, (najvjerojatnije) glasilo „Osjećam da je držim u ruci.“ ili „Vidim da se nalazi u ruci.“ Neki smatraju da je takav odgovor dostatan, odnosno dovoljno snažan za opravdanje prvotnog iskaza. No radikalni skeptik takav odgovor neće prihvatiti kao zadovoljavajući. Tvrdit će da naše opravdanje, bilo ono perceptivno ili osjetilno, ne donosi nikakvu vrstu spoznaje, odnosno da mi jednostavno ne možemo znati držimo li zaista olovku u ruci.

Druga značajka filozofijskog skepticizma je, prema Williamsu, doseg. Pritom Williams ne misli na doseg našeg znanja kao takvog, odnosno ta se značajka ne odnosi na činjenicu *koliko* mi znamo, nego jednostavno da je ljudska spoznaja kao i težnja za njom, sama po sebi problematična (Usp. Greco i Sosa, 2004: 44). Dakle, ne radi se o tome da mi ne možemo reći da je Zemlja okrugla zato što nemamo dovoljno znanja o znanstvenoj paradigmi, već zbog toga što je ta naša spoznaja (da je Zemlja okrugla) problematična sama po sebi.

Usput rečeno, prije toga se mislilo i vjerovalo da je Zemlja ravna ploča. Uzmemo li sada u obzir takvo određenje filozofijskog skepticizma, uvidjet ćemo da se on razlikuje od, mogla bih reći, standardizacije skeptičkoga mišljenja. Skeptik koji ne ulazi u okvire filozofijskog skepticizma neće sve svoje stavove već unaprijed osuditi na propast, no radikalni skeptik će to isto smatrati nemogućim za spoznati. Drugim riječima, skeptika o kojem govorimo izvan okvira filozofijskog skepticizma, karakterizira “*propitujući nazor*” (Greco i Sosa 2004, 2004: 41) u kojem ga vodi zahtjevnost i selektivnost. S druge strane, ‘nefilozofijski’ skeptik neće tvrditi da je spoznaja nemoguća, već će tražeći odgovor ili odgađati svoj sud, ili svaki svoj sud dovesti u pitanje. Zanimljivo je pritom kako je filozofijski skepticizam prilično jak zbog svojih značajki te ga jednostavno ne možemo olako odbaciti. No zašto je tome tako? Zašto ne bi bilo plauzibilno reći „Knjiga je na stolu.“? 'Običan' će čovjek, koji takvim nesvakidašnjim pitanjima ne opterećuje svoj um, smatrati da je, ako kaže da je knjiga na stolu zato što on to *tako vidi*, da je time završio raspravu oko pitanja kako može znati da je knjiga zaista na stolu. No znamo li mi *doista* da je knjiga na stolu i može li se ta tvrdnja prihvatiti i smatrati plauzibilnom bez ikakve daljnje argumentacije? Filozofijski skeptik smatra da ne može. Ovakva se vrsta pitanja odnosi na spoznaju vanjskoga svijeta i to je središnja tema koju je ovaj rad dužan obraditi, no kako sam već spomenula, postoji podjela na antički i moderni skepticizam, koji se, osim vremenske anomalije, razlikuju i po značajkama. Pa prije nego što počnem sa središnjim tekstovima, valja nekoliko riječi posvetiti antičkom, odnosno novovjekovnom skepticizmu, ali i viđenju skepticizma trojice filozofa koji problem spoznaje ne odvajaju od njegovog povijesnog pojavljivanja i samog povijesnog konteksta, kako rad ne bi izgubio vrijednost zbog nekonzistentnosti. Filozofi o kojima će biti riječ su David Hume, Immanuel Kant i Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

3. ANTIČKI SKEPTICIZAM I NJEGOVE TRADICIJE: (RANI) PIRONIZAM I AKADEMIJSKI SKEPTICIZAM

Dok je moderni skepticizam usmjeren na spoznaju vanjskoga svijeta, odnosno na nemogućnost iste, antički skepticizam je iznio drugačiji pogled na skeptičko mišljenje. Naime, antički je skepticizam imao svrhovitu ulogu ili, ako ne svrhovitu, praktičnost je zasigurno bio cilj kojeg su željeli postići. Upravo ovdje leži i temeljna razlika između antičkog i modernog skepticizma. Generalno, (antička) skeptička teza je kako mi u osnovi ne

možemo znati da znamo. Drugim riječima, za skeptika je znanje nemoguće. Radi se zapravo o tome da je znanje nama nedostižno ili ga ne možemo opravdati do prihvatljive razine. Antički skeptici su radikalnom skepticizmu pridavali praktičnu ulogu, odnosno smatrali su kako će suzdržavanje od bilo kakvog suda o jednoj ili drugoj stvari/pojavi naše stanje duha dovesti u stanje smirenosti (grč. *ataraxia*), a time i do ostvarenja sreće (grč. *eudaimonia*), što je bio krajnji cilj. No zašto su antički skeptici smatrali da se trebamo suzdržavati od iznošenja bilo kakvog suda?

3.1. PIRONIZAM

Sve je započelo sa Sekstom Empirikom koji je skepticizam definirao na sljedeći način: „*sposobnost da se na bilo koji način u suprotnost stave pojave i misli, sposobnost na temelju koje, zbog istojakosti u suprotstavljenim stvarima i iskazima, dolazimo najprije do suzdržavanja, a nakon toga do neuznemirenosti.*“ (Sekst Empirik citiran kod Prijić-Samaržija i Gavran-Miloš, 2011: 341). Dakle, možemo li sud „Čokolada je slatka.“ prihvatiti kao univerzalnu činjenicu u smislu da su sve čokolade takve, odnosno da je svima čokolada slatka i da je ona sama po sebi slatka? Uzmemo li u obzir Sekstovu definiciju, čini se da ne. Naime, nekoj drugoj osobi ta ista čokolada će možda biti gorka iz nekog drugog razloga ili će, na primjer meni, ta ista čokolada drugi dan imati nedefiniran okus jer sam možda bolesna pa mi ne odgovara njezina prvotna slatkoća. Sada, kojoj je konstataciji plauzibilnije dati prednost, odnosno zaključujemo li da je čokolada slatka ili je pak čokolada gorka? Ovakav se skepticizam naziva pironizmom i javlja se kao reakcija na akademjski skepticizam.

3.1.1. RANI PIRONIZAM

No prije Seksta Empirika i pironizma, postojao je još jedan oblik skepticizma, a to je *rani pironizam*. On započinje s Pironom i glavna je značajka, već spomenuto, suzdržavanje od bilo kakvog suda jer to dovodi do ostvarenja sreće. Ono što nisam spomenula, a relevantno je za ovaj vid skepticizma, jest istraživanje. Kako se antički skeptici suzdržavaju od suda i ne zauzimaju određeni stav prema nekoj stvari, smatraju da se istraživanje te stvari (o kojoj se ne izjašnjavaju) time nastavlja (Usp. Prijić-Samaržija i Gavran-Miloš, 2011: 341). Pobornici ranog pironizma polaze upravo od istraživanja prirode i zaključuju kako su stvari, koje se u toj prirodi pojavljuju, neodređene. Drugim riječima, stvari su same po sebi takve da su nama nedokučive zbog svoje prirode koja je nestalna i samim time neodrediva. Naša se vjerovanja time pokazuju nepouzdanima i nemoguće je utvrditi je li moje vjerovanje o boji neke stvari u

prirodi istinito ili, s druge strane, da je nečije vjerovanje o toj istoj stvari lažno. Rani pironizam se, dakle, temelji na vjerovanju i neizricanju suda o stvarima u svijetu.

3.2. AKADEMIJSKI SKEPTICIZAM

Akademijski¹ skepticizam u središte svog razmatranja postavlja spoznaju, „*posebnu vrstu mentalnog stanja i epistemičkog odnosa prema svijetu.*“ (Prijić-Samaržija i Gavran-Miloš, 2011: 345). Bitno je napomenuti kako se akademijski skepticizam razvio kao opozicija stoičkoj epistemologiji pa se njihov skepticizam prvenstveno sastoji u opovrgavanju iste. Naime, stoici su smatrali da spoznaji prethodi predodžba koja može biti istinita ili lažna te ukoliko se čovjek nalazi u *prirodnome* stanju, utoliko je njegova predodžba istinita te time i spoznajna. Akademičari, naravno, tvrde nemogućnost, odnosno nespoznatljivost te smatraju da se zbog toga treba, isto kao i pironovci, suzdržati od iskazivanja bilo kakvih sudova (Usp. Prijić-Samaržija i Gavran-Miloš, 2011: 346). Prema akademičarima, „Znam da ništa ne znam.“ nije predstavljalo kontradiktornu tezu jer su smatrali da ni ne znaju ništa osim toga da *ne znaju*. Akademičari su reagirali na stoike, no time nisu izbjegli kritike.

3.3. OPOZICIJA AKADEMIČARIMA – PIRONIZAM

Naime, pironizam se javio kao reakcija na akademijski skepticizam, a započinje s Enezidemom. Pironovci akademičare napadaju tako što im pridaju svojstvo dogmatičnosti. Prema pironovcima, kada akademičar kaže da je sve nespoznatljivo, izrečen je svojevrstan sud, a time se remeti smirenost jer se zauzima određeni stav (u slučaju akademičara, negativan). Dakle, između sudova „Čokolada je slatka.“ i „Čokolada nije slatka.“ ne postoji znak razlikovnosti već znak istovjetnosti što nadalje znači da oba suda imaju istu uvjerljivost i ne možemo tvrditi da je prvi plauzibilniji od drugoga ili pak obratno. Kada bih trebala sumirati ovaj dio rada, zaokružila bih ga konstatacijom kako je za antičke skeptike važno *suzdržavanje od bilo kakvog suda* jer ako netko zauzme stav da je čokolada slatka, bit će uznemiren suprotnošću na koju pritom nailazi budući da ta ista čokolada nekome tko je bolestan neće imati jednak okus.

3.3.1. SREDSTVA ANTIČKOG SKEPTICIZMA

Ono što antički skeptici (pironovci) koriste kao oruđe jesu Enezidemovi modusi i takozvana Agripina trilema. Ukratko, modusi ukazuju na oprečna svojstva predmeta (kao na

¹ Skepticizam je naziv ‘akademijski’ dobio zbog razvitka unutar platoničke Akademije (Usp. Prijić-Samaržija i Gavran-Miloš, 2011: 345).

primjer, 'čokolada je slatka' i 'čokolada nije slatka' ili poznati primjer s medom²) te time na relativnost same spoznaje. Pritom je važno napomenuti da se predmeti ne dovode u pitanje u svom postojanju, nego da je spoznaja *prirode predmeta* nemoguća te da zbog toga nemamo razloga stvoriti vjerovanje o njoj. S druge strane, Agripina trilema se u većoj mjeri zaustavlja na opravdanju. Dakle, ako ja iznesem neku tvrdnju kao na primjer, "Znam da je stablo ispred mene.", skeptik će mi uputiti pitanje znam li ja to sigurno ili se radi samo o mnijenju. Ukoliko odgovorim potvrdno na prvo pitanje, utoliko će uslijediti pitanje *kako* ja to znam sigurno. I tada ću biti primorana priložiti dokaze³ kako bih obranila svoju tvrdnju. No to još uvijek nije dovoljno da bi skeptik odustao od svog istraživanja. Za svaki dokaz koji ja navedem, skeptik će nanovo postaviti isto pitanje, a to je: jesu li ti dokazi plod mog mnijenja ili su i dokazi isto nešto što znam. Ukoliko odgovorim potvrdno na prvo pitanje, utoliko moja tvrdnja ne može biti istinita jer se vjerovanje ne može graditi na hipotezama. No stvar nije riješena ni ako potvrdno odgovorim na drugo pitanje jer će skeptik za svaki potvrđan odgovor ponovno tražiti objašnjenje *kako* znam (Usp. Greco i Sosa 2004, 2010: 47). Shema bi izgledala otprilike ovako: pretpostavimo da sam ja dogmatik koji tvrdi da *p*, a ispitivač je skeptik kojeg zanima *zašto*, kako *dokazati* i kako *opravdati* taj *p*. Budući da je za skeptika odgovor na ta pitanja nemoguć, radi se ili o regresu (svaki puta smisliti novi odgovor), ili o čistoj pretpostavci (dogmatska pretpostavka), ili o recipročnome modusu (ponoviti nešto što je već izrečeno). Prema tome, smatram da ako bismo antičke skeptike (bilo koje vrste) izjednačili s radikalnim skepticima, ne bismo puno pogriješili iz razloga što za njih, uzimajući u obzir Agripinu trilemu, očito nikada ne postoji ni najmanji razlog za zauzimanje stava spram jedne umjesto druge stvari. No imajmo na umu da za njih takav stav dovodi do stanja neuznemirenosti, a time pak do ostvarenja sreće. Moderni skepticizam se okreće znanju, a (ne)iznošenje stavova nema veze s tim hoćemo li biti mirniji prihvatimo li skepticizam kao takav.

4. NOVOVJEKOVNI (MODERNI) SKEPTICIZAM

Znanje je istinito opravdano vjerovanje⁴. U novovjekovnoj epistemologiji se središte po pitanju skepticizma premješta s vjerovanja na znanje i tvrdnju kako je nemoguće da uvjet

² Odnosi se na primjer kako je med ugodan okusom, ali neugodan na koži u smislu ljepljiv.

³ Dokazi mogu biti različite naravi: svjedočanstvo, percepcija, ...

⁴ Ta se definicija naziva tradicionalnom definicijom znanja, a potječe od Platona i njegovog dijaloga *Teetet* u kojem pokušava dati odgovor na pitanje Što je znanje?. Boran Berčić u drugom svesku svoje knjige *Filozofija*.

istinitosti i uvjet opravdanosti, kao osnovni kriteriji za znanje, budu zadovoljeni. Važno je ovdje napomenuti kako se pritom misli na činjenično⁵, a ne proceduralno znanje⁶.

Zanimljivo je ovdje da moderni⁷ skepticizam započinje s filozofom kojeg uopće ne ubrajamo u skeptike, a to je Rene Descartes. Radi se o tome da on skeptičke stavove vraća kao ozbiljan problem koji bi, kako i sam govori, trebao zaokupljati svakog filozofa. Njegovo djelovanje na području skepticizma poznato je pod nazivom *metodička sumnja*⁸ što nadalje znači da sumnja postaje metodom dolaženja do istine, odnosno da je sumnja početni stupanj istraživanja. Drugim riječima, Descartes tvrdi da nešto znamo, ali jedini način za takvu tvrdnju je isključenje *svake* moguće pogreške. Isto tako, smatra Descartes, bilo bi jednostavno nemoguće da svako vjerovanje koje imamo podvrgnemo ispitivanju pa on u pitanje dovodi ono osnovno, a to je percepcija budućići da se na njoj temelji sve ono što mi tvrdimo da znamo (Usp. Prijić-Samaržija i Gavran-Miloš, 2011: 348). Poznati Descartesovi primjeri jesu takozvani *argument iz sna* i *argument zlog demona* koji postaju temelj za postavljanje suvremene inačice argumenta, a to je poznati mozak u posudi (engl. *brain in vat*). Krenimo s

navodi kako se zapravo radi o klasičnoj/standardnoj definiciji, ili kako sam navela, tradicionalnoj definiciji znanja jer dugo vremena takva definicija znanja nije bilo dovedena u pitanje. Također se naziva i trodijelnom definicijom znanja jer se sastoji od tri dijela. Dakle, osoba A zna da *p* ako: 1. ako je *p* istinito, 2. osoba A vjeruje nešto o *p* i 3. osoba A ima opravdanje zašto vjeruje da *p*. No, s druge strane, Linda Zagzebski u tekstu "Što je znanje?" smatra kako je ta tradicionalna definicija znanja, u najmanju ruku, diskutabilna jer nedostaje moment o smislu tog *dobra* kojeg spoznaja, zasnovana na temelju dobrih razloga, i pretpostavlja (Usp. Greco i Sosa, 2004: 117). Ono što Zagzebski ističe kao problem u tradicionalnoj definiciji znanja jest nedovoljno pridavanje važnosti pojmu 'opravdanje' unutar ponuđene definicije znanja te zbog toga kreće od Gettiera čiji primjeri pokazuju da vjerovanje može bit i istinito i opravdano, ali se ipak ne može nazvati *znanjem* jer je to vjerovanje istinito i opravdano na temelju puke *slučajnosti* (primjeri s Johnom, Smithom i novčićima). Zagzebski tvrdi da se "prevladavajuća metoda definiranja znanja kao istinitog vjerovanja plus nešto drugo ne može oduprijeti protuprimjeru dokle god postoji mali stupanj ovisnosti između istinitosti i tog nečeg drugog." (Greco i Sosa, 2004: 127). Nadalje, "znanje nije puki broj sastavnice istinitosti i ostalih sastavnica. (...) želimo definiciju koja koja stvara pojmovnu vezu između istinitosti i smisla u kojem je spoznaja dobra." (Greco i Sosa, 2004: 130). Zagzebski, dakle, osporava Platonovu definiciju znanja i smatra da, tvrdi Čuljak, "tradicionalni pojam opravdanja treba zamijeniti nekim drugim uvjetom čije ispunjenje od istinitog vjerovanja čini znanje." (Čuljak, 2003: 17). Zbog toga, da bi ponudila dobru definiciju znanja, Zagzebski znanje smješta u kontekst etičke teorije vrlina upravo zbog toga što vrlina kao pojam ima i teorijsku i praktičnu prednost ispred definicije koja uključuje samo pojmove opravdanosti i istinitosti. Dodatno, vrlina se odlikuje motivacijom koja teži 'konačnome cilju', a taj konačni cilj svake (intelektualne) vrline, tvrdi Zagzebski, je istina. Iz toga Zagzebski izvodi sljedeću definiciju znanja: "Spoznaja je kognitivni dodir sa zbiljom koji proizlazi iz činova intelektualne vrline." (Greco i Sosa, 2004: 137).

⁵ Na primjer, "Znam da stojiš ispred mene."

⁶ Na primjer, "Znam skuhati kavu."

⁷ Također se, umjesto sintagme moderni skepticizam, koristi još i sintagma novovjekovni skepticizam kako bi ga se razgraničilo s antičkim. Zapravo se radi o prekidu, ili bolje reći, obratu u filozofiji te samim time i filozofskim disciplinama jer u središte filozofskih proučavanja dolazi sama priroda proučavanog predmeta koji je oslobođen religijskih ili društvenih normi. Ja ću dalje u tekstu koristiti sintagmu *moderni skepticizam*.

⁸ Descartesova metodička sumnja poznata je i kao interogativni, odnosno antinegacijski skepticizam.

Descartesovim argumentum iz sna. Ovdje je potrebno imati na umu kako se moderni skepticizam usmjerava na vanjski svijet jer u tom kontekstu (gotovo) svi ljudi smatraju da je ono što se u našoj okolini zbiva istinito te da mi to doznajemo putem osjetila, što nadalje znači da ako izričem tvrdnju da su ispred mene vrata (ili neki drugi objekt) da ja zaista smatram, ali i znam, da su ispred mene vrata jer ako pokušam izaći iz prostorije kao da njih nema, osjetit ću jak udarac. Descartes bi na to postavio pitanje „Kako znaš da sada nisi u stanju sna, odnosno kako znaš da *ne sanjaš* da se ispred tebe nalaze vrata?“ Pitanje se čini prilično nebitnim i lako riješivim, zar ne? No uzmimo u obzir činjenicu da je moguće proizvesti san s tim istim sadržajem, odnosno moguće je da sanjamo kako se nalazimo ispred vratā. Kako onda sada, u ovom trenutku, mogu biti siguran da ne sanjam da se vrata nalaze ispred mene? Uz to, ne možemo zanemariti činjenicu da se zbog nekih snova ponekad osjećamo čak i tjeskobno jer su se činili prilično stvarnima (Usp. Prijić-Samaržija i Gavran-Miloš, 2011: 348). Isto je tako moguće da san sadrži bilo koji odgovor kojeg bismo mogli dati na postavljeno pitanje. Znači, ako ja odgovorim da znam da ne sanjam zato što se mogu ubosti vrškom olovke i neće se dogoditi da se probudim (jer ne sanjam), to isto se može pojaviti i u snu. Ukoliko, dakle, ni u jednom trenutku ne možemo u potpunosti eliminirati mogućnost sna, utoliko ne možemo ni znati pa dakle ni tvrditi da je iskustvo koje sada, u ovom trenu imam, zbiljsko. Na kraju krajeva, snovi mogu sadržavati krajnje neobične stvari pa zašto bismo onda tako olako prihvatili stav da trenutno ne sanjamo, iako se radi o najbanalnijoj pojavi? Argument iz sna se svakako čini posve plauzibilnim, ali isto tako za sobom povlači i dosta zabrinjavajuće pitanje, a to je „Je li uopće išta zbiljsko?“.

Drugi Descartesov argument, argument zlog demona, 'proširenje' je argumenta iz sna, a ako uzmemo u obzir i Descartesov stav po pitanju Božje opostojnosti, dobra potka za argument zlog demona bila bi konstatacija da ako je Bogu dobro da se ponekad varam, odnosno da ponekad griješim, onda je sasvim vjerojatno da bi Bog dopustio da se uvijek varam. Ili Descartesovim riječima: „*Zaista, odavno je u mojem duhu učvršćena misao da postoji Bog koji može sve i koji je stvorio mene onakvim kakav sam . Otkud pak znam da On nije učinio da ne bude uopće nikakve zemlje,, nikakvog neba, nikakve protežnine (rex extensa), nikakva lika, nikakve veličine, nikakva mjesta ili barem da to ne egzistira drugačije nego što se meni čini?*“ (Descartes, 1998: 14). Ukratko, zli demon bi 'izgledao' ovako: zamislimo biće koje nas je odlučilo obmanuti i ono u meni *izaziva* sve moje doživljaje koje imam spram svijeta. Dakle, svi doživljaju su *umjetno* izazvani budući da se radi o biću koje mi te doživljaje vanjskog svijeta usađuje pa se, prema tome, oni ni ne poklapaju s

aktualnošću. Budući da moji doživljaji nisu u skladu sa stvarnim doživljajima u aktualnosti, ili, ako još više poopćimo, budući da vanjski svijet kao takav ne postoji, nego je samo plod moje usađene mašte, kako onda mogu tvrditi da vanjski svijet zaista postoji i da ga ja takvog kakav jest, zaista i percipiram? Ovaj ću problem detaljnije razraditi u poglavlju koji se bavi Stroudovim tekstom. No prije toga se valja posvetiti već spomenutim filozofima, koji ovdje nisu direktno povezani sa Stroudom, a još manje Mooreom, no tradicionalno su neizostavljivi iz spoznajne teorije. Riječ je o Humeu, Kantu i Hegelu.

4.1. EMPIRIJSKI SKEPTICIZAM: HUMEOV KAUZALITET

Humeova nas filozofija, slično kao i Descartesova, može usmjeriti na krivi put i dovesti do shvaćanja kako se, kada govorimo o Humeovoj filozofiji, radi samo o skepticizmu iz razloga što svoje pretpostavke izvodi prvenstveno iz spoznajne teorije Johna Lockea i Georgea Berkeleya što ga na kraju dovodi do bezizlazne situacije jer dolazi do negacije početnih pretpostavki. No bez obzira na prethodno rečeno, Humea se jednostavno mora spominjati kao filozofa koji u spoznajnoj teoriji daje i pozitivno–konstruktivni obol, što ću pokušati pokazati u sljedećim retcima.

Da bi se shvatila Humeova filozofija, potrebno je promatrati je od temelja jer Hume kreće od čovjeka. Dakle, da bi došao do zaključka, Hume u središte svog promatranja stavlja čovjeka kojeg zatim empirijski istražuje da bi se na kraju čovjek negirao kao racionalno biće. Gajo Petrović to opisuje ovako: *“Predmet filozofije po Humeu je čovjek, ispravna metoda proučavanja čovjeka može biti samo empirijska, a osnovni rezultat, do kojeg dolazimo primjenom te metode na čovjeka, jest negacija apstraktnog shvaćanja čovjeka kao posve racionalnog bića. To su tri osnovne ideje vodilje Humeove filozofije. Polaznu točku Humeova umovanja čini određivanje filozofije kao nauke o čovjeku, odnosno o ljudskoj prirodi, kao nauke koja je – budući da sve nauke u većoj ili manjoj mjeri zavise od ljudske prirode – ujedno i osnova za igradnju jednog kompletnog sistema nauka.”* (Petrović, 1988: 217). Iz Petrovićevih riječi možemo zaključiti kako Hume odgovor na pitanje o ljudskoj spoznaji zapravo nalazi u odgovoru na pitanje “Što je čovjek?”. (Takvo antropološko određenje filozofije će se kasnije svakako vidjeti i u Kantovim razmišljanjima.) Hume, iako u mnogočemu sličan Lockeu, uvodi jednu bitnu razliku, a to je suprotstavljanje i ograđivanje od racionalizma pa razum podvrgava strastima (osjećajima) za koje smatra da mogu biti svojevrsan vodič u filozofiji.

Humeova spoznajna teorija kreće od analize najmanjih elemenata ljudske svijesti, a to je percepcija koju postavlja kao temeljni element spoznaje, a ona, po uzoru na empirizam, potječe iz iskustva. Zatim percepciju dijeli na utiske (impresije) i predodžbe (ideje) koje se razlikuju po nekakvom stupnju jačine. Ako uzmemo u obzir semantičko značenje riječi utisak i predodžba, nije teško zaključiti kako su utisci jači, odnosno kako je utisak nešto što dinamičnije djeluje na nas od predodžbe jer je ona nešto što stoji u našim razmišljanjima, nešto što si moramo i možemo samo predočiti. Te utiske i predodžbe dalje dijeli na jednostavne i složene ovisno o tome mogu li se rastaviti na još jednostavnije dijelove ili ne, a između njih mora postojati određena korespondencija što Humea dovodi do bitnog pitanja, a to je koja je od tih percepcija uzrok, a koja posljedica što riješava na način da dokazuje kako su sve jednostavne predodžbe izvedene iz jednostavnih utisaka što nadalje znači da uvijek kada želimo objasniti pojavljivanje neke predodžbe, moramo pogledati utisak iz kojeg je ta predodžba proizašla (Usp. Petrović, 1988: 229, 230, 231). Kako sam prethodno spomenula, Humea je u ovom cijelom slijedu najviše zanimalo *relacijski odnos* predodžbi, što je također preuzeo od Lockeja, ali se nije zadržavao u terminima neograničenog broja relacija i izdvojio po njemu najvažnije, već je odnose između percepcija grupirao i na taj ih način ograničio. Bitnu je razliku podvukao između prirodnih i filozofskih relacija na način da su prirodne sve one relacije na temelju kojih se povezuju percepcije u psihičkom toku događanja, a filozofske sve one koje teorijski nisu moguće. Tako kod prirodnih relacija razlikujemo sličnost, vremensko – prostorni kontiguitet i uzročnu povezanost, a kod filozofskih razlikujemo sličnost, suprotnost, stupanj kvaliteta, kvantitativno – brojčane odnose, identičnost, prostorno – vremenske relacije i kauzalitet koje dalje dijeli u dvije grupe pa prvu grupu čine sličnost, suprotnost, stupanj kvaliteta, kvantitativno – brojčani odnosi, a drugu grupu preostale tri relacije. Razlika između te dvije grupe je ta da prvu grupu čine relacije koje zavise isključivo od utisaka i predodžbi pa ih možemo proizvesti mišljenjem, a zadnje tri relacije su promijenjive (Usp. Petrović, 1988: 233). Drugim riječima, identičnost, prostorno – vremenske relacije i kauzalitet, odnosno uzročnost možemo utvrditi samo pomoću iskustva. No ovdje postoji jedan, što je i glavni problem, a to je uzročnost. Dok identičnost i prostorno-vremenski odnos nekog predmeta u njegovoj neposrednoj datosti možemo utvrditi opažanjem jer možemo zaključiti samo ono što nam je dano putem osjetila, uzročnost nas može dodatno ‘uznemiriti’ jer će nas dovesti do problema bivanja jednog predmeta bez onog drugog ili obratno. Zato, smatra Hume, svo naše zaključivanje počinje s relacijom uzročnosti, odnosno proučavanjem odnosa uzroka i posljedica. To je proučavanje u Humeovoj filozofiji najbitniji dio čovjekove spoznaje jer proučavanjem odnosa kauzaliteta (uzročnosti) čovjek dolazi do

odgovora na spoznajna pitanja, odnosno svoje spoznajne dosege. Da bi riješio zagonetku ideje uzročnosti, Hume u duhu empirizma, odabire već poznatu metodu: “*metodu promatranja onih impresija, iz kojih je ta ideja izvedena.*” (Petrović, 1988: 236). Što to znači? To znači da se svaka složena predodžba mora rastaviti na svoje jednostavnije dijelove da bi se moglo doći do objašnjenja utiska. Tu se upliće ideja uzročnosti koja se dijeli na vremensko-prostorni kontiguitet, vremenski slijed i nužnu povezanost uzroka i posljedica, pri čemu prva dva odnosa imaju jasne utiske, odnosno impresije, a problem postaje odnos nužne povezanosti uzroka i posljedica. Obzirom na složenost i teškoće na koje Hume nailazi prilikom analiziranja kauzaliteta, zaključuje kako razum, čak ni uz pomoć iskustva, ne može spoznati uzročne odnose među predmetima. Zašto? Zato što, da bismo dokučili konačan odnos uzroka i posljedice, razum bi morao ‘izaći’ izvan granica svog iskustva te bismo mi morali zaključiti na temelju nečega što nam u samom iskustvu nije dano. Uzmemo li sada u obzir Humeovo empirističko opredjeljenje, jasno je zašto smatra da je kauzalitet, odnosno uzročnost nemoguće dokučiti razumom. No Hume ovdje ne staje već uvodi pojam *mašte* koju na neki način smatra odgovornom za dio koji dolazi ‘poslije iskustva’, dok je pojam *navike* osnova tog ‘izlaska’ izvan granica iskustva koja nas u konačnici dovodi do *vjerovanja*. Zbog toga ne govorimo o izvjesnosti, već o vjerovanju (Usp. Petrović, 1988: 238). Drugim riječima, kada vidimo dva povezana predmeta, navika je ta koja nas navodi na vjerovanje da će se ti predmeti ponovno, u budućnosti, pokazati povezanima na isti način kao i prošli puta. Jednostavnim oprimjerenjem – ako sam jednom popila aspirin kako bih smirila bol, vjerujem da će taj isti aspirin i drugi puta imati jednak utjecaj na bol. Dakle, zbog navike, u budućnosti očekujem ponovljeni događaj iz prošlosti. Time dolazimo do početne postavke o Humeovom antropološkom određenju filozofije, polazeći od čovjeka i ljudske prirode.

Sve prethodno izneseno okosnica je Humeove spoznaje teorije, no na nju svakako možemo pridodati i pitanje vanjskog svijeta. Prema Petroviću, Humeov odgovor na pitanje o postojanju vanjskog svijeta nije definiran realistički, već problem spoznaje vanjskoga svijeta smatra neriješivim. Petrović to potkrepljuje jednim od Humeovih citata: “*Što se tiče impresija, koje potječu iz osjetila, njihov je krajni uzrok, po mom mišljenju, savršeno neobjašnjiv pomoću ljudskog razuma, i uvijek će biti nemoguće odlučiti sa sigurnošću, da li one potječu neposredno od predmeta ili ih proizvodi stvaralačka snaga duha, ili iz izaziva tvorac našeg bića.*” (Petrović, 1988: 243). U konačnici, po pitanju razrješenja spoznaje vanjskog svijeta, Hume dolazi do skeptičkog zaključka negirajući mogućnost spoznaje na temelju iskustva te potpuno isključuje razum, odnosno racionalnost po pitanju spoznaje

vanjskog svijeta. No time ne ostaje na skeptičkom ‘razmišljanju’. Hume ne želi problem spoznaje vanjskog svijeta ostaviti neriješivim ili ostati pri neutralnom mišljenju već spoznaju vanjskog svijeta pokušava opravdati ‘maštom’ (koja igra skoro pa najveću ulogu u razrješenju pojma kauzaliteta) na sljedeći način: “Čovjek je međutim djelatno biće, koje ne može počivati dok razum riješi sumnje u koje se zapleo. Stoga čovjekova priroda, preko svoje instinktivno-emocionalne sfere, čiji je eksponent “mašta”, presijeca sumnje razuma i **navodi čovjeka daprihvati teorijska rješenja, koja se ne mogu opravdati pred sudom razuma, ali mogu poslužiti kao zadovoljavajuća osnova naše praktične djelatnosti.**” (Petrović, 1988:251).

4.2. KANTOV SKEPTICIZAM; MOGUĆNOST SINTETIČKI A PRIORI SUDOVA

Vjerojatno je većini poznata činjenica da je Kant izjavio kako ga je Hume probudio iz dogmatskog drijemeža, no možda nije najjasnije u kojem smjeru je takva izjava trebala ići obzirom da neki autori ili, bolje reći, Gajo Petrović, smatra da je za krivo tumačenje Humeove filozofije u velikoj mjeri kriv upravo Immanuel Kant koji je u obzir uzeo samo jedan mali dio nje te tako zanemario njezina ključna mjesta. (Petrović, 1988: 215). No Forster u djelu pod nazivom *Kant and Skepticism* daje opširniju sliku Kantovog poimanja skepticizma razlučivši na početku tri vrste skepticizma i pokazujući u kojoj je mjeri svaki od njih na njega utjecao. No prije nego što krenem u analizu, valja spomenuti da se Kantova filozofija pojavljuje kao kritika dotadašnje filozofije i da Kant ‘promicanjem’ kriticizma u filozofiji spoznaje stvara nove filozofske pretpostavke koje su obuhvaćene pod nazivom transcendentni idealizam koji je, nadalje, opozicija empirijskom idealizmu. Opozicija govori kako nešto “neposredno dano u iskustvu” ne može biti temelj iskustvene, empirijske spoznaje (Usp. Heintel, 1984: 74).

Kant o spoznaji govori unutar apriornih kategorija koje dijeli na osjetilnu, umsku i razumsku spoznaju. U osjetilnoj se spoznaji nalaze one spoznaje koje otkrivamo putem prostornog i vremenskog sadržaja, a koji su za Kanta empirijski pojmovi jer se mogu shvatiti kao forma objekta koji su empirijski dani, odnosno dani su nam na način da ih možemo spoznati, dok sve što prekoračuje granice empirijskog, prelazi u sferu postulata, odnosno nečega što u mišljenju možemo samo zamisliti, ali ne i dokazati. Razumska spoznaja⁹ je

⁹ U razumskoj spoznaji Kant analizira analitičke i sintetičke sudove. Analitički sudovi su sudovi u kojima pomoći analize subjekta dolazimo otkrivamo pojam predikata. Na primjer, izrečen je sud „Sve mladenke su neudane“. Ako znamo da mladenkom nazivamo sve osobe ženskog spola koje još nisu stupile u instituciju braka, onda znamo i da je taj sud u konačnici istinit. Dakle, analitički sudovi su eksplikativni sudovi jer ekspliciraju ono što već znamo. To su sudovi a priori. S druge strane, sintetički sudovi su sudovi koji zavise od iskustva i na taj način proširuju naše znanje. Na primjeru suda „Sunce zalazi na zapadu“, mi ne možemo na temelju analize

sinteza osjetilnih podataka koje smo zadobili putem osjetilne spoznaje i tu Kant opisuje dvanaest kategorija razuma unutar kojih onda čovjek 'smješta' ono što spoznaje. U konačnici, umska spoznaja je spoznaja u kojoj se prelaze granice našeg iskustva što nas dovodi do pojma transcendentnosti¹⁰ koji je uvjet iskustva jer ga omogućuje, iako se nalazi izvan granica našeg iskustva. Za Kanta pojmovna spoznaja je nužna, samo što ona nije utemeljena na stvarima nego na apriornim funkcijama subjekta u koje smještamo ono što spoznajemo te zbog toga isto tako spoznaja nije konkretna, već općenita. Uzmemo li u obzir tri Kantova stupnja spoznaje (osjetilnu, razumsku i umsku), možemo primijetiti svojevrsnu trijadu jer svaki predmet našeg saznanja mora biti na bilo koji način sintetiziran budući da struja nepovezanih predstava ne bi mogla činiti spoznaj. Sve predstave prati ono: 'Ja mislim!' što u konačnici, smatra Kant, nije dano čulnošću, već je čin spontaniteta. Upravo to je ono što Kant naziva transcendentnim jedinstvom svijesti ili, jednostavnije, apercepcijom. Dakle, saznanje se sastoji u tome da se raznovrsnost predstava koje su dane u osjetilnosti povežu u razumu koji vrijedi nezavisno od iskustva.

Sve prethodno rečeno izgleda veoma konfuzno jer pojedina mjesta nisu detaljnije razrađena. U sljedećim ću rečima u kratkim crtama pokušati Kantov transcendentni idealizam po pitanju spoznaje ograničiti na najbitnije dijelove njegove prve Kritike, u čemu ću se služiti djelom Henry E. Allisona pod nazivom *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*.

Iako sam u prethodnim paragrafima već spominjala pojam transcendentnog idealizma, nisam ga uspjela supsumirati pod jedan zajednički nazivnik, odnosno definiciju pa ću citirati Allisona: "*Kantov transcendentni idealizam je metafizička teorija koja utvrđuje nespoznatljivost 'stvarnog' (stvar po sebi) i usmjerava znanje ka potpuno subjektivnom području reprezentacija (pojavnostima). (...) ovakva pretpostavka smatra nužnim za objasniti način na koji razum dolazi do tih reprezentacija ili barem kako dolazi do materijala za te reprezentacije (...)*"¹¹ (Allison, 1983: 4). Također, u nekoliko navrata je uz transcendentni

pojma „sunce“ zaključiti kako ono zalazi na zapadnoj strani svijeta već nam je ze takav sud bilo potrebno iskustvo. Na taj način mi širimo svoje znanje.

¹⁰ Razlikovanje pojmova transcendentno i transcendntno: transcendentno je ono što omogućuje, ili bolje reći, uvjet je svake spoznaje jer ne proizlazi iz iskustva, već uvjetuje samo iskustvo (a priori pojam), a transcendntno je ono što prelazi granice iskustva te je samim time nespoznatljivo jer prekoračuje graniče našeg iskustvenog svijeta. Kant u Kritici čistog uma, odmah na početku kada govori o transcendentnoj filozofiji, razgraničava pojmove a priori i a posteriori, a filozofiju naziva transcendentnom: „Svo *transcendentno* znanje nije toliko zaokupljeno sa spoznajom objekta, koliko s našim a priori poimanjem pojmova.“ (Kant, 1922: 9)

¹¹ „Kant's transcendental idealism is a metaphysical theory that affirms the unknowability of the „real“ (things in themselves) and relegates knowledge to the purely subjective realm of representations (appearances). (...) this

idealizam bio spominjan i empirijski realizam čime se Kant ponovno može prikazati kao opozicija prethodno iznesenoj Humeovoj spoznajnoj teoriji. Naime, idealitet za Kanta znači ovisnost o umu, a realitet neovisnost o istome, a sam se Kant opredjeljuje za empirijski realizam jer smatra da naše iskustvo nije ograničeno samo privatnim područjem naših reprezentacija, već ono u sebi sadrži i stvarne, prostorno - vremenske sastavnice.

Vratimo se sada na Forstera i njegovu interpretaciju Kanta. Kako sam već spomenula, Forster svoje djelo započinje analizom triju vrsta skepticizma i proučava u kojoj su mjeri oni utjecali na Kanta u prvoj Kritici. Zaključuje kako je humeovski skepticizam onaj koji je najviše uzdrmao Kanta na način da ga je htio pojasniti u sebi svojstvenome stilu. Najprije, Kant se složio s time da u svijetu postoje a priori pojmovi s iskustvenim slučajevima u svijetu kao što je kauzalitet koji najviše zaokuplja Humea. Humeovu tvrdnju da svaki događaj ima svoj uzrok, Kant je u potpunosti prihvatio isto kao i Humeove tvrdnje da kauzalitet nema temelje u iskustvu i da poricanje uzročnosti ne dovodi do kontradikcije. Kada bismo te dvije tvrdnje smjestili u Kantov rječnik, druga tvrdnja bi upućivala na to da se ne radi o analitičkome sudu, a prva da nije spoznatljiva a posteriori, odnosno iskustveno. Otuda dolazi Kantov pojam sintetički apriornih sudova. Da bi Kant objasnio Humeov skepticizam, okreće se transcendenalnim argumentima. Taj transcendenalni argument bi, Forsterovim riječima, značio: *“Nužno je da, ako postoji iskustvo (ovog ili onog tipa), da tada a priori pojam C upućuje kako je sintetički a priori sud P istinit.”* (Forster, 2008: 65). Sumiranjem bismo dobili sljedeće: Kant je prihvatio Humeovu tvrdnju da metafizičko znanje, a kod Humea to znanje o uzročnosti nije dano putem osjetila i nije ga moguće spoznati a priori putem pojmovne analize (kao na primjer analitičke sudove), ali je tvrdio da postoji još jedna vrsta a priori znanja, a to su sintetički sudovi. Problem kojeg sintetički a priori sudovi predstavljaju sastoji se u tome da će postojati objekti koji će umu biti predstavljeni, ali se neće nalaziti u iskustvenom polju.

Kant želi objasniti kako su sintetički apriori sudovi onda uopće mogući, što je u analizi Kantove filozofije poznato kao “kopernikanski obrat”¹². Dakle, Kant je sintetički apriori sudove objasnio na način da ako je moguće iskustveno spoznati objekt koji odgovara uvjetima iskustva, da će tada ti uvjeti iskustva omogućiti spoznaju bilo kojeg drugog iskustveno

postulation is deemed necessary to explain how the mind acquires its representations, or at least the materials for them (...)

¹² Kopernik je tvrdio da se nama samo čini kako se Sunce okreće oko nas, ali da bismo stvarno objasnili Sunčev sustav, da bismo u obzir morali uzeti činjenicu kako nebo ima takav oblik jer smo mi ti koji se zapravo kreću. Analogno tome, Kant je smatrao da mi moramo odvojiti činjenicu kako se stvari nama čini (kako nam se pojavljuju) od činjenice kakve stvari po sebi jesu, odnosno njih nikada ni ne možemo dokučiti.

moćnog objekta¹³. No sintetički a priori sudovi (a ni analitički) ne bi uopće bili mogući bez ključne komponente Kantove filozofije, a to je um. Um u Kantovoj filozofiji igra veliku ulogu te je gotovo pa nemoguće spoznajnu teoriju promatrati izvan granica teorije uma. Ljudske kognitivne sposobnosti leže na dvije temeljne, ali bitno različite značajke. Prva je *osjetilnost* (engl. *sensibility*) putem koje su objekti u prirodi dani nama u umu, a druga je *razumijevanje* (engl. *understanding*) koje “misli” o objektima koji su nam prikazani putem osjetilnosti. Zatim svaka od ovih značajki ima i svoju reprezentaciju: *intuiciju* koja može biti čista (a priori; kao što su prostor i vrijeme) i empirijska (a posteriori) te, obzirom da empirijske intuicije posjeduju prostorno- vremensku formu, koja sadrži i *utisak* pomoću kojeg um uopće stvari pojmi kao *stvarne* (engl. *real*). Zatim, osnovna značajka razumijevanja jest ideja (pojam) koji nije vezan uz jedan određeni objekt, već predstavlja pojam u cjelini. Dakle, razumijevanje je općenito. S druge strane, intuicija sadrži čiste a priori ideje (pojmove) koji čine osnovnu logičku strukturu uma pod nazivom kategorije te empirijske a posteriori ideje (pojmove) koji se temelje na iskustvenoj spoznaji u svijetu. Zatim se te ideje (pojmovi) udružuju u razumijevanje kao sudovi do kojih, u procesu spoznavanja, dolazimo na kraju. Drugim riječima, da bismo u potpunosti spoznali objekt u svijetu, prvo ga trebamo empirijski iskusiti, zatim ga konceptualizirati i na kraju konceptualizaciju pretvoriti u sud što u konačnici znači da, iako su osjetilnost i razumijevanje dvije potpuno diferentne kognitivne sposobnosti, da bi omogućile rezultat spoznaje, moraju djelovati zajedno. Sve ovo nas dovodi do transcendentnog idealizma jer on predstavlja teoriju koja promatra odnos uma i objekta. Teorija sadrži tri osnovne pretpostavke: prva, postoji razlika između stvari kako se one nama pojavljuju i kakve one po sebi jesu; druga, vrijeme i prostor su a priori i treće, mi možemo spoznati samo stvari koje smo iskustveno saznali, dakle stvari kako se one nama pojavljuju, a ne one kakve po sebi jesu. Pretpostavka u koju najviše možemo sumnjati jest da su vrijeme i prostor a priori dani, odnosno da su vrijeme i prostor transcendentno idealni, a ne transcendentno realni. Zašto? Zato što, iz prethodno rečenog, tvrdnja da mi jedino znamo stvari kakve se one nama pojavljuju, a ne kakve po sebi jesu, za posljedicu donosi tvrdnju da mi tada jedino znamo (spoznajemo) objekte koji odgovaraju uvjetima iskustva, a ti uvjeti iskustva su prostor i vrijeme, što bi nadalje značilo da jedini objekti koje mi možemo spoznati jesu oni koji potpadaju pod prostornovremenske uvjete iskustva. To nas dalje dovodi do

¹³ Jankowiak, Tim: “Immanuel Kant. Dogmatic Slumber, Synthetic A Priori Knowledge, and the Copernican Shift“

pitanja zašto prostor i vrijeme ne bi mogli biti značajke ili sastavnice stvari po sebi, na što Kant odgovara kako je to nemoguće jer bi to iznjedrilo čistu kontradikciju¹⁴.

Prije nego krenem na distinkciju pojmova stvar kako se nama pojavljuje i stvar po sebi, valja spomenuti pojmove *noumena* i *phenomena*. *Noumenalni* svijet čine stvari-po-sebi, što je ljudskom umu nemoguće u potpunosti dokučiti, pa zbog toga postoji *fenomenalni* svijet, u kojem se stvari pojavljuju u odnosu na promatrača, odnosno onako kako se stvari nama pojavljuju u svijetu i u taj svijet Kant smješta ljudsko znanje. Razlika *noumenalnog* i *fenomenalnog* svijeta je zapravo ključan dio za shvaćanje transcendentnog idealizma jer se radi o distinkciji svijeta kojeg mi možemo iskustveno spoznati (fenomenalni) budući da on postoji u vremenu i prostoru, dok su stvari po sebi dio noumenalnog svijeta te nemaju svojstva protežnosti i temporalnosti. Ovime se nadalje povlači i teza empirijskog realizma kojom Kant želi reći kako su ljudi u mogućnosti izravno iskusiti prirodu te da čak mogu a priori spoznati sve osnovne značajke svih iskustvenih objekata u prirodi. Površno gledano, empirijski realizam, čini se, vrlo je lako prihvatljiv ako ga promatramo u okvirima unutar kojih je postavljen. No onaj teži dio je kako prihvatiti Kantovu činjenicu da osim iskustvenih, postoje i stvari koje on naziva stvari-po-sebi za koje tvrdi da su ljudskome umu nespoznatljive. Da bismo shvatili distinkciju pojava (stvari kako se nama čini) i stvari-po-sebi, možemo ju sagledati kao metafizičku i ontološku ili pak empirijsku.

Pojave uključuju jedan skup entiteta, a stvari po sebi su ontološki gledano, drugačiji skup entiteta pa ako nam se pojave, u jednom trenutku, čak i čine kao da su to stvari-po-sebi, ono što spoznamo iskustvom zasigurno nisu. Prilično zbunjujuće. No, ako distinkciju sagledamo iz empirijskog kuta, slijedi da je pojava (stvar kako se nama čini) ontološki ista stvar kao i stvar-po-sebi, jedino što dio "po-sebi" znači da ta stvar nije sagledana u onim istim terminima spoznajnog odnosa naspram promatrača. Time dolazimo do Kantovih dvanaest kategorija¹⁵ koje sam spomenula u prvom paragrafu poglavlja o Kantovoj epistemologiji. Pomoću kategorija Kant objašnjava kako su sintetički apriori sudovi uopće mogući, odnosno

¹⁴ Jankowiak, Tim: "Immanuel Kant. The Ideality of Space and Time".

¹⁵ 12 kategorija: kvantitet (jedinstvo, pluralitet, totalitet), kvalitet (realitet, negacija, limitacija), relacija (materija, uzročnost, istovjetnost, modalnost (vjerojatnost, aktualnost, nužnost). Svih dvanaest kategorija su svojevrsni subjektivni oblici s objektivnim važenjem unutar naše svijesti. Kant je uvođenjem kategorija htio odrediti doseg, odnosno granice ljudskog iskustva. Drugim riječima, ljudska spoznaja je moguća samo unutar tih dvanaest transcendentnih kategorija (sinteza) te stvar po sebi, koja pripada noumenalnome svijetu, ne može biti predmetom spoznaje jer je ona transcendentna. Kant o kategorijama govori u poglavlju Transcendentalna Analitika: „A priori uvjeti bilo kojeg mogućeg iskustva općenito su isto to i uvjeti za bilo koji objekt našeg iskustva. Sada tvrdim da kategorije o kojima govorim nisu ništa drugo nego uvjeti mišljenja (...). Te kategorije su, dakle, fundamentalni pojmovi na temelju kojih mi pomišljamo objekte u fenomenalnome svijetu i zbog toga a priori imaju objektivnu valjanost.” (Kant, 1922: 91/92)

objašnjava kako su kategorije na bilo način primijenjive na objekt koji može biti predmet iskustva. Da bismo uopće mogli reći da imamo iskustvo, moramo moći primijeniti kategorije na predmete našeg iskustva. S obzirom na to da su kategorije produkti razuma, to jest, da kategorije iz njega i dolaze te da prema njima mi konstruiramo svoj opažajni svijet, čini se kako je priroda podređena kategorijama koje su a priori, što nadalje znači da poredak koji vlada u prirodi i na kojeg mi pritom nailazimo jest produkt uma, odnosno konstrukt kategorija¹⁶.

Primijenjujući sve prethodno rečeno na pojam vanjskog svijeta, odnosno mogućnost spoznaje vanjskog svijeta, bi li Kant rekao kako postoji mogućnost spoznaje vanjskog svijeta uopće ili ne? Obzirom da Kant u kasnijim poglavljima Kritike, vjerojatno determiniran sličnošću s Berkeleyjem, napušta idealizam, možemo zaključiti kako Kant ne samo da smatra da je vanjski svijet stvaran, već da ga mi i kao takvog spoznajemo ili barem možemo spoznati. A to, Descartes, vidjeli smo, a vidjet ćemo i kod Strouda, dovodi u pitanje.

Kant zaključuje: “*Mi ne bismo imali znanje o stanju našeg uma (točnije, vremenski poredak unutar kojeg nam se javljaju ideje), ako istovremeno ne bismo bili svjesni stalnih stvari u svemiru, izvan uma*“.¹⁷

4.3. HEGELOVA EPISTEMOLOGIJA: SVIJEST I SAMO-SVIJEST

Iako je Hegel u povijesti filozofije poznat najprije kao veliki politički mislilac, a svakako manje kao epistemolog, njegov je doprinos na tom području bio značajan, iako ne (pre)velik. Možda ga je najbolje opisao Kenneth R. Westphal, nazivajući ga “*sofisticiranim filozofom zaslužnim za suvremene interese*.”¹⁸ (Westphal, 2003: 160). Westphalov članak “Hegel’s Manifold Response to Scepticism in ‘The Phenomenology of Spirit’” vrlo je dobar temelj za uvod u Hegelovu epistemologiju jer razrađuje Hegelov odgovor na nekoliko vrsta skepticizma o kojima je u radu bilo ili će biti riječi. Radi se o pironovskom, empirijskom, kartezijanskom i kantovom skepticizmu. Iako se autor u najvećoj mjeri zadržava na pironovskom skepticizmu, a to isto čini i Hegel u *Jenskim spisima* kritizirajući Schulzea, ja ću

¹⁶Kant kategorijama razuma želi pokazati da razum sadrži kategorije, odnosno čiste pojmove koje razum već a priori sadrži u sebi i pomoću njih razumije stvari, odnosno dani objekt što nadalje znači da Kant želi reći kako su kategorije te pomoću kojih je moguć predmet iskustva.

¹⁷„(...) we would not have knowledge of the states of our own minds (specifically, the temporal order in which our ideas occur) if we were not simultaneously aware of permanent substances in space, outside of the mind.“; Jankowiak, Tim: „Immanuel Kant. Theory of Experience.“

¹⁸„(...) Very sophisticated epistemologist whose views merit contemporary interest.“ (Westphal, 2003: 160).

ga u ovom period pisanja izostaviti jer smatram da je antičkom skepticizmu u radu već posvećeno puno redaka.

Krenut ću s empirijskim skepticizmom čije nas već samo ime upućuje da se radi o vrsti skepticizma koji znanje o svijetu sagledava kroz osjetilnost ili iskustvo, a o takvoj je vrsti skepticizma bilo riječi u poglavlju o Humeu. Valja odmah naglasiti kako ga Hegel odbija i to kritički: „(...) *ako smo uživali u osjetilnom bezidejnom znanju o partikularijama, mogli smo samo pogledati koje su relevantne činjenice za to i time riješiti sve sporove oko tvrdnji upućenih empirijske znanju.*“¹⁹ (Westphal, 2003: 160). Time Hegel odbacuje fundacionalizam²⁰ te, kao i Kant, smatra da se ljudsko iskustveno znanje bilo kakve zemaljske okolnosti može postići jedino distinkcijom te okolnosti od svih ostalih mogućih i stvarnih okolnosti. Što to konkretno znači za humeovski skepticizam? Znači da se Humeov pojam uzročnosti ne može objasniti drugačije, nego na psihološki ili statistički način, nikako empirijski. Također, razlikuje se i od Kantovog “skepticiizma” jer ne razlikuje a priori i a posteriori pojmove koje je Kant postavio na dobre temelje, a Hegel nastavio u istome smjeru. Naime, Hegel je tvrdio da su naše ideje osjetilnih stvari shvatljive jedino kroz ideju uzročnosti koji je a priori *čisti* pojam, a da buduće stvari, to jest, budući događaji ne mogu biti predmet našeg znanja jer ne postoje ‘sada’ (Usp. Westphal, 2003: 166).

Drugi je kartezijanski skepticizam, koji je za rad u ovom trenutku bitniji jer se radi o značajnoj vrsti skepticizma koju filozofi još ni danas nisu u potpunosti uspjeli odbaciti. Radi se, nakon antičkog skepticizma i dugog zatišja, ponovnom vraćanju ideje uma u središte pozornosti i preispitivanje istoga. Temeljna pretpostavka je da ljudi imaju takozvani *ratio cognosendi* koji je uvjet za samosvijest. No Hegel uz to dodaje i *ratio essendi* koji čini temelj našeg bivanja. Nadalje, Hegel, govoreći o kantijanskom skepticizmu, nije zadovoljan distinkcijom koju je Kant napravio po pitanju stvari kakve se one nama čine i stvari po sebi. Ukoliko tome jest tako, odnosno, ukoliko ta distinkcija zaista postoji, utoliko je Kant pogriješio misleći da je transcendentalnim idealizmom odgovorio na poteškoće koje je Hume imao s kauzalnošću. Sjetimo se iz poglavlja o Kantu kako je on smatrao da je transcendentalnim argumentima riješio Humeovu tvrdnju kako svaki događaj ima svoj uzrok. Hegel to negira i tvrdi da je Kantov argument nedovoljan da bi potvrdio naše znanje o

¹⁹ „(...) if we enjoyed concept-free sensory knowledge of particulars, we could just look to see what are the relevant facts and thereby settle any disputes about claims to empirical knowledge.“ (Westphal, 2003: 160).

²⁰ Epistemološka pozicija prema kojoj naše znanje mora imati temelje na kojima počiva, a ti temelji su različiti ovisno radi li se o empiristima, kojima je temelj osjetilno iskustvo, ili racionalistima kod kojih su temelj očite istine razuma. (Berčić, 2012: 81)

zemaljskim objektima i događajima. Zašto? Zato što Kantovi transcendentni argument, smatra Hegel, objedinjuju već spomenuti ratio cognosendi i ratio essendi, ali objašnjavaju samo jedan od njih, a to je ratio cognosendi. Drugim riječima, zadovoljen je samo jedan uvjet, a to je da *ako ovo-onda ovo*, no nije objašnjeno **kako i zašto ovo** te **kako i zašto ono**. Hegel zbog toga, u djelu *Fenomenologija duha*, pribjegava pojmu (samo)svijesti kako bi razjasnio cjelokupnu nastalu situaciju.

Da bi razdijelio pojmove svijesti i samo-svijesti, Hegel prvo razgraničava apsolutnu istinu od sporedne čime reagira na znanstvenu konstataciju kako spoznaja čak i ako nije apsolutna, može biti istinita, a ako je spoznavanje nedovoljno kompetentno da spozna apsolutnu istinu, još uvijek je *dovoljno* kompetentno da spozna neki drugi vid istine. Hegel na to odlučno odgovara kako se s takvim spoznavanjem ne možemo i ne smijemo zadovoljiti, pogotovo ne kada je u pitanju znanost. Također, smatra da naša prirodna svijest nije u uskoj vezi s realnim znanjem jer kada bi naša prirodna svijest predstavljala naše realno znanje, ona bi prekoračila vlastite granice što bi dovelo do toga da bi znanje u konačnici bilo neistinito. Samim time, zapali bismo u skepticizam, smatra Zvonko Šundov u jednom od svojih tekstova (Usp. Šundov, 2008: 917). Hegel dakako smatra da skepticizam nema samo negativne konotacije, iako je njegov rezultat “ništavan”. Pozitivan je u smislu da svijest “tjera” na preispitivanje predmeta²¹ i pojma²² koji su međusobno odgovarajući. Hegel predmet i pojam objašnjava na sljedeći način: “*Ako pojam znači kretanje znanja, a za predmet kažemo da predstavlja znanje kao mirno jedinstvo ili kao Ja, onda ćemo videti da predmet odgovara pojmu ne samo za nas (subjekt koji filozofira) već i za samo znanje. – Ili ako na drugi način pojam označava ono što je predmet po sebi, a predmet ono što je on kao predmet ili što on jeste za nešto drugo, onda se jasno vidi da biće-po-sebi i biće-za-sebe jesu jedno isto; jer to po-sebi jeste svest; (...) Ja jeste sadržina odnosa i sam odnos.*” (Hegel, 1986: 105). Svijest, nadalje, napreduje od neposredne jednostavnosti do oblika sustavne znanosti, odnosno kada svijest postaje svjesna sama sebe, postaje samo-svijest ili “*reflektiranje iz bića čulnoga i opažajnoga sveta*” (Hegel, 1986: 106) te sadrži dvojaki predmet, “*onaj koji je neposredan, to jeste predmet čulne izvesnosti i opažanja, koji je međutim za nju označen znakom onoga što je*

²¹Predmet je sve ono što ima sadržaj i svrhu. „*Predmet pak jeste, on je ono što je istinito, i suština je; predmet jeste, on je ravnodušan prema tome da li se za nj zna ili ne: predmet ostaje čak i kada se za nj ne zna; znanja pak nema ako nema predmeta. Dakle, predmet treba posmatrati da bismo videli da li je on u samoj čulnoj izvesnosti u stvari dat kao suština za kakvu ga izdaje ta čulna izvesnost (...)*“ (Hegel, 1986: 60)

²²Pojam je normativni ideal ili kretanje logičkog mišljenja do samosvijesti; on jedini ima zbiljnost (aktualitet). „*(...) da li taj njegov pojam, da predstavlja suštinu, odgovara načinu kako on u čulnoj izvesnosti postoji. Toga radi mi ne moramo da reflektiramo o njemu i da razmišljamo o tome št bi on uistinu mogao biti, već treba samo da ga posmatramo onako kako ga čulna izvesnost poseduje na sebi.*“ (Hegel, 1986: 61)

negativno, i drugi predmet, naime samu sebe, koji predstavlja samu suštinu i nalazi se jedino tek u suprotnosti prvoga predmeta. Samosvest se u tome pokazuje kao ono kretanje u kojem se ta suprotnost ukida i u kojem za nju postaje jednakost nje same sa sobom.” (Hegel, 1986: 106). Da bi opisao proces ujedinjavanja različitih samosvijesti, Hegel koristi analogiju gospodara i roba, dakle, dvije pojedinačne samosvijesti: jedne koja se potčinjava (rob) i druge koja je nadređena (gospodar). Potčinjeno “Ja” ili potčinjena samosvijest se zbog straha preobražava i svojim radom stječe *samo-poštovanje* ili kako Hegel kaže, “*radom ta svest dolazi samoj sebi.*” (Hegel, 1986:118). Drugim riječima, rob shvaća da je svijet oko njega onaj koji je on načinio, iako se on i njegov svijet nalaze u tuđem vlasništvu (Usp. Spenzer i Krauze, 2002: 61). Samosvijest mora proći kroz faze stoicizma, skepticizma i nesretne svijesti prije nego što se (samo)artikulira u *Umu*. Dok stoicizam odgovara pojmu samosvijesti preko odnosa gospodara i roba, skepticizam je okarakteriziran kao negativno dijalektičko kretanje: “*Skeptička samosvest doživljuje u promjenjivosti svega onoga što hoće da se pričvrsti za nju svoju vlastitu slobodu kao slobodu koju je sama sebi dala i sačuvala; (...) ona ne proizlazi iz nečeg tuđeg, koje bi svoje višestruko razviće srušilo u sebi kao neki rezultat, čiji bi postanak za nj bio gotov; već sama svest predstavlja dijalektički nemir (...). Ta pak svest, u stvari, predstavlja upravo u tome samo jednu apsolutno slučajnu pometnju, jednu vrtoglavicu nekog nereda koji se stalno obnavlja, umesto da predstavlja jednu svest koja je ravna samoj sebi. Besmislenost koju skepticizam gaji o samom sebi mora da iščezne jer je to u stvari jedna svest koja oba ta načina poseduje u sebi.*” (Hegel, 1986: 124/125/126).

Sumirajući Hegelovu epistemologiju, mogla bih zaključiti kako je Hegelov način definiranja samosvijesti bitno različit od Kantovog²³ jer se Hegelova samosvijest stječe kroz pojam *drugoga*, odnosno gdje duh kroz *drugo* stječe izvjesnost o samome sebi što je Hegel pokazao na samosvijestima gospodara i roba. Upravo je taj odnos sebe i drugoga temeljan u definiranju ljudske svijesti i aktivnosti, koji svoje korijene ima u požudi za objektima na jednak način kao i otuđenje od objekata koji su one iskonske ljudske empirije svijeta.

²³ Kant pak kreće od toga da sve naše predodžbe na neki način moraju biti sintetizirane jer kada bismo imali nepovezane predodžbe, ne bismo mogli „oformiti“ spoznaju. Da bismo te predodžbe mogli sintetizirati, ne možemo koristiti samo naše osjetilno iskustvo, već nam je za to potreban razum koje prati sve moje predodžbe i ja imam svijest o njima kao *svojima*. To Kant još naziva apercepcijom ili transcendentnim jedinstvom svijesti. Dakle, bitno je za Kanta (a time i različito od Hegela gdje se pojam samosvijesti stječe kroz pojam *drugoga*) da ukoliko su naše predodžbe povezane, odnosno sintetizirane, glavnu ulogu u tome ima svakako razum koji predodžbe sintetizira pomoću već spomenutih kategorija. O sintezi Kant govori u uvodnim paragrafima Transcendentalne analitike, o čemu sam već pisala u poglavlju 4.2., a o stvarima po sebi Kant kaže sljedeće: „*Transcendentalna koncepcija cijele fenomene u prostoru je kritičko upozorenje da ništa što je videno u prostoru nije stvar po sebi već da ti objekti po sebi nama kao takvi nisu spoznatljivi jer sve što mi vidimo u prostoru nije ništa drugo nego reprezentacija naših osjeta.*“ (Kant, 1922: 24)

Također, drugost sprečava pojedinačn svijest da postane slobodna i neovisna jer kada bi se to dogodilo, svijest se ne bi mogla aktualizirati, to jest, postati samosvijest budući da drugost ne bi postojala. Samosvijest je u konačnici, za Hegela, čovjek.

5. SKEPTICIZAM BARRYJA STROUDA

Nakon elaboracije skepticizma općenito, kao i razlike antičkog i novovjekovnog skepticizma te skepticizma izvan okvira analitičke filozofije, krećemo na drugi dio skepticizma u pogledu vanjskoga svijeta. Autor čija ću razmišljanja prvo analizirati je Barry Stroud, a glavnina se nalazi u prvom poglavlju njegove knjige *The Significance of Philosophical Scepticism – The Problem of the External World*. Stroud tekst koncipira na način da ga dijeli u tri tematske cjeline gdje se u prvoj bavi razjašnjenjem problema vanjskoga svijeta kao takvog: „ (...) *problem je u tome kako pokazati da mi nemamo nikakvo znanje o svijetu uopće. Konkluzija da ne možemo ili da nitko ne zna ništa o svijetu u kojem živimo – to je ono što se naziva 'skeptizam u pogledu vanjskoga svijeta'*.“²⁴ (Stroud, 1984:6). No kaže Stroud: „*Moj cilj nije riješiti problem, već ga razumijeti. Vjerujem da problem nema rješenja; (...)*“²⁵ (Stroud, 1984:6). Pitanje postojanja vanjskog svijeta uopće povlači se još od 17. stoljeća i Stroud se u drugom dijelu članka u velikoj mjeri referira na Descartesa, filozofa koji je problem vanjskog svijeta vratio u središte filozofije: „*Jedan način bio bi da potražimo zajedničke izvore ili kanale ili baze naših vjerovanja, a zatim ispitati pouzdanost tih izvora ili baza, (...)*“²⁶ (Stroud, 1984: 8). Iz ovoga je razumljivo kako Stroud smatra da je nemoguće provjeravati svako naše vjerovanje zasebno, počevši od prvog do zadnjeg²⁷, već je potrebno ispitati prva načela (principe), odnosno izvor znanja, a to su za Strouda osjetila: „*Ljudskom organizmu je potrebno vrlo malo kako bi nas uvjerio u važnost osjetila – vida, sluha, dodira,*

²⁴ „(...) the problem is to show how we can have any knowledge of the world at all. The conclusion that we cannot, that no one knows anything about the world around us, is what I call 'scepticism about the external world.'“

²⁵“My aim is not to solve the problem but to understand it. I believe the problem has no solution (...)”

²⁶ „One way to do this would be to look for common sources or channels or bases of our beliefs, and then to examine the reliability of those sources or bases (...)”

²⁷ Radi se o problemu brojanja vjerovanja. Stroud daje primjer u kojem iznosi tvrdnju:“Jučer sam otišao u kino pogledati film.“ – pitanje je iznosimo li time jednu tvrdnju ili dvije? Ako je odgovor da se radi o samo jednoj tvrdnji, nismo li time automatski identificirali zapravo dodatno vjerovanje, a to je ono da su ova dva vjerovanja (bio sam u kinu; pogledao sam film) zapravo jedno te isto vjerovanje?

*okusa i mirisa. (...) Važnost osjetila kao izvora znanja čini se nezanemariva.*²⁸(Stroud, 1984:8/9). Iako se Descartes u svojim meditacijama pita „o svemu u što vjeruje ili smatra istinitim“²⁹ (Stroud, 1984: 6), to se savršeno dobro može preklapati s pitanjima koja ljudi postavljaju (sebi) i u svakodnevnom životu, primjerice pitanja o običnoj prehladi ili o poroti na suđenju (svjedočanstvu). Ono što ti primjeri pokazuju jest to da se ljudi ne pitaju o tome što *zapravo* znaju o prehladi (kako se ona dobije ili kako se liječi), nego jednostavno uključuju sve segmente vjerovanja o običnoj prehladi. Ono što otežava pronalazak konačnog ili barem prihvatljivog rješenja skriva se u prvoj prethodno navedenoj konstataciji.

Stroud prije Descartesovog temeljnog slučaja³⁰ upozorava na jednu činjenicu, a to je da ako su nas osjetila jednom prevarila, da to nije dovoljan razlog da ih uvijek odbacujemo kao pogrešna: „(...) *to očito nije dovoljno da podupremo politiku nepovjerenja u ijedno od osjetila ili nikada vjerovati ičemu što je na njima bazirano.*“³¹ (Stroud, 1984: 9). Descartesov je primjer „sjedenje u naslonjaču kraj vatre i držanje papira u ruci“ kao savršen za opimjerenje spomenutoga budući da se radi o najboljim uvjetima za rad osjetila³². Dakle, kako bi itko tko bi se našao u takvom položaju mogao posumnjati da se ne radi o stvarnosti, a osjeća toplinu vatre i papir u ruci? Descartes kaže da je to moguće. Kako? Odgovor je – argument iz sna. Tko može poreći da mu se takva, potpuno ista situacija nije našla i u sadržaju sna? Nevezano uz primjer sjedenja u naslonjaču, ali zapitajte se koliko ste puta *zapravo* sanjali nešto što vam se dogodilo i u 'stvarnome' životu... Descartesovim temeljnim slučajem kojeg je postavio u središte razmatranja, postavljen je i *kartezijanski* problem vanjskoga svijeta uopće i svakako predstavlja svojevrsni izazov našem znanju. Dakle, ono što se kartezijanskim problemom želi istaknuti jest da ako želimo reći da *znamo* nešto o svijetu, onda je nužan uvjet *znati* da ne sanjamo. Sada Stroud kaže kako bismo trebali pretpostaviti da (nekako) postoji test ili okolnost ili izjava koja bi nam dokazala da nismo u stanju sna i tek bismo tada mogli reći da se ono što osjećamo (na primjer toplinu vatre na svojoj koži) zaista i događa u stvarnome svijetu. Pogledajmo kako Stroud pokušava 'izmijeniti' Descartesov skeptički argument.

²⁸ „It takes very little reflection on the human organism to convince us of the importance of the senses-sight, hearing, touch, taste, and smell. (...) The importance of the senses as a source or channel of knowledge seems undeniable.“

²⁹ „it asks about everything he believes or takes to be true“.

³⁰ U literaturi se koristi i izraz case-study, a odnosi se na Descartesov ključni primjer „sjediti kraj vatre s papirom u ruci“ koji implicira da ako išta *znamo*, *znamo* to

³¹ „(...) that obviously is not enough to support the policy of never trusting one's senses, or never believing anything based on them.“

³² „Descartes is sitting in a warm room, by the fire, in a dressing gown, with a piece of paper in his hand.“

„Pretpostavimo da gledamo kroz prozor i slučajno opazimo češljugaru u vrtu. Ako me se pita kako znam da se radi o češljugaru, a ja odgovorim da zato što je žut, svima postaje jasno kako u normalnim okolnostima ovakav odgovor ne možemo smatrati znanjem.“³³ (Stroud, 1984: 17). Sada bismo mogli prigovoriti da je i kanarinac žut pa kako znamo da se radi baš o češljugaru? Kaže Stroud, ako *ne znamo* da to u vrtu nije kanarinac, onda ne možemo reći ni da je češljugar. Dakle, ako spoznavatelj zna da *p*, onda spoznavatelj isto tako mora znati da nije istina sve što je nespojivo s *p*³⁴. Tako je Stroud postavio (prvotni) nužni uvjet za znanje. Uzmimo sada primjer G.E.Moorea s vojvodom od Devonshirea³⁵.

Njegov san da je u Domu Lordova nije *inkompatibilan* s istinom suda da on jest u Domu Lordova (jer se zaista u njemu i nalazi), ali je nešto što bi on svakako trebao isključiti kao mogućnost da bi mogao *znati* da je u Domu Lordova. Stroudova formulacija argumenta za nužan uvjet znanja sada glasi: „Ako *S* zna da *p*, onda *S* zna da je neistina sve što nije spojivo sa *S*-ovim znanjem da *p*.“³⁶ (Stroud, 1984:19). Ovo se čak i Stroudu čini problematičnim. Naime, ne ulazimo li time također na područje problema brojanja vjerovanja³⁷? Jer, da bi netko znao da *p*, on bi isto tako morao znati sve logičke posljedice svojih sudova u koje vjeruje, a to je za nas kao takve nemoguće. I time ponovno dolazimo do skepticizma jer budući da nitko ne može znati *sve*, ne zna ništa. Potrebno je ublažiti zahtjev za nužnim uvjetom znanja. Kako bismo izbjegli skepticizam, trebali bismo izbjeci sam zahtjev koji glasi: „(...) moramo znati da ne sanjamo da bismo znali išta o svijetu uopće.“³⁸ (Stroud, 1984: 19). Kaže Stroud da se nama ovaj zahtjev pojavljuje kao činjenica naše uobičajene

³³ „Suppose that on looking out the window I announce casually that there is a goldfinch in the garden. If I am asked how I know it is a goldfinch and I reply that it is yellow, we all recognize that in the normal case that is not enough for knowledge.“

³⁴ Da bi spoznavatelj mogao reći da se u vrtu nalazi češljugar, on isto tako mora znati da to (za što on smatra da je češljugar) nije kanarinac.

³⁵ Vojvoda od Devonshirea sanjao je da se nalazi u Domu Lordova, a kada se probudio, stvarno se nalazio u Domu Lordova.

³⁶ „If somebody knows something *p*, he must know the falsity of all those things incompatible with his knowing that *p*.“ Na primjer, da bih ja znala da je ispred mene djevojka Ana, moram odbaciti sve mogućnosti koje nisu spojive s mojim znanjem da je ispred mene zaista djevojka Ana (da to nije neka slična njoj, da to nije neka djevojka koja iz profila izgleda isto kao i ona, da „ta“ Ana ima sve one osobine koje ima 'prava' Ana, i tako dalje).

³⁷ Ljudi su ograničena bića, to jest, ljudski um je ograničen (jednostavno je nemoguće pobrojiti sve mogućnosti koje nisu spojive s *p*).

³⁸ „(...) that we must know we are not dreaming if we are to know anything about the world around us.“

konceptije znanja i ako je tome tako, morali bismo prihvatiti konkluziju da nitko ne zna ništa o svijetu uopće³⁹.

Sada glavno pitanje postaje može li subjekt znati da ne sanja? Ako može, tada prema prethodnoj konstataciji, subjekt *zna*. Ovo ne predstavlja problem za 'obične'⁴⁰ ljude, no činjenica je da se na pitanje "Možemo li znati da ne sanjamo?" jednostavno, sa 100%-tnom sigurnošću, ne može odgovoriti potvrdno. Isto tako je činjenica da ne postoji osjetilno iskustvo koje se ne bi moglo pojaviti u snu⁴¹ (u to smo se zasigurno svi uvjerali) pa je samim time svako iskustvo kompatibilno s mogućnošću sna. Vraćajući se na Stroudovu konstataciju kako bi trebao postojati test kojim bismo utvrdili budnost, odnosno test kojim bismo eliminirali mogućnost sna⁴², ponovno nailazimo na poteškoću. Naime, kada bi takav test i postojao, spoznavatelj bi unaprijed trebao znati da ne sanja da bi test mogao 'upotrijebiti'. Ovdje je upleteno i iskustvo, ali iskustvo kao takvo nije dovoljno, nego je potrebno znati nešto i o svijetu⁴³. Druga je poteškoća u tome što bi spoznavatelj, ponovno pod pretpostavkom da postoji test za dokazivanje budnosti, morao znati da je test uspješno izvršen, to jest da su uvjeti za eliminaciju stanja sna uspješno eliminirani. Ovdje opet postoji mogućnost sna, odnosno to da spoznavatelj može i *sanjati* da su uvjeti zadovoljeni što bi dovelo do beskorisnosti samoga testa. Dakle, ni u ovom slučaju ne može se reći da spoznavatelj *zna* jer ponovno ne može eliminirati mogućnost sna. Jedina mogućnost znanja o vanjskome svijetu bila bi kada bismo, takoreći, mogli izaći van iz svoje glave i provjeriti jesu li naši sudovi/stvari o kojima govorimo zaista takvi kakvi jesu⁴⁴.

Stroud, kako sam na početku spomenula, ne želi riješiti ovaj problem nego traži spone koje bi nam pomogle razumijeti ga. Zaključak do kojeg on dolazi jest da nitko ne može *znati* ništa o vanjskome svijetu, već da može imati samo čvrsta vjerovanja o istome. Ono o čemu spoznavatelj može znati jesu njegova (i samo njegova) osjetilna iskustva i upravo zbog toga ne možemo prihvatiti konstataciju da ako su nas osjetila prevarila jednom, da će nas prevariti uvijek. S ovime se umjereni skeptik (radikalni nikako) može složiti i u jednoj mjeri prihvatiti

³⁹ „But that requirement cannot be avoided if it is nothing more than an instance of a general procedure we recognize and insist on in making and assessing knowledge-claims in everyday and scientific life.“

⁴⁰ Ranije u tekstu napomenula sam kako pridjevom 'običan' referiram na ljude koji smatraju da takva pitanja nisu relevantna za njihov život.

⁴¹ „(...) all the sensory experiences we are having are compatible with our merely dreaming of a world around us while that world is in fact very different from the way we take it to be.“

⁴² Vidi poglavlje 2, drugi paragraf.

⁴³ „He would have to have known at some time that he was not dreaming in order to get the information he needs to tell at *any* time that he is not dreaming – and that cannot be done.“

⁴⁴ Stroud to naziva 'veo senzornog iskustva' koji predstavlja problem eksternalizmu.

posljedice koje iz tvrdnje proizlaze, ali objektivan promatrač (kao na primjer, ja) nikako ne može zanemariti 'neugodnost' Descartesovog argumenta. Stroud, dakle, predstavlja svojevrsnog skeptika u pogledu znanja o vanjskome svijetu budući da smatra da je skepticizam u ovome kontekstu nemoguće izbjeći.

No zanimljiv odgovor skepticizmu dao je George Edward Moore. Budući da predstavlja jednu od najutjecajnijih kritika na račun skepticizma, odgovor je poznat kao *mooreovski odgovor* (engl. *Moorean Response*). Moore se u svom članku indirektno referira na Descartesa, ali ga vrlo lako možemo promatrati i kao sugovornika Barryju Stroudu, iako je pisao (i živio) 40-ak godina prije njega. Stroud se kao suvremeni skeptik u najvećoj mjeri referira na Descartesa i njegov argument iz sna što na kraju dovodi do zaključka kako je problem vanjskog svijeta nerazriješiv i ako je tome tako, moramo prihvatiti skeptičko mišljenje kako o svijetu oko sebe ne znamo ništa, odnosno kako znanje o njemu nemamo. Dakle, znanje je znanje jedino kada je izvjesno, odnosno kada smo u potpunosti sigurni u isključivanje odgovora koji bi u sebi sadržavao negaciju (na primjer, “*Moguće je da ne-p!*”). Meni osobno je ovo prihvatljivo stajalište u smislu da smatram kako je skepticizam u pogledu vanjskoga svijeta, ovako definiran, vrlo jak. Ono što G. E. Moore kao odgovor skepticizmu nudi je filozofija zdravoga razuma što je, moglo bi se reći, svjetonazor većine. Drugim riječima, vrlo je malo ljudi koji žive skeptičkim svjetonazorom jer to u praksi jednostavno ne funkcionira.

6. (ANTI)SKEPTICIZAM GEORGEA EDWARDA MOOREA

Ovdje ću analizirati Mooreov argument iz članka koji je poprilično kratak, ali je u njemu rečeno sve što je Moore i želio istaknuti. Budući da je Descartes postavljenjem svog argumenta iz sna želio *dokaz* da vanjski svijet postoji, Moore je ovime tvrdio da je takav dokaz i osigurao, iako Descartes time sasvim sigurno ne bi bio zadovoljan. Naime, Moore je smatrao da ako može dokazati postojanje vanjskih stvari (kao, na primjer, postojanje ruku), za koje je nadalje smatrao da nisu predmet našeg iskustva, da je time dokazao i postojanje vanjskoga svijeta. Odbacujući idealizam, Moore Descartesovom zahtjevu ne može udovoljiti, no vodeći se filozofijom zdravog razuma, postavlja argument koji, uzimajući u obzir *common sense*, ima vrlo dobar temelj. U nastavku slijedi analiza Mooreovog odgovora skepticima.

6.1. „OVDJE JE JEDNA RUKA I OVDJE JE DRUGA RUKA ...”

Na početku svog teksta Moore, mogla bih reći, vrlo *hrabro* kaže: „*Ja, na primjer, mogu dokazati da postoje dvije ljudske ruke. Kako? Tako da podignem obje svoje ruke i kažem, uz odgovarajuću gestu desnom rukom, 'Ovdje je jedna ruka.', a zatim dodam, uz određenu gestikulaciju s lijevom rukom, 'i ovdje je druga ruka'. I ako sam, radeći ovo, dokazao da vanjske stvari ipso facto postoje, uvidjet ćete da sam to također mogao napraviti na nebrojeno mnogo načina: ali nepotrebno je umnažavati primjere.*“⁴⁵ (Landesman, 2002: 127).

Dakle, dokaz bi izgledao ovako:

- (1) Ovdje (gesta) je jedna ruka. (fizički objekt)
- (2) Ovdje (gesta) je druga ruka. (fizički objekt)
- (3) Stoga, eksternalne (vanjske) stvari/objekti postoje.

Zašto se ovo smatra dokazom ili, još bolje, zašto se ovo smatra *valjanim* dokazom?

Moore tvrdi, zbog tri uvjeta: 1) premisa se mora razlikovati od konkluzije, 2) premise moraju biti poznate i 3) konkluzija slijedi iz premisa⁴⁶. Prvi uvjet je, smatram, dovoljno jasan. Kada se premisa ne bi razlikovala od konkluzije dobili bismo cirkularan argument budući da bi argument tada pretpostavljao ono što želi i dokazati. Moore uzima svoje dvije ruke: ruke su fizički objekti i na temelju toga zaključuje kako vanjski svijet postoji, odnosno kako postoje objekti u vanjskome svijetu. No drugi uvjet je pomalo sporan. Naime, pretpostavimo da Moore de facto ima ruke, ali to i dalje ne znači da on *zna* da ih ima, odnosno istinite premise ne impliciraju znanje da doista ima ruke. Sada, treći uvjet je također ispunjen budući da su

⁴⁵ „I can prove now, for instance, that two human hands exist. How? By holding up my two hands, and saying, as I make a certain gesture with my right hand, 'Here is one hand', and adding, as I make a certain gesture with the left hand, 'and here is another.' And if, by doing this, I have proved ipso facto the existence of external things, you will all see that I can also do it now in numbers of other ways: there is no need to multiply examples.“

⁴⁶ „Of course, it would not have been a proof unless three conditions were satisfied; namely (1) unless the premiss which I adduced as proof of the conclusion was different from the conclusion I adduced it to prove; (2) unless the premiss which I adduced was something which I knew it was the case, and not merely something which I believed but which was by no means certain, or something, which, though in fact true, I did not know to be so; and (3) unless the conclusion did really follow from the premiss.“

premise istinite pa stoga konkluzija nužno mora biti istinita. No istinita je samo ako on *zna* da ima ruke. Dakle, glavni problem je u tome što je dokaz kao takav valjan, no Mooreu bi se moglo postaviti pitanje kako on zna da *de facto* ima ruke? Kaže Moore: „(...) *Drugi razlog zašto nekima moj dokaz nije zadovoljavajuć jest, mislim, taj da oni ne žele dokaz nečega što nisam dokazao, već da ako ja ne mogu dati neki dodatni dokaz ovome kojeg sam pružio, da tada ne mogu imati konkluzivne dokaze uopće. A to je, smatram, potpuno krivo.*“⁴⁷ (Landesman, 2002: 130). Moore, smatram, želi reći da se ne može *zahtijevati* od njega da dokaže da on zna da ima ruke jer je znanje ovdje irelevantno. Ovo sada zasigurno ne drži vodu. Čini se da je rekao – to je *jednostavno* tako, bez ikakve daljnje argumentacije. Recimo onda da ne mora *dokazati* premise. Ali to i dalje ne znači da Moore ima znanje! Uzimajući u obzir argument iz sna, možemo reći da sanja da ima ruke. Moore i na to ima odgovor: „*Bilo bi apsurdno ukazivati na to da ja ne znam, nego da samo vjerujem, što zapravo nije slučaj! Isto tako biste mogli sugerirati da ja sada ne stojim i ne govorim što na kraju krajeva ne činim i to nije sasvim sigurno!*“⁴⁸ (Landesman, 2002: 128). Drugim riječima, Moore bi (vjerojatno) postavio pitanje zna li išta drugo *bolje* od toga da ima ruke?

Moore je izdao još jedan značajan članak u sklopu djela *Philosophical Papers*, a to je članak pod naslovom *Certainty*. Isto je, kao i prethodni članak, kratak no ponovno nailazimo na oštro suprotstavljanje skepticizmu, sada s primarnim problemom kojeg pratimo još od Descartesa – argumentom iz sna. Ponovimo: ako je slučaj taj da osoba ne zna da sanja, tada osoba ni ne može znati da postoji vanjski svijet, odnosno ne može donositi sudove o vanjskome svijetu (kao, na primjer, sud „Knjiga je na stolu ispred mene.“). Moore iznosi dva argumenta, takozvani *modus ponens* i *modus tollens*. Ovim se člankom Moore referira direktno na Descartesov argument iz sna i na kraju zaključuje kako *zna* da *ne sanja* jer *zna* da *stoji* na nogama. Moore (ponovno) bez velikih naprezanja smatra da je konstatacija, 'Ako netko ne zna da sanja, tada ne zna da stoji na nogama.' Jednako valjana kao i konstatacija 'Ako netko zna da ne sanja, onda zna da stoji na nogama.' Moore kod opravdanja te tvrdnje ponovno odgovara da ako je skeptička tvrdnja dovoljno uvjerljiva (ako netko ne zna da sanja, tada ne zna da stoji na nogama), da se tada i njegovoj tvrdnji (ako netko zna da ne sanja, onda zna da stoji na nogama) može pridati određena plauzibilnost. Koliko god se argument iz sna

⁴⁷ „But another reason why some people would feel dissatisfied with my proof is, I think, not merely that they want a proof of something which I haven't proved, but that they think that, if I cannot give such extra proofs, then the proofs that I have given are not conclusive proofs at all. And this I think is a definite mistake.“

⁴⁸ „How absurd it would be to suggest that I did not know it, but only believed it, and that perhaps it was not the case! You might as well suggest that I do not know that I am standing up and talking – that perhaps after all I'm not, and that it's quite certain that I am!“

čini jakim i plauzibilnim, toliko se Mooreov dokaz ne može zanemariti i okarakterizirati trivijalnošću. Naravno, uzimajući sve rečeno u kontekstu *common sensea*.

7. ZAKLJUČAK

U prethodnim poglavljima u najbitnijim crtama iznijela sam filozofijski skepticizam, predstavnike pojedinih epoha skepticizma i analizirala kritiku skepticizma George Edwarda Moorea kao i jedan suvremeni pogled na Descartesov argument od strane Barryja Strouda koji je do danas očuvao svoju *jačinu*. Krenula sam s objašnjenjem filozofijskog skepticizma kako bih razgraničila *sumnju* koja je prisutna u svakodnevome životu i filozofijsku sumnju, u antičkome skepticizmu o prirodi stvari koje se pojavljuju u svijetu, a u modernome skepticizmu o vanjskome svijetu uopće. Dok antički skeptici ovoj uvriježenoj filozofskoj poziciji pridaju teleološki predznak, u smislu neiznošenja vlastitih stavova i priklanjanja jednoj, a ne drugoj stvari da na kraju ne bismo bili uznemireni suprotnošću na koju bismo naišli prilikom zauzimanja određenoga stava, moderni skepticizam se posvećuje vanjskome svijetu u cjelini. Što ‘skeptizam u pogledu vanjskoga svijeta’ zapravo znači potkrijepila sam Stroudovim riječima u početku razrade i nastavila s analizom Stroudovog razmišljanja o Descartesovom argumentu iz sna. Iako je Stroud, čini mi se, krenuo s najboljom namjerom da ne završi skeptičkoj domeni, nije je mogao izbjeći jer koliko god suludo zvučalo, u filozofijskome skepticizmu se, smatram i osobno, zaista ne možemo ograditi od mogućnosti sna i dokle god će ona stajati kao nepremostiva činjenica, teško će itko dokazati postojanje vanjskoga svijeta nauštrb skepticizma. I upravo zbog toga smatram, kako sam već prije u tekstu navela, da je skepticizam osnovni i središnji problem spoznajne teorije. S druge strane, čini se da Moore želi reći kako skeptici odbijaju prihvatiti i ono najjednostavnije, *svakodnevno* znanje. I to stoji. No Moore i dalje ne smatra da je potrebno *dokazati* da *zna* da ima ruke jer je to samo po sebi jasno. Ali ako ne može dokazati, bi li Descartes bio zadovoljan odgovorom “Jednostavno, znam.”? Čini se da ne bi. No, ponavljam, Moore nije krenuo u pobijanje Descartesa već je krenuo drugim putem, odnosno promijenio je pogled, ali i okvire unutar kojih se skepticizam pojavljuje. Na kraju, čini se da je teret dokazivanja u velikoj mjeri ostao na leđima ‘pravih’ skeptika jer koliko god plauzibilno izgledalo, odnosno koliko god je skepticizam ‘zahvalna’ pozicija za braniti, isto je toliko teško i izazovno živjeti po njegovim

izvornim načelima. Zašto? Upravo zbog činjenice što je skepticizam u pogledu vanjskoga svijeta, u svakodnevnome životu, neodrživ.

Nemoguće je živjeti skeptičku filozofiju jer ćemo ili umrijeti od gladi, ili nastradati, ili završiti u ludnici, kako tvrdi Stroud. I iako i ja smatram da skeptik u pogledu vanjskoga svijeta ne može živjeti s uvjerenjem da ako ne može znati da sanja, da tada ni ne zna, također se slažem sa Stroudom koji, u svom članku *Skepticizam i svakodnevni život*, daje jedan zanimljiv primjer. Zamislimo čovjeka koji nam kaže kako u cijelom New Yorku ne postoji ljekar. To zasigurno nije ono što smo mi dosad smatrali istinitim jer bi stvarno bilo iznenađujuće da u cijelom New Yorku ne postoji nijedan ljekar. No pretpostavimo da je taj čovjek na naš upit kako je došao do tog zaključka odgovorio da on ljekarom smatra ‘osobu koja *svaku* bolest izlječi za dvije minute’. Tada bismo odahnuli jer se njegovo poimanje leksema ‘ljekar’ ionako ne poklapa s našim, većinskim poimanjem te iste riječi. Nadalje, to isto može biti stvar i sa skepticizmom i njegovim poimanjem tvrdnje ‘Ne možemo znati ništa o vanjskome svijetu uopće’. ‘Okarakterizirajmo’ filozofijski skepticizam Stroudovim riječima: “(...) *kada jednom doznamo da je ‘znanje’ o kojem je ovde reč takvo da zahteva ispunjenje uslova koji se, u stvari, ne postavlja pred svakodnevno ili naučno znanje za koje smo zainteresovani, više nećemo biti iznenađeni ili uznemireni tim saopštenjem. Ne zahtevamo da uvek moramo znati da mogućnost da sanjamo nije ostvarena, da bismo u svakodnevnom ili naučnom životu mogli nešto saznati. (...) Skeptičko rasuđivanje nas može zavesti samo u onoj meri u kojoj je nesporazum sakriven od nas, baš kao što je verovatno on sakriven od samog skeptički orijentisanog filozofa.*”

Iako smatram da je skepticizam vrlo jaka filozofska pozicija i, postavljen onako kako ga pratimo od Descartesa, gotovo nepobjediv, isto tako smatram da Moore predstavlja svojevrsnu prijetnju skepticizmu uzmemo li u obzir činjenicu da ljudski mozak ne funkcioniра na način kako je Descartes, postavljanjem svog zahtjeva, tražio.

No krenimo ispočetka. Tri su ključna pitanja kojima se Barry Stroud bavi: ‘Prijeti li doista san znanju?’, zatim ‘Moramo li znati da ne sanjamo da bismo *znali*?’ i ‘Ima li Descartes pravo kada tvrdi da nikad ne možemo znati sanjamo li ili ne?’. Odgovor na prvo pitanje je ‘Da!’. Drugim riječima, san je nesvjesna duševna aktivnost za vrijeme spavanja i on može poprimiti kojekakve sadržajne oblike što nadalje znači da ono što se događa u zbiljskome životu može savršeno dobro funkcionirati i u snu, ali i obratno. Naravno, uzima se

u obzir da nije problem ako sanjam nešto što nije istinito u zbiljskome svijetu (na primjer da imam druge roditelje), ali ne radi se ni o tome kakav je sadržaj sna u pitanju.

Ostavljajući sada nakratko konkretan Descartesov primjer po strani i gledajući općenito na skepticizam u pogledu znanja o postojanju vanjskoga svijeta, Barry Stroud je u nekoliko intervjuja spominjao kako je njegov interes za to područje bio motiviran svojevrsnim izazovom koji je, kako i sam piše u zborniku *A Companion to Epistemology*, vrlo težak. Također, Stroud smatra da neke od ponuđenih teorija nisu zadovoljavajuće odgovorile na skeptički problem: „Činilo mi se da neka predložena rješenja koja su takvu vrstu izazova prihvatila unutar svojih uvjeta (kao, na primjer, fenomenalizam) jednostavno nisu funkcionirala i da sve ostale nisu ispunjavale sve uvjete koje bi trebale.⁴⁹“ (Dancy, Sosa, Steup, 2010: 191). Stroud je smatrao kako je potrebno bolje istražiti temeljne izvore znanja o čemu početno govori u svojoj knjizi *The Significance of Philosophical Scepticism* je to pitanje izdvajao kao temeljni problem. U kasnijim radovima, Stroud želi pokazati kako je eksternalistička ideja o spoznaji vanjskog svijeta sasvim u redu, ali da čak ni kada bismo prihvatili tvrdnju da znamo *neke* stvari o svijetu izvan nas, i dalje bismo trebali propitkivati i ispuniti zahtjev koji bi od nas tražio zadovoljavajuće osnove na temelju kojih tvrdimo da i te *neke* stvari možemo spoznati. Ono što Stroud zaključuje jest: „Cjelokupan generalni epistemološki problem moći ćemo ostaviti iza sebe tek kada prevladamo besmrtnu želju za definiranjem ljudskog znanja kao jedinstvenu, sveobuhvatnu cjelinu i to iz pozicije promatrača. Takvo viđenje može misliti da je otkrilo istinu skepticizma općenito. (...) Mislim da je bolje objašnjavati zašto je takvo viđenje nemoguće, nego raspravljati o tome kako je skepticizam nemoguć.“⁵⁰ (Dancy, Sosa, Steup, 2010: 194). Dakle, Stroud skepticizam očito smatra vrlo jakom pozicijom koju je itekako vrijedno i, na kraju krajeva, potrebno uzimati u obzir kada govorimo o spoznaji (vanjskoga svijeta). Vjerojatno je iz tog razloga veliku važnost pridao Descartesovim argumentima o kojima govori u tekstu „The Problem of the External World“ unutar knjige *The Significance of Philosophical Scepticism*.

Vraćajući se na Descartesa, ono što se tvrdi argumentom iz sna jest to da ne možemo imati znanje kao takvo, ako ne možemo potvrditi da ne sanjamo, odnosno da nismo u stanju

⁴⁹„It seemed to me that some proposed solutions that accepted the challenge on its own terms (e.g. phenomenism) simply did not work, and that others did not strictly fulfill the conditions that any successful solution would have to meet.“

⁵⁰„We shall have put the completely general epistemological problem forever behind us only if we have managed to overcome that apparently undying desire to explain human knowledge as a single, comprehensible whole, and from a position somehow recognizably outside it. (...) I think it is better to try to explain why there can be no such view from nowhere than to argue that with greater care we can see from there that scepticism is not really true.“

budnosti. Iako Stroud smatra da mogućnost sna uvelike smanjuje usvojivost znanja, izravan odgovor na drugo pitanje odbacuje, tvrdeći da mogućnost provjere budnosti ne postoji što je u II. poglavlju detaljnije opisano. Na treće pitanje Stroud (pomalo zbunjujuće) odgovara negativno, odnosno smatra da mi *naprosto* znamo da ne sanjamo. No ono čemu je Stroud posvetio najviše pažnje jest tvrdnja da moramo znati da ne sanjamo kako bismo znali, odnosno nemamo znanja ako ne znamo da ne sanjamo. Zbog toga Stroud tvrdi: *Da bih znao da se ispred mene nalazi Marko, moram znati sve što nije kompatibilno s time da to zaista jest Marko.* Što nadalje znači da taj Marko ne smije biti njegov brat blizanac, njegov klon, netko tko je Marku fizički jako sličan i, na kraju krajeva, da tog Marka ne sanjam. No koliko je zapravo (psihički) moguće, što kasnije kaže i sam Stroud, da smo mi u mogućnosti provjeriti *svaku* mogućnost koja bi nas dovela do opravdane izjave ‘Znam da je to Marko.’? Ponovno se petljamo u problem brojanja vjerovanja i ponovno zalazimo u skepticizam. Kaže Stroud da ako prihvatimo Descartesove ‘postavke’, teško da ćemo ikad moći reći da ne sanjamo, odnosno da znamo, čak ni to da vanjski svijet zaista postoji. Kada bismo takvo što iznijeli u društvu ‘običnih’ ljudi, zasigurno ne bismo izazvali zavidne poglede. Malo tko se opterećuj stvarima poput stanja sna i budnosti jer uzimo zdravo za gotovo da su to dvije potpuno odvojene radnje koje su unaprijed određene. Drugim riječima, kad otvoriš oči, budan si. Meni se osobno, ne jednom, nego više puta znalo dogoditi da sam zaspala *sanjajući* da sam se probudila i ponovno zaspala, i što je najbolje, na potpuno istom mjestu gdje sam se kasnije ‘zaista’ iz sna i probudila. Pa mogu li ja sada bez ikakvog razmišljanja, sa sigurnošću reći (pod uvjetom da vrijedi tvrdnja da ako *znam da ne sanjam*, da tada mogu reći da *znam*) “Ja znam da tipkam ovaj rad.”? Doista se čini da ne... I tu završava svaki pokušaj opovrgavanja Descartesove izjave.

Ili je barem tako bilo do pojave G. E. Moorea i njegovog ‘Ovdje je jedna ruka...’ argumenta. Ne mogu poreći validnost Mooreovog dokaza u smislu da kažem kako mu je konkluzija lažna (jer ona očito slijedi iz premisa), no mogu pokušati razmišljati skeptički uzimajući kao podlogu Descartesovo/Stroudovo ‘definiranje’ skepticizma. Naime, postoji nešto što se naziva prigovor ‘cirkularnosti’. Moore smatra da je *dokazivanje* premisa, da zaista ima ruke, nepotrebno. No, ne može reći “Ja znam da imam ruke.” prije nego što dokaže zbiljnost vanjskoga svijeta, odnosno da vanjski svijet zaista postoji. I iako dokaz zadovoljava prvi od zahtjeva, ne pruža zadovoljavajuće opravdanje jer ako smo pronašli razlog za sumnju u postojanje vanjskoga svijeta, onda je potrebno pružiti odgovarajući razlog zašto bismo najprije trebali povjerovati u postojanje vanjskoga svijeta (znati da on postoji) prije nego što

bismo povjerovali da ima ruke. Dakle, skeptici zasigurno Mooreovu konkluziju ne bi prihvatili, već bi oni od konkluzije započeli i time ponovno došli do skeptičkoga zaključka, a to je da ruke ne postoje (jer je **prvotna** premisa za njih da vanjski svijet ne postoji). Dakle, ako ne znamo da postoji vanjski svijet, onda ne znamo ni da imamo ruke. Dakle, skeptici bi, pretpostavljam, krenuli od općeg ka univerzalnome, odnosno ruke bi dokazivali vanjskim svijetom, a ne obratno kako to čini G.E. Moore. Gledajući ovako, većina bi Mooreov argument zasigurno odbacila i prije analize. No Moore je imao drugačiju, *zdravorazumsku* zamisao.

Nadalje, postavlja se pitanje koji je zapravo pravi problem kod postojanja skepticizma kao takvog i u kojem dosegu on predstavlja prijetnju za epistemologiju? Williams je napisao: „*Skepticizam je bio i ostao središnji problem spoznajne teorije. Neki filozofi čak misle da bez problema skepticizma ne bismo znali što činiti s idejom upravo filozofijskih spoznajnih teorija.*“ (Greco i Sosa, 2004: 41). Svaki razgovor o epistemologiji će svakako započeti analizom znanja i spoznaje općenito jer je definicija znanja potekla iz antičkoga doba i sve do Gettierea nije bila dovedena u pitanje. Kroz (epistemološku) filozofsku povijest možemo vidjeti različite skeptičke reakcije na taj epistemološki temelj. Na primjer, „*sofisti su prodavali znanje ili lažno znanje; empiristi su mislili da sve znanje potječe iz osjetila; racionalisti su satrali da sve znanje potječe iz razuma; Descartes je nastojao pronaći arhimedovsku točku svakog mogućeg znanja; Kant je mislio da postoje granice znanja i da ih je moguće odrediti; logički pozitivisti su smatrali da treba izvršiti racionalnu rekonstrukciju sveg ljudskog znanja, itd.*“ (Berčić, 2012: 3/4). Dakle, u svakom povijesnom trenutku, odnosno svakoj filozofskoj epohi (i pritom ne uzimajući u obzir pitanje datiranja i postanka same epistemologije) prisutna je rasprava o skepticizmu unutar epistemologije, u pogledu ljudskoga znanja, njegovog dosega i uopće mogućnosti znanja. Čak i ako bismo se, nekim konsenzusom, složili oko činjenice da znanje postoji, i dalje bismo propitkivali uvjete pod kojima je to znanje 'ostvareno' ili razlozi koji su uvjetovali postanak znanja, i tako dalje. Da je skepticizam vrlo aktualan kroz cijelu epistemološku povijest, ističe i Čuljak: „**Tradicionalan je epistemološki problem, primjerice, pitanje o mogućnosti znanjaopćenito (skepticizam).**“ (Čuljak, 2003: 2) te dodaje: „*Zadatak epistemologije naime (ili barem njezin primarni zadatak) nije opovrgnuti skeptičku tezu da znanje ne postoji ili da ono nije moguće, nego ustanoviti kako znamo ili kako bismo znali (ako ne znamo).*“ (Čuljak, 2003: 2). No i to za sobom povlači svojevrsni skepticizam u smislu da čak i kada epistemologija pred sebe stavi zadatak ustanoviti **kako znati**, i dalje se postavlja pitanje hoće li takva vrsta analize biti

dovoljna a, na kraju krajeva, i plauzibilna. Zbog toga je analiza znanja usko povezana po pitanju odnosa epistemologije i ostalih filozofskih disciplina, ali i prirodnih znanosti pa samim time postaje i dobar temelj za *metaepistemološka* razmatranja, smatra Čuljak (Usp. Čuljak, 2003: 3). Upravo o analizi znanja i govorimo kada upotrebljavamo Platonovu definiciju znanja koja je bila zadovoljavajuća sve do kratkog Gettiereovoga teksta „Je li opravdano istinito vjerovanje znanje?“, kojim dokazuje međusobnu nezavisnost uvjeta opravdanja i istinitosti te načelo deducibilnosti opravdanja (Usp. Čuljak, 2003: 49). Tako su zbog potrebe za analizom znanja nastale različite teorije analize znanja kao što su kauzalna strategija o kojoj piše Goldman, zatim strategija konkluzivnih razloga o kojoj piše Dretske ili pak strategija „praćenja“ istinitosti (kod Bečića se još koristi i izraz „*tracking*“) o kojoj piše Nozick. Dakle, pitanje znanja i spoznaje je glavno epistemološko pitanje, dok je analiza znanja sve više popularna, ali i inspirativna za mnoge epistemologe. Zašto? Zato što se svakom novom analizom znanja otvara mogućnost za još jedan skeptički argument kojeg je dokazima vrlo teško osporiti. Upravo sam zbog te neoborivosti skeptičkih argumenata izabrala „*najpoznatiji, najjednostavniji i najubojitiji argument u povijesti filozofije*“ (Berčić, 2003: 31), a to je Descartesov zli demon. Kako je skepticizam u pogledu vanjskoga svijeta jedan od najpoznatijih, odnosno najraširenijih vrsta skepticizma te uzmemo li u obzir Berčićeve epitete kojima opisuje Descartesov argument, postaje jasnije zašto je skepticizam vrlo aktualan te, ako ne nepobjediv, svakako nezaobilazan filozofski pravac u pogledu znanja, kakvo god ono bilo. Jednostavnije rečeno, skepticizam u epistemologiji je zapravo više nepresušni izvor izazova nego što je pogubna smetnja.

U konačnici, skepticizam promatran u negativnome kontekstu, odnosno promatran samo u okvirima izričite negacije znanja, odnosno apsolutne nemogućnosti spoznaje, jest pogrešno okarakteriziran skepticizam. Zašto? Zato što nas, smatra i Grayling, skepticizam kroz povijest upozorava na mogućnost pogreške u ljudskome znanju (Usp. Grayling, 2014: 2), ali time zapravo uvijek ostavlja prostor protuargumentima, bili oni u domeni *common sensea*, kao, na primjer, anti-skepticizam G. E. Moorea, ili pak u domeni *nerazumnoga* (engl. *senseless*) kakvim ga smatra Norman Malcolm.

LITERATURA

Adorno, Theodor W. (1972): „Pojam iskustva“ u *Tri studije o Hegelu*, Izdavačko preduzeće „Veselin Masleša“, Sarajevo, str. 53-83.

Allison, Henry E. (1983): „The Nature of Transcedental Idealism“ i „Categories, Schemata, and Experience“ u *Kant's Transcedental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven and London, str. 1-35 i 131-216

Ayer, Alfred Jules (1963): *The Problem of Knowledge* ili - *Problem saznanja* (preveo Borivoje Nedić), Nolit, Beograd

Cassirer, Ernst (1997): *Descartes*, Demetra, Zagreb

Clark, Gordon (1893): „The Secret of Kant“, *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 22, No. 4 (December 1893), str. 368-395; Dostupno na: <http://www.jstor.org/stable/pdf/25668172.pdf>

Cooper, David E. (1999): *Epistemology: the classic readings*, Blackwell Publishers, Oxford, UK

Čuljak, Zvonimir (2003): *Vjerovanje, opravdanje i znanje*, Ibis grafika, Zagreb

Dancy, Johnatan (2001): *Uvod u suvremenu epistemologiju*, Hrvatski studiji = Studia Croatica, Zagreb

Dancy, Johnatan, Sosa, Ernest i Steup, Matthias (2010): *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishing Ltd

Descartes, Rene (1993): *Metafizičke meditacije; Razmišljanja o prvoj filozofiji*, Demetra, Zagreb

Descartes, Rene (1998): *Meditacije o prvoj filozofiji u kojima se dokazuje Božja egzistencija i razlika između ljudske duše i tijela*, Biblioteka Episteme 11, Beograd. Dostupno na: <https://www.scribd.com/doc/191567430/Rene-Dekart-Meditacije-o-Prvoj-Filozofiji>

Forster, Michael N. (2008): *Kant and Skepticism*, Princeton University Press

Greco, John i Sosa, Ernest (2004): *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, hrv. izdanje pr. B. Mikulić, Jesenski i Turk, Zagreb

Grayling, A.C. (2014): *Scepticism and Justification*, Selected Papers, str. 1-2. Dostupno na: <http://www.acgrayling.com/scepticism-and-justification>

Grayling, A. C. (2008): *Scepticism and the Possibility of Knowledge*, Blumnsburry Academic

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): „Svest“ i „Samosvest“ u *Fenomenologija duha*, Beogradsko izdavačko-grafički zavod, Beograd, str. 59–134

Heintel, Erich (1984): „Transcedentalni idealizam i empirijski realizam. Uz problem opstojne transcedentalnosti“, Sveučilište u Beču, Izvorni znanstveni tekst UDK 1(091), str. 73-91.

Dostupno na:http://www.ifzg.hr/gpf/gpf2/Erich_Heintel-Transcedentalni_idealizam_i_empirijski_realizam-GPF2-1984.pdf

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983): „Odnos skepticizma prema filozofiji“ u *Jenski spisi*, Izdavačka djelatnost, Sarajevo, str. 157–198

Hume, David (1956): *Istraživanje o ljudskom razumu*, Kultura, Zagreb

Kant, Immanuel (1958): *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd

Kant, Immanuel (1922): *Kritika čistog uma*, pr. na engl. F. Max Müller, The Macmillian Company, London. Dostupno na: http://files.libertyfund.org/files/1442/0330_Bk.pdf

Landesman, Charles (2002): *Scepticism: the central issues*, Malden, Blackwell, Oxford UK

Landesman, Charles and Meeks, Roblin (2003): „Part II: Skeptical Topics, Perception: G.E.Moore - Proof of an External World“ u *Philosophical scepticism*, edited by Landesman, Charles and Meeks, Roblin, Blackwell, London, str. 125–132.

Lemos, Noah (2007): *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge

Moore, George Edward (2003): „Proof of an External World“ u *Philosophical Scepticism* edited by Landesman, Charles and Meeks, Roblin, Blackwell, London UK, str. 125–132

Petrović, Gajo (1979): *Suvremena filozofija: ogledi*, Školska knjiga, Zagreb

Petrović, Gajo (1988): *Problem spoznaje u filozofiji Davida Humea*, Naprijed, Zagreb (posebni otisak)

Prijić-Samaržija, Snježana i Gavran-Miloš, Ana (2011): „Skepticizam“ u *Antička i novovjekovna epistemologija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, str. 339–368.

Salomon, Robert C. (1974): „Hegel's Epistemology“, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 11, No. 4, October 1974., str. 277-289. Dostupno na:

http://www.jstor.org/stable/20009543?seq=2#page_scan_tab_contents

Sekst Empirik (2008): *Obrisi pironizma*, Kruzak, Zagreb

Seth, Andrew (1893): „Epistemology on Locke and Kant“, *The Philosophical Review*, Vol. 2, No. 2 (Mar., 1893), str. 167-186. Dostupno na: <http://www.jstor.org/stable/pdf/2175664.pdf>.

Spencer, Lloyd i Krauze, Andrzej (2002): *Hegel za početnike*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb

Stroud, Barry (1984): „The Problem of the External World“ u *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford University Press, Oxford UK

Šundov, Zvonko (2008): „Fenomenologija duha“ kao ključ za razumijevanje Hegelove filozofije, *Filozofska istraživanja*, Vol. 27, No. 4, siječanj 2008., str. 915-944. Dostupno na: http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=30898

Williams, Michael (2001): *Problems of knowledge: a critical introduction to epistemology*, Oxford University Press, Oxford

Westphal, Kenneth R (2003): „Hegel's Manifold Response to Scepticism in „The Phenomenology of Spirit“, *New Series*, Vol. 103 (2003), str. 149-178. Dostupno na: http://www.jstor.org/stable/4545390?seq=1#page_scan_tab_contents.

INTERNET IZVORI

Edmonds, David i Warburton, Nigel: Barry Stroud on Scepticism. Dostupno na:

<http://podbay.fm/show/257042117/e/1197837540?autostart=1>

Jankowiak, Tim: „Immanuel Kant“. Dostupno na: <http://www.iep.utm.edu/kantview/#SH2b>