

# PROBLEM ZNANJA A PRIORI U SPORU IZMEĐU EMPIRIZMA I RACIONALIZMA

---

**Butković, Ana**

**Doctoral thesis / Disertacija**

**2014**

*Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj:* **University of Zagreb, Department of Croatian Studies / Sveučilište u Zagrebu, Hrvatski studiji**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:111:827227>

*Rights / Prava:* [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

*Download date / Datum preuzimanja:* **2025-01-03**



*Repository / Repozitorij:*

[Repository of University of Zagreb, Centre for Croatian Studies](#)





SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
HRVATSKI STUDIJI

Ana Butković

**PROBLEM ZNANJA A PRIORI U SPORU  
IZMEĐU EMPIRIZMA I RACIONALIZMA**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2014.



UNIVERSITY OF ZAGREB  
CENTER FOR CROATIAN STUDIES

Ana Butković

**THE PROBLEM OF THE A PRIORI  
KNOWLEDGE IN THE DISPUTE  
BETWEEN EMPIRICISM AND  
RATIONALISM**

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2014



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
HRVATSKI STUDIJI

ANA BUTKOVIĆ

**PROBLEM ZNANJA A PRIORI U SPORU  
IZMEĐU EMPIRIZMA I RACIONALIZMA**

DOKTORSKI RAD

Mentor:  
prof. dr. sc. Zvonimir Čuljak

Zagreb, 2014.

## SADRŽAJ

|   |     |
|---|-----|
| <b>Uvod</b> .....   | 1   |
| <b>1. Pojam <i>apriornosti</i></b> .....  | 6   |
| 1.1. Znanje i opravdanje a priori.....  | 8   |
| 1.2. Neiskustvenost opravdanja a priori – pozitivna i negativna definicija.....                             | 12  |
| 1.3. Nepogrešivost .....  | 19  |
| 1.4. Neponištivost opravdanja a priori/neispravlјivost, nepreispitivost vjerovanja opravdanog a priori..... | 21  |
| 1.5. Izvjesnost .....   | 28  |
| 1.6. Intuicije, pojmovna analiza i misaoni eksperimenti .....   | 29  |
| <b>2. Empirizam</b> .....   | 35  |
| 2.1. Radikalni empirizam.....   | 36  |
| 2.1.1. Willard Van Orman Quine .....  | 37  |
| 2.1.2. Michael Devitt .....   | 42  |
| 2.1.3. Philip Kitcher.....  | 48  |
| 2.2. Kritike radikalnog empirizma.....  | 58  |
| 2.2.1. Argument ishodišnih točaka .....   | 59  |
| 2.2.2. Argument iz termina epistemičke procjene .....   | 66  |
| 2.2.3. Argument iz neophodnosti .....   | 69  |
| 2.3. Umjereni empirizam .....   | 74  |
| 2.4. Analitičnost.....  | 75  |
| 2.4.1. Fregeovsko shvaćanje analitičnosti .....   | 78  |
| 2.4.2. „Istinitost na temelju značenja“ .....   | 79  |
| 2.4.3. Implicitna definicija.....   | 81  |
| <b>3. Racionalizam</b> .....  | 90  |
| 3.1. Umjereni racionalizam .....  | 91  |
| 3.2. Razjašnjenje racionalne intuicije .....  | 96  |
| 3.2.1. Laurence Bonjour .....   | 96  |
| 3.2.2. Alvin Plantinga.....   | 103 |
| 3.2.3. George Bealer .....  | 104 |
| 3.2.4. Ernest Sosa .....  | 114 |
| 3.3. Filozofska i racionalna intuicija .....  | 120 |
| 3.4. Kritike racionalne intuicije .....   | 134 |

|  |            |
|--|------------|
| 3.4.1. Problem nužnosti .....                                  | 134        |
| 3.4.2. Nejasnost racionalne intuicije .....                    | 138        |
| 3.4.3. Problem uzročne inertnosti – Benaceraffova dilema ..... | 142        |
| 3.4.4. Problem metaopravdanja .....                            | 146        |
| <b>4. Naturalizam, racionalna intuicija i intuicije.....</b>   | <b>161</b> |
| 4.1. Naturalizam i a priori .....                              | 166        |
| 4.2. Eksperimentalna filozofija .....                          | 173        |
| 4.3. Reliabilizam i epistemologija kreposti .....              | 191        |
| 4.3.1. Goldmanov procesni reliabilizam .....                   | 191        |
| 4.3.2. Sosin kreposni perspektivizam .....                     | 193        |
| 4.3.3. Prigovori reliabilizmu.....                             | 195        |
| 4.4. Intuicija i naturalistička perspektiva .....              | 203        |
| <b>Zaključak.....</b>  | <b>216</b> |
| <b>Literatura.....</b>   | <b>222</b> |
| <b>Sažetak .....</b>   | <b>233</b> |
| <b>Summary.....</b>  | <b>235</b> |
| <b>Životopis.....</b>  | <b>237</b> |

## UVOD

Svakodnevno izričemo mnoge propozicije za čije sadržaje kažemo da ih znamo. Primjerice, mogu reći da znam sadržaj sljedećih propozicija: *Danas je četvrtak, Hrvatska je ispala sa svjetskog nogometnog prvenstva u Brazilu, Premijer Hrvatske je Zoran Milanović.* Unatoč tome što većina ljudi ovo znanje ne bi dovodila u pitanje, standardno epistemičko pitanje koje mi se može postaviti jest: „Kako to znaš?“. Postavljajući to pitanje, sugovornik zapravo pita za razloge odnosno dokaznu građu koju mogu iznijeti u prilog svojih tvrdnji. Drugim riječima, postavlja se pitanje o opravdanju mog vjerovanja u te propozicije. Ja ću, naravno, reći da znam da je danas četvrtak jer sam provjerila u kalendaru ili da znam da je danas Hrvatska nogometna reprezentacija ispala sa svjetskog prvenstva jer sam gledala utakmicu. Time sam navela dokaznu građu odnosno iznijela opravdanje za vjerovanje u navedene propozicije pozivajući se na iskustvo.

S druge strane, postoje mnoge propozicije za koje nam se čini da nam, u njihovom opravdanju, pozivanje na iskustvo neće pomoći kao što je to slučaj s prethodnim propozicijama. Primjerice, koje razloge mogu iznijeti u prilog vjerovanja u matematičke i logičke propozicija da

$$2 + 2 = 4,$$

*Ako p i q, onda p,*

*Ako je A veći od B i B je veći od C, onda je A veći od C*

ili u pojmovne tvrdnje kao što je

*Ništa ne može istovremeno i u cijelosti biti crveno i zeleno.*

Nekako se čini da su ta vjerovanja opravdana drugačije nego vjerovanja u prethodne propozicije. Razlikuje ih činjenica da se ova potonja opravdavaju *neovisno o iskustvu*. Pretpostavka je da nikakvo iskustvo ne može utjecati na opravdanost vjerovanja u propozicije da *Ništa ne može istovremeno i u cijelosti biti crveno i zeleno*. Ona je opravdana neovisno o tome kako stvari stoje u svijetu, tj. neovisno o tome što ja o tome znam iz iskustva. Navedeno se razlikovanje u opravdanju prikazuje tradicionalnom podjelom na opravdanje a priori, tj. na opravdanje koje je neovisno o iskustvu i na opravdanje a posteriori, odnosno opravdanje koje

ovisi ili se temelji na iskustvu. Prvo se onda odnosi na znanje a priori, a drugo na empirijsko, odnosno znanje a posteriori.

Problem znanja a priori kojim se ovdje bavim tiče se *izvora* naših pojmova i vjerovanja, odnosno načina na koji nastaju naši pojmovi i vjerovanja, a to znači prvenstveno njihova proizvođenja koje je neovisno o iskustvu. No time je taj problem ujedno i problem *osnove* naših pojmovnih shema i *osnove* naših vjerovanja koja nastaju neovisno o iskustvu. Kada je riječ o znanju a priori, to je pitanje o prirodi *opravdanja* i strukturnoj *moćnosti znanja* za koje se smatra da je neovisno o iskustvu.

Tradicionalno gledano, glavno je pitanje je li znanje a priori uopće moguće te postoji li neki neiskustveni izvor takvog znanja. Postoje dva suprotstavljena gledišta koja nude odgovore na ova pitanja. Racionalisti na oba pitanja odgovaraju pozitivno, budući da smatraju da doista postoji način kojim stječemo znanje, a koji je neovisan o iskustvu. Oni iznose tezu da je izvor takvog znanja posebna kognitivna sposobnost, racionalna intuicije odnosno racionalan uvid koji proizvodi vjerovanja i generira opravdanje za vjerovanja neovisno o iskustvu. U svojim razjašnjenjima načina na koji racionalna intuicija djeluje te načina na koje se proizvode i opravdavaju ostala vjerovanja koja vrijede a priori, a za koja se ne može ustvrditi da su proizvedena ili opravdana intuitivno, racionalisti tipično polaze od teze intuicije i dedukcije. Prema toj tezi neke propozicije znamo samo na osnovi racionalne intuicije, dok druge znamo na osnovi dedukcije iz propozicija koje znamo na osnovi racionalne intuicije. Drugim riječima, propozicije koje su predmetom opravdanja i znanja a priori intelektualno zahvaćamo, odnosno jednostavno *vidimo* da su istinite i to na način da to *viđenje* tvori opravdanje za vjerovanje u te propozicije, bilo izravno, intuitivno, bilo neizravno, putem dedukcije iz propozicija u koje vjerujemo na osnovi intuicije. Intuicija i dedukcija nam, dakle, omogućuju znanje a priori, odnosno omogućuju stjecanje takvog znanja neovisno od iskustva.

Prema suprotstavljenom, empirističkom, gledištu tvrdnja da je racionalna intuicija izvor odnosno osnova nekog vjerovanja te time izvor posebne vrste znanja nije istinita. S obzirom na to, empiristi zagovaraju stav da je osjetilno iskustvo konačan izvor svih naših pojmova i znanja te podržavaju tezu da, osim osjetilnog iskustva, ne postoji niti jedan drugi izvor znanja. Empirizam, dakle, odbacuje odgovarajuću verziju teze intuicije i dedukcije, jer je sve naše znanje a posteriori, tj. ovisno je o osjetilnom iskustvu. U suvremenoj epistemologiji postoje i umjerenija gledišta unutar empirizma, čiji zagovornici dopuštaju postojanje opravdanja i znanja a priori, ali su stava da takvo znanje nije znanje o svijetu pa je, stoga, ono isprazno i



trivijalno. Oni, tipično, znanje a priori svode na znanje o analitičkim istinama, koje nam ne govore ništa o činjenicama o svijetu, nego samo o značenjima termina od kojih se sastoje.

Bez obzira na to što se ovdje radi o suprotstavljenim gledištima, znanje a priori predstavlja problem i za empirističke i za racionalističke teorije. Za empirizam je problem objasniti na koji način stječemo znanje u područjima matematike i logike, budući da su to primjeri znanja za koje se smatra da se ne temelji na iskustvu. Primjerice, propozicije:  $2 + 2 = 4$  i *Ništa ne može istovremeno i u cijelosti biti crveno i zeleno* čine se nužno istinitima, bez obzira na iskustvo koje imamo o tim relacijama. Ako je ovo točno, onda se postavlja pitanje na koji način iskustvo može biti temelj znanja ovih propozicija. Također, znanje a priori stvara problem i za racionalizam u mjeri u kojoj ne postoji zadovoljavajuće i jasno razjašnjenje toga što se zna neovisno o iskustvu i načina na koji se to zna. Rasprava se svodi na sljedeće: racionalisti, s jedne strane, nastoje dati prikladno pojašnjenje znanja a priori, navodeći da negiranje postojanja takvog znanja vodi odbacivanju filozofije i drugih racionalnih znanosti, koje vide kao apriorne discipline, i intelektualnom suicidu. Empiristi, s druge strane, navode da je nemoguće dati epistemološki prihvatljivo objašnjenje znanja a priori te da je pragmatično eliminirati ga iz svake filozofske rasprave. No da bi ovakvi zaključci imali epistemološku težinu, filozofi su dužni, prije svega, jasno izložiti same pojmove *znanja i opravdanja a priori*.

Jedan od pristupa problemu znanja a priori je kroz pojmovnu analizu i definiciju pojma *znanja a priori*, iznošenjem nužnih i dostatnih uvjeta za takvo znanje. Nakon utvrđivanja nužnih i dostatnih uvjeta trebalo bi se pokazati da postoje pojedinačni slučajevi znanja koji ispunjavaju navedene nužne i dostatne uvjete, odnosno da postoje primjeri znanja koji zadovoljavaju taj pojam odnosno oprimgjeruju svojstvo *apriornosti*. Dakle, ako postoje primjeri koji zadovoljavaju takvu definiciju, slijedi da znanje a priori postoji. Međutim, analizi pojma *znanja a priori* češće se pristupa reduktivnim putem. Ovim se putem analizira pojam *znanja a priori* kroz pojam *opravdanja a priori* te se tvrdi da S zna a priori da *p* ako i samo ako:

- (a) S-ovo vjerovanje da *p* opravdano je a priori, i
- (b) ostali uvjeti znanja su ispunjeni, tj. ispunjeni su uvjeti istinitosti i otpornosti na gettierovske protuprimjere.

Dakle, primaran cilj ove analize je pojam *opravdanja a priori*.

U ovom radu problemu znanja a priori pristupam reduktivnim putem, dakle kroz pojam *opravdanja a priori*. Pritom branim stajalište koje objedinjuje nekoliko pristupa samoj problematici:

1. neskeptički, epistemološki realizam u pogledu postojanja pojedinačnih slučajeva znanja i opravdanja a priori kao i racionalne intuicije, te
2. procesni *reliabilizam* i epistemologiju *kreposti* (*kreposni reliabilizam*) te umjereni *naturalizam* u pogledu njegovog opravdajnog statusa intuitivne dokazne građe i pouzdanosti intuicija kao procesa u proizvođenju istinitih vjerovanja.

Pod neskeptičkim epistemološkim realizmom u pogledu znanja i opravdanja a priori podrazumijevam stav da znanje i opravdanja a priori stvarno postoji. Stvarnost znanja i opravdanja a priori shvaća se kao stvarno postojanje pojedinačnih slučajeva znanja a priori odnosno vjerovanja opravdanih a priori kao i racionalne intuicije kao izvora opravdanja a priori. Pod umjerenim naturalizmom podrazumijevam gledište koje priznaje da bi se moglo ispostaviti da je empirijska i u potpunosti naturalistička činjenica da ljudi posjeduju znanje a priori u brojnim područjima. S obzirom na to da ne postoji jedinstveno gledište koje nazivamo „naturalizam“, sasvim je plauzibilno smatrati da je određena vrsta naturalizma ipak kompatibilna s racionalnom intuicijom i opravdanjem a priori. Štoviše, u zadnje je vrijeme došlo do porasta broja onih filozofa koji se slažu s ovom tvrdnjom.

Iako se u ovom kontekstu epistemološki realizam i racionalizam podudaraju u pogledu pretpostavke o postojanju znanja i vjerovanja opravdanih a priori, te dvije teorije treba razlikovati. Naime, epistemološki realizam u pogledu znanja i opravdanja a priori ovdje razrađujem i kao obranu racionalne intuicije, a ta se obrana zasniva na naturalizmu. Naturalizam naglašava važnost empirijskih metode i primjene rezultata kognitivne znanosti pri njenom razjašnjenju, a to je u suprotnosti s temeljnim postavkama racionalizma. Iako se obično smatra da su neskeptički realizam u pogledu postojanja racionalne intuicije i naturalizam u koliziji, pretpostavka je ovog rada da umjerena verzija epistemološkog naturalizma može pružiti bolje razjašnjenje izvora opravdanja a priori i njegova opravdajnog statusa, negoli sam racionalizam, odnosno da se racionalna intuicija kao izvor opravdanja a priori najbolje brani s naturalističkog stanovišta. Budući da se primarno bavim problemom *opravdanja a priori*, također izlažem i zastupam određenu opću teoriju opravdanja. Smatram da je to *kreposni reliabilizam*. Pod *kreposnim reliabilizmom* podrazumijevam procesni reliabilizam A. I. Goldmana i epistemičke *kreposti* E. Sose kao teoriju pouzdanih procesa proizvodnje vjerovanja u smislu u intelektualnih *kreposti* kao stabilnih dispozicija kojima

dolazimo do istine i izbjegavamo neistine u relevantnim okolnostima. Argumentirat ću da *kreposni reliabilizam* ima prednost pred ostalim teorijama opravdanja jer se, uz to što se čini najprihvatljivijom općom teorijom opravdanja, pokazuje i kao najuspješnija teorija opravdanja a priori.

Rad je podijeljen na četiri poglavlja u kojima se razmatraju različite teorije opravdanja a priori i racionalne intuicije te analiziraju argumenti za i protiv postojanja takvog opravdanja. Radi što sistematičnijeg prikaza rasprave, u prvom poglavlju donosim analizu samog pojma *apriornosti* s naglaskom na pojmove *znanja* i *opravdanja a priori*. Zatim izlažem dvije suprotstavljene doktrine, empirizam i racionalizam, analiziram njihove argumente za odnosno protiv postojanja opravdanja a priori.

Empirizam, koji obrađujem u drugom poglavlju, standardno se dijeli na radikalni i umjereni empirizam. Prvi u potpunosti odbacuje postojanje racionalne intuicije, kao i znanja i opravdanja a priori, dok drugi prihvaća postojanje opravdanja a priori, ali ga nastoji trivijalizirati, odnosno pokazati da je, epistemološki gledano, nevažna vrsta znanja. Pokušat ću pokazati da radikalni empirizam odbacivanjem racionalne intuicije gubi važan element u objašnjenju našeg znanja te da stoga njihova razjašnjenja nisu potpuna. Također ću tvrditi da umjereni empirizam, iako priznaje postojanje opravdanja a priori, nije prihvatljivija opcija prvenstveno zbog nejasne i manjkave definicije pojma *analitičnosti* na koji se u svojim razjašnjenjima pozivaju.

U trećem poglavlju bavim se racionalizmom, i to njegovom umjerenom verzijom, budući da je radikalna danas u potpunosti napuštena. Umjereni (suvremeni) racionalisti, za razliku od radikalnih (tradicionalnih) argumentiraju da nepogrešivost i izvjesnost nisu karakteristike znanja i opravdanja a priori te time oslabljuju uvjete za takvo znanje odnosno opravdanje. Oni ne tvrde da je razum primaran izvor znanja o svijetu, niti da je iskustvo irelevantno kao izvor stjecanja znanja. Pokušat ću pokazati da, poput umjerenog empirizma, i umjereni racionalizam trpi od mnogih nedostataka u svojim razjašnjenjima te da se prigovori, koje pojedini umjereni racionalisti upućuju empiristima, mogu uputiti i njima samima. Također ću ustvrditi da je, za razliku od fundacionalističkog internalizma, koji zastupaju mnogi suvremeni racionalisti, *kreposni reliabilizam* puno bolja strategija objašnjenja racionalne intuicije.

S obzirom na mnogobrojne nedostatke racionalističkih teorija, racionalizam se ne čini adekvatnom teorijom: ne daje prihvatljivo objašnjenje toga što su intuicije, kako one

funkcioniraju te zašto bismo ih smatrali izvorom opravdanja, odnosno izvorom koji vodi istinitim vjerovanjima. Također, racionalisti ne provode razlikovanje među tipovima intuicija s obzirom na mnogobrojna (i često nekompatibilna svojstva) koja im se pripisuju. Nadalje, racionalistička obrana opravdanja a priori isključivo putem apriorne argumentacije nije obećavajuća jer se pokazuje da empirijska istraživanja jesu relevantna za odgovore na važna pitanja, poput onih o tome kako intuicije fungiraju epistemički, tj. kako dodjeljuju opravdajni status određenim vjerovanjima, ili pak o tome jesu li intuicije izvor apriorne ili empirijske dokazne građe.

Stoga u posljednjem poglavlju iznosim pokušaj naturalističkog razjašnjenja opravdajnog statusa racionalne intuicije, i to ono koje dijelom odbacuje racionalističko shvaćanje racionalne intuicije kao jedinstvene kognitivne sposobnosti ili stanja *sui generis* i stavlja naglasak na intuicije kao pouzdane procese formiranja vjerovanja. U tom smislu zadržavam ponešto od racionalističkih objašnjenja racionalne intuicije na fenomenološkoj razini, ali tvrdim da bi se potpuno objašnjenje zašto bismo takav izvor opravdanja a priori trebali smatrati onim koji nas vodi istinitim vjerovanjima trebalo dati na empirijskoj osnovi, uz pomoć rezultata kognitivne znanosti. U ovom radu, dakle, nastojim pokazati da se najbolje objašnjenje racionalne intuicije može i treba postići povezivanjem triju stajališta, dakle pomoću: (i) neskeptičkog realizma u pogledu postojanja racionalne intuicije i opravdanja a priori, (ii) kreposnog reliabilizma pogledu opravdanja općenito pa samim time i opravdanja a priori, te (iii) umjerenog naturalizma.<sup>1</sup> Centralna je, dakle, teza ovog rada da je postojanje racionalne intuicije kao izvora opravdanja a priori najbolje branjivo s naturalističkog stajališta, odnosno da je jedino iz tog aspekta moguće dati potpunije razjašnjenje racionalne intuicije.

---

<sup>1</sup> Ovdje namjerno izbjegavam precizno definirati gledište o racionalnoj intuiciji kao izvoru opravdanja a priori kao racionalističko gledište, budući da smatram, a to ću u ovom radu i zastupam, da je takvo gledište moguće zastupati i iz naturalističke perspektive.

## 1. POJAM APRIORNOSTI

*A priori* je svojstvo koje se primarno pripisuje znanju i epistemičkom opravdanju. Znanje i opravdanje *a priori* standardno i pojednostavljeno definira se kao ono koje je neovisno o iskustvu. Kao takvo, ono se tradicionalno i uobičajeno razmatra u suprotnosti spram znanja i opravdanja *a posteriori*, onoga koje je ovisno odnosno zasniva se na iskustvu. Pritom se pod iskustvom podrazumijeva sve ono što nam kao osnovu za naša vjerovanja pružaju naše zamjećivanje, pamćenje i introspekcija, a u širem smislu i svjedočanstvo kao neindividualni iskustveni izvor. Najvažnija pitanja koja se postavljaju uz pojam *znanja a priori* jesu (i) postoji li ono uopće, te (ii) ako postoji, kako nastaje. Uz pojam *opravdanja a priori* postavljaju se prvenstveno pitanja o tome (i) što je izvor opravdanja *a priori* te (ii) kako adekvatno objasniti njegov izvor. Odgovore na ova pitanja pokušavaju dati *racionalističke* i *empirističke* teorije, koje su kroz povijest branile primat jedne, odnosno druge vrste znanja, ili su kao neke radikalne empirističke teorije, čak i nijekale mogućnost i postojanje znanja i postojanja *a priori*.

Tradicionalne racionalističke teorije zastupaju ideju da je razum primaran izvor znanja, a samim time je i znanje *a priori* primarno znanje o svijetu. Neki antički i novovjekovni racionalisti, poput Platona i kasnijih platoničara te klasičnih racionalista 17. i 18. st. Renea Descartesa i Gotfrieda Wilhelma Leibniza, uz osnovnu racionalističku tezu o primatu razumske spoznaje i znanja zagovaraju i *inatizam*, tezu o postojanju urođenog znanja, pojmova i načela. Inatisti su racionalisti, iako ne vrijedi i obrnuto – racionalisti nisu nužno i inatisti: istaknuti su primjeri neinatističkog racionalizma Aristotel i pripadnici peripatetičke škole te srednjovjekovne aristotelovske skolastike, kao i neki suvremeni racionalisti, poput Rodericka M. Chisholma, Laurencea BonJourea ili Georgea Bealera.

Klasične empirističke teorije, s druge strane, brane gledište da je iskustvo primaran izvor znanja o svijetu te da ne postoji nešto takvo kao urođene ideje odnosno urođena načela ili urođeno znanje. Dok racionalisti tipično tvrde da postoje dva izvora pojmova, iskustvo i naša urođena konstitucija, empiristi tvrde da postoji samo jedan, iskustvo. Međutim, bilo bi pogrešno vjerovati da se može povući oštro razlikovanje između racionalizma i empirizma kao i između stajališta kontinentalnih racionalista (Descartesa, Spinoze, Leibniza) s jedne i britanskih empirista (Lockea, Berkeleya, Humea) s druge strane. Naime, neki od empirističkih elemenata mogu se naći u racionalističkim teorijama, kao što se i neki racionalistički elementi

moгу naći u empirističkim teorijama.<sup>2</sup> Primjerice, iako empiristi tvrde da je iskustvo primaran izvor znanja i opravdanja, nije nekonzistentno biti empirist i tvrditi da postoji znanje koje je neovisno o iskustvu (znanje a priori). U ovom smislu govorimo o umjerenim empiristima koji prihvaćaju da postoji neko znanje a priori, ali takvo znanje onda svode na znanje o analitičkim istinama koje nam ne govori ništa o činjenicama o svijetu i samim time je trivijalno. Također, u skladu je s racionalističkom pozicijom prihvatiti znanje koje je stečeno iskustvom (znanje a posteriori). No ova potonja tvrdnja ionako nikada nije bila prijeporna.

Primaran je cilj ovog poglavlja preliminarno razjasniti *apriornost* s obzirom na standardno razmatranje tog svojstva u kontekstu analize znanja i epistemičkog opravdanja, odnosno navesti najznačajnije karakteristike kojima ga se obično nastoji definirati. Iako je pripisivanje tog svojstva među filozofima različitog dosega i raspona, ono se u ovom radu prvenstveno shvaća kao svojstvo *znanja i opravdanja*, dakle eminentno epistemičko svojstvo. Kao epistemičko svojstvo ono je korelat odgovarajućeg epistemološkog pojma i time predmet epistemološke analize. Sva ostala razmatranja – semantička, metafizička – koja se odnose na karakter dotičnih propozicija i vjerovanja u funkciji su epistemološkog rješenja.

### **1.1. Znanje i opravdanje a priori**

Tradicionalno se smatra da postoje barem tri skupine propozicija koje možemo znati a priori: logičke (*Ili kiša pada ili ne pada*), matematičke ( $7+5=12$ ) i pojmovne istine (*Svi neženje su neoženjeni muškarci*). Problem je uvijek bio objasniti kako ih znamo a priori, odnosno što nam daje opravdanje ove propozicije smatrati istinitima. Naravno, racionalističke i empirističke teorije daju različite odgovore na ova pitanja, no prije prikaza njihovih stajališta o ovim pitanjima, potrebno je razjasniti sam pojam epistemičkog svojstva *apriornosti* i smjestiti ga u kontekst u kojem će se rasprava odvijati.

Dakle, *apriornost* se primarno veže uz *znanje i opravdanje*, a sekundarno uz *istinitost i pojmove*. Kad je pak riječ o znanju i opravdanju, u suvremenoj epistemologiji dominira shvaćanje da u primarnom smislu a priori može biti opravdanje, a tek u sekundarnom ili derivativnom smislu i znanje. To je shvaćanje i u ovom radu prihvaćeno. Budući da je (i) opravdanje jedan od nužnih uvjeta za znanje i da se (ii) opravdanje u relevantnom smislu sastoji od posjedovanja dobrih razloga (dokazne građe) za određeno vjerovanje, ako govorimo o internalizmu, ili se zasniva na pouzdanosti procesa koji proizvode vjerovanja, ako govorimo

---

<sup>2</sup> Zamagljivanje jasnih granica između racionalizma i empirizma u većoj je mjeri prisutno u suvremenoj literaturi.

o eksternalizmu, kada dođemo do prihvatljive teorije o opravdanju a priori bit ćemo vrlo blizu i same teorije o znanju a priori.<sup>3</sup> Stoga je u ovom radu naglasak na opravdanju a priori.

Vrlo se često u razmatranjima apriornosti pojavljuju pojmovi *nužnosti* i *analitičnosti*, pri čemu se apriorno znanje nastoji objasniti i svesti na znanje nužnih odnosno analitičkih propozicija. U ovom je kontekstu onda važno razjasniti i te pojmove te provesti nekoliko važnih razlikovanja. Pritom treba imati na umu da je razlikovanje a priori/a posteriori epistemološko razlikovanje i primarno se primjenjuje na pojmove *opravdanja* i *znanja*. Ovo se razlikovanje tiče načina na koji određenu propoziciju znamo, odnosno načina na koji je vjerovanje u određenu propoziciju epistemički opravdano. Standardna je formulacija da je opravdanje a priori ono čiji izvor ne potječe iz iskustva, a znanje a priori ono koje je opravdano a priori i ostali uvjeti za znanje su zadovoljeni.

Pojam *nužnosti* jedan je od najvažnijih pojmova u raspravi o opravdanju i znanju a priori. Može se reći i da je glavni motivator postuliranja znanja a priori, budući da se smatra da ono može najadekvatnije razjasniti naše znanje modalnih (nužnih) istina. U tom se smislu znanje a priori svodi na znanje propozicija koje su nužno istinite. No pojam *nužnosti* nije epistemički, nego metafizički pojam i tiče se statusa propozicije s obzirom na njen odnos prema načinima na koji bi svijet mogao biti te nema izravne veze sa znanjem ili opravdanjem. Dakle, razlikovanje nužno/kontingentno metafizičko je razlikovanje. Nužna je propozicija ona koja je istinita u svim mogućim svjetovima, odnosno ona čija negacija implicira proturječje. S druge strane, kontingentna propozicija je ona čija istinitost varira od svijeta do svijeta, odnosno ona koja je istinita u barem jednom mogućem svijetu. Iako se ovdje radi o disciplinarno različitim razlikovanjima, mnogi racionalisti smatraju da su ona usko povezana. Primjerice, Laurence Bonjour, jedan od istaknutih suvremenih racionalista, tvrdi da apriornost povlači nužnost:

[...] ako se opravdanje *a priori* ne može pozvati na neki uzročno posredovan proces koji proizvodi informacije o ovom svijetu, nasuprot ostalim mogućim svjetovima, onda koji god temelj neka tvrdnja *a priori* ima, budući da se očito ne može odnositi specifično na ovaj svijet, ona će se jednako tako protezati i na bilo koji drugi mogući svijet. Primamljivo je zaključiti da propozicije opravdane na ovaj način moraju biti opravdane u odnosu na bilo koji mogući svijet ako su uopće opravdane, pa stoga da apriornost povlači istinitost u svim mogućim svjetovima odnosno nužnost. (1998: 12)

---

<sup>3</sup> Pod uvjetom da smatramo kako je opravdanje jedan od nužnih uvjeta za znanje, što jest pretpostavka ovog rada.

Dakle, Bonjour tvrdi da kada određene propozicije znamo a priori, mi zapravo imamo uvid odnosno znamo da su one nužno istinite. Samim time, apriornost povlači nužnost.<sup>4</sup>

Jedan od najčešćih problema koji se ističu za razjašnjenja znanja modalnih istina jest to da mnogi ljudi ne moraju moći ili nisu u stanju, uz istinitost propozicije, spoznati i to da je ona nužna. Ili pak da neki ljudi ne vjeruju u nužnost ili smatraju da je pojam *nužnosti* teže shvatljiv od pojma *istinitosti*. Timothy Williamson (2013), primjerice, tvrdi da se epistemološki značaj propozicija koje su opravdane (koje znamo) a priori i onih koje su opravdane (koje znamo) a posteriori, ne može svesti na njihove modalne statuse, odnosno da znanje neke nužne istine ne implicira znanje da je ona nužna. To bi nas, tvrdi Williamson, moglo dovesti do još većeg problema, a to je problem regresa:

Zapravo, ideja da je preduvjet znanja nužne istine znanje da je ona nužna generira beskonačan regres. Budući da je [propozicija] (N1) [Nužno je da su grimizne stvari crvene] i sama nužna, preduvjet bi za znanje [propozicija] (N1) bilo znanje [propozicija] (NN1) i tako dalje u beskonačnost:

(NN1) Nužno je da je nužno da su sve grimizne stvari crvene. (2013: 299)

Stvari slično vidi i Albert Casullo (2003). On kaže da se sasvim legitimno može postaviti pitanje mora li onda vjerovanje u nužnost i samo biti opravdano ili ne. Ukoliko ne mora, teško je vidjeti zašto je to onda nužan uvjet opravdanja a priori. Ako, s druge strane, to vjerovanje mora biti opravdano, onda se suočavamo s problemom regresa, budući da bi takvo opravdanje trebalo biti a priori. U suprotnom, apriornost samog opravdanja bila bi umanjena empirijskim opravdanjem. Kako dakle opravdati a priori vjerovanje da nužno da  $p$ ? Osoba bi trebala biti u stanju vidjeti da je vjerovanje da  $p$  nužno istinito ili istinito u svim mogućim svjetovima, odnosno da je nužno da nužno da  $p$ . Regres je očit budući da se sada postavlja pitanje mora li vjerovanje da je nužno da nužno da  $p$  i samo biti opravdano.

Casullo (2003: 15) također smatra da racionalističko shvaćanje za sobom povlači i problem pojmovnog nedostatka, budući da mnogi, uključujući i neke matematičare, nisu upoznati s metafizičkim razlikovanjem između nužnih i kontingentnih propozicija. Primjerice, matematičar koji vjeruje u neki teorem T na osnovi općeprihvaćenog dokaza opravdano vjeruje u teorem, iako mu nedostaje pojam *nužnosti* i samim time ne vjeruje da nužno da T. U ovom bi slučaju bilo vrlo neplauzibilno tvrditi da vjerovanje da T nije opravdano a priori. Čak

---

<sup>4</sup> Slično zastupaju i George Bealer (1998) i Ernest Sosa (1998, 2007b)



ako bi se dopustilo da razjašnjenje vrijedi, pod uvjetom da osoba posjeduje pojam *nužnosti*, ono se i dalje suočava s prigovorom iz modalnog skepticizma jer neki filozofi jednostavno dovode u pitanje (možda pogrešno) pojam *nužnih istina*. Primjerice, iako vjeruju da su mnoge matematičke propozicije istinite, ne vjeruju da su nužno istinite. Neplauzibilno je, zaključuje Casullo, negirati opravdanost njihovih matematičkih vjerovanja samo zato što imaju pogrešna metafizička vjerovanja. O tome koliko je problematična teza da apriornost povlači nužnost kao i samim pojmom *nužnosti*, detaljnije ću se baviti i u narednim odjeljcima i poglavljima, budući da mi je u ovom poglavlju cilj u osnovnim crtama dati razjašnjenje pojma *apriornosti*.

Osim nužnosti, često se pribjegava razjašnjenju pojma *apriornosti* uz pomoć pojma *analitičnosti*. Za razliku od pojma *nužnosti* kojemu u svojim razjašnjenjima pribjegavaju racionalisti, analitičnost je često prisutna u razjašnjenjima umjerenih empirista, koji tvrde da se znanje a priori može najprikladnije objasniti ako ga svedemo na znanje o analitičkim istinama. Analitički istinita propozicija je propozicija koja je istinita na osnovi značenja termina od kojih se sastoji, odnosno na osnovi jezičnih konvencija. Primjerice, propozicija *Svi neženje su neoženjeni muškarci*, analitička je istina jer je propozicija istinita na osnovi značenja termina od kojih se sastoji. Svi koji znaju što termin „neženja“ znači, znaju da on u sebi sadrži svojstvo *biti neoženjen* i *biti muškarac*. Nemoguće je razumjeti ovaj termin i ne vidjeti da je rečenica istinita, štoviše, trivijalno istinita. S druge strane, sintetička propozicija je ona koja nije istinita ili neistinita na osnovi značenja termina od kojih se sastoji, nego na osnovi činjenica o svijetu. Jednostavnije rečeno, sintetička propozicija je ona koja nije analitička. Primjerice, *Svi neženje teži su od 70kg* nije istinita ili neistinita na osnovi značenja termina od kojih se sastoji, nego na osnovi činjenica o vanjskom svijetu: njena istinitosna vrijednost ovisi o tome teže li svi neženje više od 70kg ili ne. Razlikovanje između analitičkih i sintetičkih propozicija primarno je semantičko razlikovanje.

Spomenuta je razlikovanja važno provesti i naglasiti zbog činjenice što se vrlo često izjednačavala apriornost, analitičnost i nužnost, kao i aposteriornost, sintetičnost i kontingentnost bez nekih argumenata ili razloga ponuđenih u tu svrhu. Osim toga, što je još važnije, često se razjašnjenje apriornog znanja pokušava dati u terminima nužnosti ili analitičnosti. S jedne strane racionalisti znanje a priori svode na znanje nužnosti. S druge strane, umjereni empiristi smatraju da se znanje a priori zapravo svodi na znanje analitičkih istina te težište rasprave onda prebacuju na razjašnjenje pojma *analitičnosti*. Willard van O. Quine (1951) pokušao je osporiti razlikovanje između analitičkih i sintetičkih propozicija, dok je Saul Kripke (1980) pokušao pokazati kako postoje a priori kontingentne kao i a posteriori

nužne propozicije. No bez obzira na samu uspješnost tih argumenata, što je po nekima još uvijek predmetom spora, strategije objašnjenja pojma *a priori* pomoću pojmova *nužnosti* i *analitičnosti* danas su vrlo prisutne i zastupane kao prikladan način objašnjenja opravdanja *a priori*. Stoga će o tim pojmovima biti više riječi u poglavljima o empirizmu i racionalizmu. Za sada mi je namjera na općenitoj razini pojasniti pojmove *analitičnosti* i *nužnosti*.

Imajući na umu navedenu različitost u pristupu analizi samih pojmova *znanja* i *opravdanja a priori*, važno je odrediti što je točno predmetom analize. Naime, analizi tih pojmova se može pristupiti na dva načina, reduktivnim i nereduktivnim.<sup>5</sup> Nereduktivna analiza je analiza samog pojma *znanja a priori* navođenjem nužnih i dostatnih uvjeta za takvo znanje. S druge strane, reduktivan pristup analizira pojam *znanja* kroz analizu pojma *opravdanja a priori*. U ovom ću radu analizi pojma *znanja a priori* pristupiti reduktivnim putem, razmatrajući pojam *opravdanja a priori*. Polazim od sljedeće preliminarnе definicije znanja *a priori*:

S zna *a priori* da *p* ako i samo ako je S-ovo vjerovanje da *p* opravdano *a priori* i zadovoljeni su ostali uvjeti za znanje.

Ova definicija nije sporna. No to je samo zato što nam ona ne kaže puno o samom znanju *a priori*. Ono što može biti prijeporno, ali i u dovoljnoj mjeri sadržajno rasvjetljujuće jest definicija opravdanja *a priori*:

S-ovo vjerovanje da *p* je *opravdano a priori* ako i samo ako je S-ovo vjerovanje da *p* opravdano i njegovo opravdanje ne ovisi o iskustvu.

Navedena definicija opravdanja *a priori* otvara cijeli niz problema. Najviše se nesuglasja javlja oko toga što znači sintagma „neovisno o iskustvu“, odnosno na što se točno odnose pojmovi *neovisno* i *iskustvo*. Zadnjih nekoliko desetljeća raspravljalo se mnogo o ovoj temi i s obzirom na shvaćanje pojmova *neovisno* i *iskustvo*, zauzimale su se različite, često suprotstavljene pozicije.

## **1.2. Neiskustvenost opravdanja *a priori* – pozitivna i negativna definicija**

Na samom početku valja odrediti za koje propozicije možemo reći da su opravdane *a priori*, odnosno za koja vjerovanja možemo reći da imamo dobre razloge *a priori*. Inicijalno nam se može činiti da razlozi koji opravdavaju vjerovanje u propoziciju da  $2+3=5$  nisu istog tipa kao oni koji opravdavaju vjerovanje u propozicije: *Danas pada kiša*, *Ostatak tjedna također će*

---

<sup>5</sup> Za detaljnu taksonomiju vidi Casullo (2003).

*padati kiša, Osjećam bol u leđima*. Razlozi koji opravdavaju vjerovanje u prvu propoziciju ne dolaze iz istog izvora kao i razlozi koji opravdavaju vjerovanje u ostale propozicije. Ovi potonji imaju porijeklo u iskustvenim izvorima poput percepcije, memorije, introspekcije i svjedočanstva, ili, u slučaju da oni postanu izvori znanja, telepatije i vidovitosti (Casullo, 2003: 29-30 i 149; BonJour, 1998: 7-8). Dakle, opravdanje za vjerovanje u propoziciju da  $2+3=5$  ne dolazi niti iz jednog od navedenih iskustvenih izvora pa se ono sukladno tome smatra opravdanim a priori. Ovo bi se moglo okarakterizirati kao negativna definicija/analiza opravdanja a priori:

(N1) S-ovo vjerovanje da  $p$  opravdano je a priori ako i samo ako S-ovo opravdanje za vjerovanje da  $p$  ne ovisi o iskustvu.

Ako bismo analizu pojma *opravdanja a priori* ostavili u obliku negativne definicije (N1), može se uputiti kritika da nam ona, u određenju opravdanja a priori, nije od velike pomoći, budući da nam kaže što a priori nije, umjesto da nam kaže što ono jest (Devitt, 2005: 112). Drugim riječima, negativna analiza samog pojma nije dovoljno informativna. Evo na koji način Panayot Butchvarov opisuje navedeni problem:

[...] nemamo određen pojam neiskustvene dokazne građe ili znanja koje se *ne* temelji na („neovisno je o“) empirijskoj dokaznoj građi. Definicija znanja a priori ne određuje pojam, iako ukazuje na jedan općeniti smjer u kojem takav pojam treba tražiti. Neempirijska dokazna građa nije određena *vrsta* dokazne građe, a znanje koje se ne temelji na, ili je „neovisno o“ iskustvu nije određena vrsta znanja ništa više negoli je ne-crvena određena vrsta boje. (1970: 94)

Poanta je, dakle, ove kritike da nije jasno što bi „neiskustvena dokazna građa“ ili „neovisno o iskustvu“ bili pa samim time ni definiranje opravdanja a priori uz pomoć nejasne terminologije ne može biti prihvatljivo. Stoga se naglašava da bismo, ako želimo koristiti ovu negativnu analizu opravdanja a priori, prvo trebali razjasniti sam pojam *iskustva*, koji je sam po sebi problematičan. Casullo (2003: 30) ističe da problem predstavlja to što postoji širi i uži sadržaj pojma *iskustva* i koji god prihvatili, otvaraju se problemi. Uži smisao iskustva uključuje samo osjetilno iskustvo koje se poistovjećuje sa sadržajima koje primamo putem glavnih pet osjetila. No ako prihvatimo ovaj uži smisao iskustva, onda na taj način

isključujemo memoriju i introspekciju koje također imaju funkciju izvora opravdanja a posteriori.<sup>6</sup>

S druge strane, ako bismo htjeli izbjeći ovaj problem prihvaćanjem šireg sadržaja pojma *iskustva*, onda se suočavamo s novim problemom. Taj bi sadržaj iskustva uključivao i intuitivno zahvaćanje istinitosti neke propozicije, tvrdi Casullo. No intuicija se poistovjećuje s racionalnom intuicijom, za koju racionalisti tvrde da je izvor opravdanja a priori. S obzirom na ovu poteškoću, Casullo smatra da moramo ponuditi precizan popis iskustvenih izvora dokazne građe da bismo mogli reći koji su neiskustveni. Uvriježen je stav da su percepcija, memorija, introspekcija i svjedočanstvo iskustveni izvori, dok neki dodaju još i kinestetički osjećaj za poziciju i pokrete našeg tijela (BonJour, 1998: 7-8). Dakle, vjerovanje je opravdano a priori ako nije opravdano nekim izvorom s ovog popisa – ako nije opravdano percepcijom, memorijom, introspekcijom, svjedočanstvom ili kinestetičkim osjećajem za poziciju i pokrete našeg tijela. Problem s ovom metodom je u tome što uvriježen stav ne mora nužno biti i ispravan, tvrdi Casullo. Mnogi prigovaraju označavanju introspekcije kao isključivo iskustvenog izvora opravdanja, budući da je granica iskustvenog i neiskustvenog kod introspekcije prilično nejasna. Osim toga, postavlja se pitanje bi li telepatiju i vidovitost trebalo staviti na popis iskustvenih ili neiskustvenih izvora, ako bi se u budućnosti uspostavilo da su to izvori opravdanja. BonJour je prilično jasan u onome što on smatra pod iskustvom (1998: 7-8 i 2005: 99) i kakav je njegov stav prema telepatiji i vidovitosti, pokaže li se da su to izvori opravdanja. Stoga je njegovo shvaćanje iskustva ono koje zastupam u ovom radu.

U ovoj je točki moj prijedlog da relevantan pojam iskustva treba shvatiti kao onaj koji uključuje svaku vrstu procesa koji je perceptivan u širem smislu da je (a) kauzalno uvjetovan odgovor na pojedinačna kontingentna obilježja svijeta, i da (b) proizvodi doksastička stanja koja kao svoj sadržaj imaju navodnu informaciju o takvim pojedinačnim kontingentnim obilježjima stvarnog svijeta nasuprot ostalim mogućim svjetovima. [...] [N]e samo osjetilno iskustvo, nego bi se i introspekcija, memorija, kinestezija, telepatija i vidovitost (ako bi postojale) smatrale vrstama iskustva, a opravdanje koje je iz njih izvedeno *a posteriori*. (1998: 8)

S obzirom na navedene probleme vezane uz negativnu analizu, neki su se filozofi orijentirali na pozitivnu analizu opravdanja a priori, odnosno razloga a priori, pokušavajući navesti što ono jest, a ne što ono nije. Pozitivna je analiza daleko zahtjevnija od negativne. Ona bi trebala

---

<sup>6</sup> O ovome raspravlja i Goldman (1999a, 2012).

uključivati konkretan i precizan popis izvora opravdanja a priori (Casullo, 2003). Dakle, vjerovanje je opravdano a priori ako je opravdano '...' – gdje se praznina popunjava onime za što se smatra da su izvori opravdanja a priori. Tako se najčešće smatra da je vjerovanje opravdano a priori ukoliko je neistinitost propozicije da *p nezamisliva* u bilo kojim okolnostima (Butchvarov, 1970: 93). Na drugi način se ta zamisao može formulirati pozivanjem na tradicionalan pojam racionalne intuicije ili racionalnog uvida. Bonjour, primjerice, opravdanje a priori vezuje uz vjerovanje čiji je izvor racionalan uvid u nužnu stvarnost (BonJour, 1998: 106-110). Plantinga također smatra da je neka vrsta „viđenja“ odnosno neposredne uvjerenosti da je propozicija nužna izvor opravdanja a priori (Plantinga, 1993: 105-106). Vrlo slično, Bealer kaže da je izvor opravdanja a priori za vjerovanje u neku propoziciju intelektualno uviđanje da je ona nužno istinita (Bealer, 1996a). Ova vrsta uvida nije puko uvjerenje u istinitost. Racionalni nam uvid otkriva ne samo da je propozicija istinita, već i to zašto je istinita i zašto mora biti istinita. Stoga je tu riječ o uvidu u bit prirode stvari i situacija, u način na koji stvarnost mora biti.

Međutim, ni ova pozitivna analiza opravdanja a priori nije bez nedostataka. Primjerice, Casullo (2003: 30 i 150-159) prigovara da je ona previše ovisna o teoriji te da se ne može uslijed nekih manjkavosti u objašnjenju odbaciti pretpostavka o nekom određenom izvoru opravdanja, a da se automatski ne odbaci i samo postojanje opravdanja a priori. Drugim riječima, trebalo bi biti moguće ne slagati se oko izvora opravdanja a priori, a da se samim time ne odbaci i samo postojanje opravdanja a priori. Casullovo je rješenje ovog problema karakterizacija opravdanja a priori u terminima neiskustvenog izvora, što god za različite filozofe bio taj neiskustveni izvor. On nam nudi sljedeću pozitivnu definiciju:

(P1) S-ovo vjerovanje da *p* opravdano je a priori ako i samo ako je S-ovo vjerovanje da *p* opravdano *nekim* neiskustvenim izvorom.

Ova formulacija, smatra Casullo, rješava problem ovisnosti o teoriji, što znači da se zagovornici postojanja opravdanja i znanja a priori mogu ne slagati oko izvora takvog opravdanja, a da iz toga ne slijedi da se ne slažu oko njegovog postojanja. Osim toga, ovakva formulacija ističe ono što je svojstveno za opravdanje a priori, a to je da se radi o izvoru koji je neovisan o iskustvu. Pitanje koje se ovdje prirodno nameće jest rješava li Casullo prijedlog pozitivne analize problem koji on sam ističe za negativnu analizu. Usporedimo ih:

(N1) S-ovo vjerovanje da *p* opravdano je a priori ako i samo ako S-ovo opravdanje za vjerovanje da *p* ne ovisi o iskustvu.

(P1) S-ovo vjerovanje da  $p$  opravdano je a priori ako i samo ako je S-ovo vjerovanje da  $p$  opravdano *nekim* neiskustvenim izvorom.

Prije svega treba naglasiti da nije jasno je li (P1) konačni stavak pozitivne analize ili je potrebno navesti što bi točno taj „*neki* neiskustven izvor“ bio. Ako je konačni stavak, onda se postavlja pitanje je li on u većoj mjeri informativan od (N1). Naime, prema kriteriju koji Casullo nudi za ono što je informativno, a što nije, (P1) nije ništa više informativniji od (N1). Zaista nije jasno u čemu je razlika između (N1) i (P1), odnosno po čemu je dio stavka „S-ovo opravdanje za vjerovanje da  $p$  ne ovisi o iskustvu“ manje informativan od „S-ovo vjerovanje da  $p$  je opravdano *nekim* neiskustvenim izvorom“. To su zapravo dva različita načina da se kaže jedna te ista stvar. No ako fraza „*nekim* neiskustvenim izvorom“ u stavku (P1) nije konačna, može se postaviti pitanje na koji način ona izbjegava problem ovisnosti o teoriji. Ukoliko se kao „*neki* neiskustven izvor“ navede racionalni uvid u nužnu stvarnost, kako je moguće ne slagati se oko postojanja takvog izvora, a da se samim time ne dovodi u pitanje postojanje samog opravdanja a priori. Drugim riječima, i pozitivna i negativna analiza, barem kako ih Casullo navodi, suočavaju se s jednakim problemima nedovoljne informativnosti i ovisnosti o teoriji, ovisno o tome kako se (P1) interpretira. Dakle, pozitivna analiza opravdanja a priori izbjegava navedene probleme negativne analize samo ako točno specificira koji je to izvor koji je neovisan o iskustvu. Racionalisti to redom čine navodeći, u pravilu, kognitivnu sposobnost racionalne intuicije.

Za razliku od teorija koje preispituje i sve redom odbacuje, Casullo (2003) smatra da je termin „iskustvo“ termin za prirodnu vrstu. To zapravo znači da je poput ostalih termina za prirodne vrste, primjerice termina „voda“ ili „zlat“, termin „iskustvo“ ušao u jezik prije nego što je postojala neka znanstvena teorija koja bi objasnila tu vrstu. Taj je termin ušao u upotrebu putem „lokalnih paradigmi“ te je identificiran pomoću površinskih svojstava. Primjerice, termin „voda“ ušao je u jezik prije negoli je postojala znanstvena teorija o tome što voda zapravo jest pa je putem površinskih karakteristika identificirana kao tekućina bez boje, okusa i mirisa. No takva identifikacija pomoću površinskih karakteristika nije dovoljna kako bismo fiksirali ekstenziju termina „voda“. Neka bi tvar mogla imati sva navedena svojstva, ali ne bi bila voda. Također, neka bi tvar mogla i nemati neka od svojstava, ali bi bila voda. Stoga, dok se nije otkrila njezina temeljna priroda (voda = H<sub>2</sub>O), nismo mogli znati ekstenziju vode, odnosno nismo mogli znati na što se sve termin „voda“ odnosi. Casullo tvrdi da je jednaka situacija i s terminom „iskustvo“. Za sada ne postoji znanstvena teorija koja bi nam otkrila njegovu temeljnu prirodu, a taj je termin uvela lokalna paradigma koja ga je identificirala

pomoću njegovih površinskih karakteristika. No pomoću tih karakteristika nećemo moći fiksirati ekstenziju termina „iskustvo“. To ćemo moći tek kada neka znanstvena teorija putem empirijskog istraživanja bude u mogućnosti odrediti temeljnu prirodu iskustva.

Moj je prijedlog da se „iskustvo“ gleda kao navodni termin za prirodnu vrstu čija je referencija fiksirana lokalnim paradigmama. [...] U bilo kojem mogućem svijetu nešto je iskustveni proces samo u slučaju da ima stanovita važna svojstva zajednička s tim paradigmama. Ta relevantna svojstva otkrivaju se zapravo empirijskim istraživanjem, a ne apriornom refleksijom. Međutim, za razliku od slučaja vode, trenutačno nemamo teoriju o prirodi iskustva. Naša je trenutačna situacija s obzirom na „iskustvo“ analogna onoj u kojoj su u 16. st. bili govornici [hrvatskog] jezika s obzirom na „vodu“. Svjesni smo nekih karakterističnih obilježja iskustva, ali ne i njegove temeljne prirode. (2003: 159)

Slično i Hilary Kornblith (1998, 2002) zagovara stav da je „znanje“ termin za prirodnu vrstu te da je jedino kroz ovu prizmu moguće ispravno sagledati i riješiti problem znanja u suvremenoj epistemologiji. Budući da u ovom radu ne zagovaram ovaj Casulloov stav, neću se previše baviti njegovim prednostima i nedostacima. No ako bismo hipotetski ikada došli do takvog objašnjenja, zasigurno je prirodno složiti se s Casullom da bismo na taj način mogli fiksirati ekstenziju termina „iskustvo“ čime bi cjelokupna rasprava o opravdanju a priori, koje se definira kao ono koje je neovisno o iskustvu, utoliko bila jednostavnija.

Opravdanje a priori odnosi se, dakle, na ona vjerovanja koja su opravdana nekim izvorom koji je neovisan o iskustvu (među filozofima se razlikuje specificiranje samog izvora). Pritom treba naglasiti da ova karakterizacija dopušta da iskustvo ulazi u takvo opravdanje u mjeri u kojoj je potrebno da bismo razumjeli pojmove od kojih se propozicija koja se opravdava sastoji. Stoga „neovisno o iskustvu“ ne možemo shvatiti doslovno, budući da bi se u tom slučaju znanje a priori moglo svesti samo na urođene ideje (ukoliko one uopće postoje). Da bi se moglo reći da znamo određenu propoziciju a priori, primjerice *Sve usidjelice su neudane* moramo znati što pojedini termini znače. A to možemo znati samo iz iskustva. Stoga je ispravno čitanje sintagme „neovisno o iskustvu“ kao „neovisno o iskustvu izuzev onog iskustva koje nam je potrebno da bismo razumjeli određene termine“. Problem je što bi se s obzirom na ovakvo određenje opravdanja a priori moglo reći da upravo zbog tog iskustva koje ulazi u razumijevanje propozicije ono zapravo i nije a priori, nego a posteriori. Jedan od načina da se izbjegne ovaj problem jest provođenje razlikovanja između dvije uloge koje iskustvo u tom smislu može igrati: evidencijsku (*evidential*) i omogućujuću (*enabling*) ulogu. Naime, kako bi se smanjila važnost uloge koju iskustvo ima u razumijevanju relevantnih

termina, stavlja se naglasak na to da u tom kontekstu iskustvo igra omogućujuću, ali ne i evidencijsku ulogu.

Williamson detaljno raspravlja o razlikovanju između evidencijske i omogućujuće uloge iskustva i razliku objašnjava na sljedeći način:

Standardne rasprave o [znanju] *a priori* razlikuju dvije uloge koje iskustvo igra u spoznaji: jedna je *evidencijska*, a druga *omogućujuća*. Smatra se da iskustvo igra evidencijsku ulogu u mom vizualnom znanju da je ova košulja zelena, ali samo omogućujuću ulogu u mom znanju da su sve zelene stvari obojane: ono mi je potrebno samo kako bih stekao pojmove *zeleno* i *obojano* bez kojih ne bih mogao ni postaviti pitanje jesu li sve zelene stvari obojane. (2007: 165)

Jedino bi u slučaju evidencijske uloge iskustva gore navedeni prigovor imao smisla. Drugim riječima, opravdanje *a priori* može ovisiti o iskustvu ukoliko ima ono omogućujuću ulogu, ali ne i evidencijsku. Williamson (2013) u sklopu svoje rasprave nastoji pokazati da postoje slučajevi znanja *a priori* i *a posteriori* u kojima iskustvo igra ulogu koja je veća od omogućujuće, a manja od evidencijske te zaključuje da pojam *iskustva*, s obzirom na razlikovanje između iskustvene i neiskustvene dokazne građe, ne može puno pomoći u rasvjetljavanju razlikovanja *a priori/a posteriori*. Ova će Williamsonova teza posebno doći do izražaja u 3. i 4. poglavlju u kojima ću detaljnije raspravljati o racionalnoj intuiciji kao izvoru opravdanja *a priori*. Naime, pokušat ću pokazati da za određene vrste intuicija, koje se standardno ističu kao neiskustven izvor opravdanja, nije sasvim jasno jesu li i u kojoj mjeri „neovisne o iskustvu“, odnosno da nije sasvim jasno je li uloga iskustva u njihovom slučaju omogućujuća ili evidencijska.

U daljnjem razjašnjavanju pojma *opravdanja a priori* valja naglasiti da se takvo opravdanje prema suvremenim umjerenim racionalistima, a suprotno onim tradicionalnim i radikalno usmjerenima, smatra pogrešivim (*fallible*), poništivim i/ili ispravljivim (*defeasible/corrigible*), ne-izvjesnim (*non-certain*). S njima bi se složila i većina empirista, izuzev onih koji zahtijevaju da opravdanje *a priori* posjeduje svojstva *nepogrešivosti*, *neponištivosti*, *neispravljivosti* i *izvjesnosti* samo kako bi mogli argumentirati da je takvo opravdanje i znanje nedostižno, odnosno da ne postoji.<sup>7</sup> Budući da će u sljedećim odjeljcima biti govora o navedenim svojstvima opravdanja *a priori*, prvo ih je potrebno definirati:

---

<sup>7</sup> Najpoznatiji zagovornici ovog stajališta su Philip Kitcher i Hilary Putnam.



Pogrešivost: moguće je imati opravdanje a priori za neistinita vjerovanja.

Poništivost: moguće je da opravdanje a priori bude opovrgnuto/poništeno ili oslabljeno u svjetlu nove dokazne građe (iskustvene i neiskustvene).

Ispravlјivost: moguće je da opravdanje a priori bude „pozitivno“ ispravlјeno (ne samo „negativno“ opovrgnuto ili oslabljeno), možda čak i iskustvom.

Ne-izvjesnost: moguće je imati opravdanje a priori u nedostatku izvjesnosti.

### 1.3. Nepogrešivost

Pojam *nepogrešivosti (infallibility)* dobio je svoju epistemološku važnost kroz kartezijevsku epistemologiju koja je vjerovanja koja su opravdana a priori karakterizirala kao nepogrešiva. Do znanja a priori dolazi se razumom i ono je za razliku od znanja koje dobivamo iskustvom izvjesno. U tom smislu može se reći da je S-ovo vjerovanje da  $p$  nepogrešivo opravdano nekim izvorom A ako i samo ako je S-ovo vjerovanje da  $p$  opravdano izvorom A i nije moguće (logički ili nomički)<sup>8</sup> da je S-ovo vjerovanje da  $p$  opravdano izvorom A i da je  $p$  neistinito.

Nepogrešivost vjerovanja koja su opravdana a priori zagovornici su racionalizma često uzimali zdravo za gotovo te nisu eksplicitno nudili argumente za takvo stajalište. Međutim, suvremene racionalističke teorije, kao nasljednice ovog tradicionalnog kartezijevskog shvaćanja znanja i opravdanja a priori, napustile su uvjet nepogrešivosti. Suočavajući se s problemom da je takav uvjet gotovo nemoguće zadovolјiti, što onda utječe i na količinu onoga što može biti opravdano a priori ili onoga što možemo znati a priori, suvremeni su racionalisti po pitanju pogrešivosti izjednačili status opravdanja a priori s ostalim iskustvenim vrstama opravdanja.<sup>9</sup> Poput percepcije, memorije, introspekcije i svjedočanstva, opravdanje a priori je *pogrešivo*. Stoga je suvremeno stajalište da je uvjet nepogrešivosti zapravo prejak za opravdanje a priori i ne slijedi iz minimalne koncepcije opravdanja a priori koju racionalisti danas zastupaju (BonJour, 1998). Osim toga, ako se takvo opravdanje karakterizira kao ono koje je neovisno o iskustvu, onda nepogrešivost kao uvjet zapravo i ne igra neku važnu ulogu. Mnogi primjeri ukazuju na to da, ako uopće želimo govoriti o opravdanju a priori, onda

---

<sup>8</sup> Ovisno zastupa li se jaka ili slabija varijanta nepogrešivosti opravdanja a priori, vidi Casullo (2003).

<sup>9</sup> Iako bi najpreciznije bilo reći da su vjerovanja ta koja su, ako opravdana a priori, (ne)pogrešiva, odnosno da je (ne)pogrešiv subjekt koji ima takvo vjerovanje, u suvremenoj se literaturi ustalila sintagma „opravdanje koje je (ne)pogrešivo“. Primjerice, Casullo (2003) govori o vjerovanju koje je (ne)pogrešivo opravdano (*(in)fallibly justified*), odnosno o (ne)pogrešivom opravdanju a priori. Također, BonJour (1998) govori o znanju kao (ne)pogrešivom, odnosno o (ne)pogrešivom opravdanju a priori (apriornom uvidu).

moramo dopustiti pogrešivost takvog opravdanja, odnosno neistinitost propozicija koje su opravdane a priori. Primjerice, Bonjour govori o trima skupinama takvih mogućnosti: matematičke i logičke tvrdnje koje su veliki umovi jednom smatrali samoevidentnim, na kraju su se pokazale kao neistinite, razne apriorne metafizičke tvrdnje koje su kroz povijest filozofi zastupali, a koje ne mogu sve istovremeno biti istinite te klasične pogreške koje se događaju prilikom računanja i zaključivanja. Također i filozofski paradoksi upućuju na to da je opravdanje a priori pogrešivo: čini se da imamo opravdanje a priori vjerovati da ćemo, ako uzmemo jedno zrno s hrpe pijeska i dalje imati hrpu pijeska jednako kao što imamo opravdanje a priori vjerovati da, ako imamo jedno ili nijedno zrno pijeska, onda nemamo hrpu pijeska. Međutim, znamo da jedna od ovih propozicija mora biti neistinita jer ćemo na kraju oduzimanjem zrna po zrna pijeska s hrpe doći do jednog, odnosno nijednog zrna pijeska. Time dolazimo do kontradikcije ovih dviju premisa: ili je prva istinita ili je druga. Dakle, opravdanje a priori je pogrešivo, odnosno možemo imati opravdanje a priori za neistinite propozicije. Na ove i mnoge druge primjere pozivaju se umjereni racionalisti pokušavajući spojiti svoja razjašnjenja opravdanja a priori s činjenicom da su mnogi primjeri onoga za što se tvrdi da je opravdano a priori, neistiniti.

Jedan od razloga zašto se poistovjećivalo opravdanje a priori i nepogrešivost opravdanja jest karakterizacija tako opravdanog vjerovanja kao vjerovanja koje je o nužnosti. Naime, nužne propozicije ne mogu biti neistinite jer njihova negacija implicira proturječje. Međutim, kada se govori o nepogrešivosti u ovom kontekstu, važno je imati na umu da postoje dva smisla, modalni i epistemički. U modalnom smislu, propozicija koja je nužno istinita ne može biti pogrešna bez obzira na našu epistemičku situaciju. U epistemičkom smislu, propozicija koja je nužno istinita ne može biti pogrešna ako je za mene izvjesno da je istinita. Međutim, u ovom epistemičkom smislu treba imati na umu da možemo pogriješiti u pogledu istinitosti nužnih propozicija zbog manjkavosti naših kognitivnih sposobnosti, primjerice u izračunu matematičkih formula, kada je naša dokazna građa nepotpuna ili ako nas zli demon vara. U slučaju opravdanja a priori možemo imati pogrešnu intuiciju i biti uvjereni da se radi o nužno istinitoj propoziciji. Bonjour tvrdi da opravdanje a priori uključuje razumijevanje nužnosti te da ne vidi razlog zašto bi takvo razumijevanje trebalo biti nepogrešivo u ijednom korisnom smislu (1985: 208). Sličnog su stava i ostali umjereni racionalisti o kojima će u ovom radu biti riječi. Dakle, zaključak je da je opravdanje a priori pogrešivo, odnosno da možemo imati opravdanje a priori za vjerovanje koje je neistinito.

#### 1.4. Neponištivost opravdanja a priori/neispravljljivost vjerovanja opravdanog a priori

Često se u raspravama o opravdanju a priori pojmovi *poništivosti* (*defeasibility*) i *ispravljlivosti* (*revisability*) pojavljuju zajedno. Ipak, poništivost se odnosi na *opravdanje*: opravdanje može biti poništeno u svjetlu nove dokazne građe. S druge strane, *ispravljlivost* se odnosi na vjerovanje: vjerovanje je podložno ispravljanju u svjetlu nove dokazne građe. Razlikovanje se može postaviti i na sljedeći način: poništivost se primarno odnosi na negativnu dokaznu građu, jer poništavanje je potkopavanje ili slabljenje postojećeg opravdanja, dok se ispravljlivost odnosi i na pozitivnu dokaznu građu u svjetlu koje stvaramo novo vjerovanje. Dakle, opravdanje može biti poništivo u svjetlu nove dokazne građe, dok je vjerovanje ono koje može biti ispravljlivo u svjetlu nove dokazne građe. Budući da je *opravdanje a priori* pojam koji ovdje analiziramo, uglavnom će se govoriti o poništivosti, iako će u istom kontekstu biti govora i o ispravljlivosti vjerovanja ukoliko pojedini autori na koje se pozivam u svojoj argumentaciji preferiraju taj pojam.

Zadatak je zapravo razjasniti pitanje slijedi li iz činjenice da je vjerovanje opravdano a priori to da je ono neponištivo (*undefeasible*), odnosno da se vjerovanje koje je opravdano a priori ne može revidirati, tj. preispitati (*unrevisable*). Drugim riječima, možemo li reći da je vjerovanje opravdano a priori ako se u svjetlu nove dokazne građe pokaže da je neistinito? Prije odgovora na ovo pitanje potrebno je preliminarno pojasniti sam pojam *poništivosti*, koji se primarno, dakle, odnosi na opravdanje. Općenito je prihvaćeno gledište da opravdanje dolazi u stupnjevima te da ono kao uvjet znanja ne zahtijeva istinitost ili neponištivost. Drugim riječima, neki izvor opravdanja može dodijeliti opravdanje za neistinito vjerovanje i jednako tako ono može biti poništeno u svjetlu nove dokazne građe, a da se taj izvor i dalje smatra izvorom opravdanja. Pitanje je postoji li razlog zašto ovo ne bi vrijedilo i za opravdanje a priori, odnosno je li opravdanje a priori u nekim aspektima drugačije da za njega ne bi vrijedile opće teorije opravdanja koje kao uvjet ne zahtijevaju neponištivost.

Među glasnijim pobornicima teze da opravdanje a priori ne može biti poništeno ili revidirano u svjetlu nove dokazne građe su Philip Kitcher i Hilary Putnam. Kako bi ovaj problem i sama rasprava bili što jasniji, trebamo razlikovati dva načina na koja možemo čitati sljedeću tvrdnju o opravdanju a priori:

(OAP) S-ovo opravdanje za vjerovanje da  $p$  ne ovisi o iskustvu.

Naime, ovu tvrdnju možemo razumjeti kao:

(1) S-ovo vjerovanje da  $p$  je opravdano neiskustvenim putem,

ili kao

(2) S-ovo vjerovanje da  $p$  je opravdano neiskustvenim putem i ne može se poništiti iskustvom.<sup>10</sup>

Kitcher (1983) tvrdi da je (2) ispravno čitanje „ne ovisi o iskustvu“, budući da ako iskustvena dokazna građa može poništiti S-ovo opravdanje za vjerovanje da  $p$ , onda to opravdanje ovisi o odsustvu iskustvene dokazne građe i na taj je način ovisno o iskustvu. Putnam (1979) ide korak dalje s tvrdnjom da (OAP) trebamo čitati kao:

(3) S-ovo vjerovanje da  $p$  je opravdano a priori ako ne može biti poništeno nikakvom dokaznom građom

jer smatra da su apriorne propozicije one koje „nikada ne bi bilo racionalno odbaciti“ (1983: 98). Dakle, opravdanje a priori tiče se samo onih vjerovanja za koja nije moguće imati niti iskustvenu niti neiskustvenu poništavajuću dokaznu građu. Primjerice, princip kontradikcije „Nijedna propozicija nije istovremeno istinita i neistinita“ zadovoljava ovaj uvjet jer ga nikada ne bi bilo racionalno odbaciti. Međutim, postavlja se pitanje zašto bismo prihvatili tvrdnju da opravdanje a priori zahtijeva uvjet neponišivosti iskustvenom i neiskustvenom dokaznom građom? Budući da Putnamova tvrdnja predstavlja najzahtjevniji uvjet za opravdanje a priori, prvo ću krenuti s njom.

Casullo (2002) nudi jednostavan i uvjerljiv argument protiv (3). On ga smatra vrlo neplauzibilnim uvjetom jer iz njega slijedi činjenica da, ako je S-ovo vjerovanje da  $p$  poništivo na osnovi nekog neiskustvenog izvora, onda ono nije opravdano a priori. U tom slučaju (3) razdvaja pojam opravdanja a priori od srži ideje da je takvo opravdanje neovisno o iskustvu. Naime, ako je S-ovo vjerovanje da  $p$  opravdano nekom neiskustvenom dokaznom građom i ako je poništivo isključivo neiskustvenom dokaznom građom, onda ono na nijedan način ne ovisi o iskustvu. Dakle, da bismo sačuvali sintagmu „neovisno o iskustvu“ kao ono što u bitnome određuje opravdanje a priori, moramo dopustiti da se vjerovanje koje je tako opravdano može poništiti neiskustvenom dokaznom građom. U suprotnom bi (3) vodio do posljedice da je za opravdanje a priori zapravo i nebitno je li vjerovanje opravdano

---

<sup>10</sup> Ovo razlikovanje između različitih čitanja OAP-a povlači Casullo. Za detalje rasprave vidi (Casullo: 1998 i 2003).

iskustvenom ili neiskustvenom putem. Naime, prema Putnamu, u oba slučaja, ako bi vjerovanje bilo ispravljivo, ne bi se radilo o opravdanju a priori. Time dolazimo do neplauzibilne posljedice da je za opravdanje a priori na koncu irelevantno to što je vjerovanje opravdano neiskustvenom putem.

Kitcherovo shvaćanje izbjegava prethodni problem jer provodi razlikovanje između iskustvene i neiskustvene poništavajuće dokazne građe. Podsjetimo se, on *opravdanje a priori* shvaća kao opravdanje koje se ne može poništiti iskustvom. U početku je taj stav branio na sljedeći način:

Možemo reći da je propozicija neispravljiva za osobu u nekom vremenu samo u slučaju da ne postoji moguće daljnje iskustvo te osobe nakon tog vremena koje bi za nju učinilo razložnim promijeniti svoj stav prema toj propoziciji. Ovo objašnjenje čini očiglednim zašto bi netko mogao misliti da su propozicije koje osoba zna a priori za nju neispravljive. Ako imaš znanje a priori da p, onda imaš jamstvo a priori za vjerovanje da p. Pod pretpostavkom da je jamstvo raspoloživo neovisno o vremenu, onda bi, s obzirom na svako tvoje daljnje iskustvo, i dalje imao na raspolaganju jamstvo koje bi nastavilo podupirati vjerovanje. Dakle, za tebe nikada ne bi bilo razložno napustiti p u korist njegove negacije. (1981: 222)

Kitcherov se argument prvenstveno odnosi na matematičko znanje, međutim može se primijeniti i na ostale propozicije za koje se tvrdi da ih znamo a priori. Osnovna je tvrdnja u njegovom argumentu ta da neko vjerovanje može biti opravdano neovisno o iskustvu ako i samo ako se ne može poništiti iskustvom. Tu pretpostavku opravdava sljedećom tezom: imati opravdanje koje je „neovisno o iskustvu“ zapravo znači da, bez obzira na bilo kakvo daljnje iskustvo koje bi nam bilo raspoloživo, to opravdanje ne može biti poništeno iskustvom. Ono što razlikuje znanje a priori od empirijskog znanja je činjenica da niti njegovo stjecanje niti zadržavanje takvog znanja na značajan način ne ovisi o iskustvu.

Čini se da je ova tvrdnja pogrešna. Naime, imati opravdanje a priori (imati opravdanje koje je neovisno o iskustvu) nije isto što i imati opravdanje neovisno o vremenu, odnosno imati opravdanje cijelo vrijeme. Opravdanje a priori je opravdanje koje se odnosi na dokaznu građu koja nema porijeklo u iskustvu, a ne na dokaznu građu koju imamo na raspolaganju cijelo vrijeme. U tom smislu ne slijedi da je ono neponištivo. Ubrzo i sam Kitcher napušta ovaj način argumentiranja za neponištivost opravdanja a priori, ali i dalje zadržava stav da nijedno vjerovanje koje je opravdano a priori ne može biti poništivo iskustvom. Kitcher zaključuje da je neponištivost iskustvom nužan uvjet opravdanja a priori te da oni koji misle da je to

nebranjiva pozicija za opravdanje a priori moraju odbaciti i samu ideju opravdanja a priori. Samo za neponištiv temelj, odnosno neponištiv oblik opravdanja, može biti dozvoljeno da nadjača iskustvo i samo je u tom smislu opravdanje a priori ono koje je „neovisno o iskustvu“.

Mislim da u Kitcherovom stavu može biti inicijalne plauzibilnosti i privlačnosti. Naime, on kreće od pretpostavke da je ono što razlikuje apriorno od empirijskog znanja činjenica da ono prvo u nekom značajnom smislu ne ovisi o iskustvu, niti prilikom stjecanja, niti prilikom zadržavanja takvog znanja. I doista se čini da ako opravdanje može biti poništeno iskustvenom dokaznom građom (u nekoj budućnosti), onda ono ovisi o iskustvu, naime ovisi o tome da nema poništavajuće iskustvene dokazne građe. Primjerice, ako tvrdimo da je vjerovanje da  $p$  neovisno o iskustvu, onda pod time mislimo da mogu postojati vjerovanja  $q$ ,  $r$ ,  $s$ , ..., koja su iskustveno opravdana, ali koja ne mogu poništiti vjerovanje da  $p$ , budući da  $p$  ne ovisi o iskustvu pa samim time niti o vjerovanjima  $q$ ,  $r$ ,  $s$ , ..., itd. No ako dublje promislimo o tome, vidjet ćemo da je inicijalna plauzibilnost i privlačnost samo inicijalna. Naime, kada kažemo da je opravdanje vjerovanja da  $p$  neovisno o iskustvu, tada govorimo o tom određenom opravdanju. Ukoliko je opravdanje vjerovanja da  $p$  doista neovisno o iskustvu, odnosno dokazna građa koja podupire to vjerovanje nije došla iz nekog iskustvenog izvora, onda možemo govoriti o opravdanju a priori. Biti opravdan neovisno o iskustvu znači da nijedan iskustven izvor *ne pruža opravdanje* za konkretno vjerovanje, nego da to čini neki neiskustven izvor opravdanja. Iz toga ne slijedi da iskustvo ne može poništiti takvo opravdanje a priori. Dakle, čak i u slučaju, kada imamo poništavanje iskustvenom, a posebno neiskustvenom dokaznom građom, i dalje možemo govoriti da je vjerovanje da  $p$  opravdano a priori.

Ovaj je stav u skladu sa suvremenim umjerenim stavom u pogledu znanja i opravdanja a priori. S obzirom na to da smo ograničena bića (u kognitivnom smislu), ovaj Kitcherov uvjet postavlja neopravdano visok kriterij za stjecanje takvog znanja, odnosno opravdanja. Dakle, uvriježeno je mišljenje da nam je potrebno „umjerenije“ razjašnjenje znanja a priori, ono koje dopušta da imamo opravdano vjerovanje a priori iako bi buduće iskustvo moglo otkriti da je naše vjerovanje pogrešno, ili da nije opravdano, ili oboje.

Kako ne bismo ostali na inicijalnoj neplauzibilnosti Kitcherovog stava, za koju smatram da može biti dovoljno jak razlog protiv, iznijet ću nekoliko argumenata protiv Kitcherovog uvjeta neponištivosti opravdanja. Prvi argument (Casullo, 2003: 42-45) kaže da prihvaćanje

Kitcherovog shvaćanja neponištivosti vodi odbacivanju jedne, vrlo plauzibilne teze, naime Putnamovog „kriterija adekvatnosti“ (*criterion of adequacy*),<sup>11</sup> prema kojem:

(KA) S zna empirijskim putem da  $p$  i S može znati a priori da  $p$ .

Drugim riječima, dopušta se mogućnost da propoziciju koju znamo empirijskim putem također možemo znati i apriornim putem. Ovaj argument predstavlja potencijalnu opasnost za Kitchera, jer pokazuje da iz njegovog stava slijedi da odbacuje prilično nekontroverznu tezu (KA) prema kojoj posjedujemo i apriorno znanje onoga što znamo empirijskim putem, za koju i sam tvrdi da ju prihvaća.<sup>12</sup> Primjerice, možemo znati neki složeniji matematički teorem, na osnovi svjedočanstva nekog pouzdanog matematičara. Stoga, ako bi neko razjašnjenje impliciralo da ne možemo imati i empirijsko i apriorno znanje nekih propozicija ili tvrdnji, onda je to dovoljan razlog da se takvo razjašnjenje odbaci, tvrdi Casullo. A čini se da iz Kitcherovog zahtjeva za neponištivošću opravdanja a priori iskustvom slijedi upravo to, naime negacija teze (KA). Casullo (2003: 43) također ustvrđuje da iz zahtjeva za neponištivosti opravdanja a priori iskustvom ne slijedi da ono mora imati veći stupanj od onog koje ima empirijsko opravdanje. S obzirom na ovu pretpostavku, iz (KA) slijedi da je:

(1) S-ovo vjerovanje da  $p$  empirijski opravdano,

gdje je  $p$  neka matematička propozicija. Kao izvor takvog opravdanja može se navesti računanje, rezultati koje daju matematičari ili kompjuteri, od kojih je svaki pogrešiv. Dakle, empirijsko opravdanje je pogrešivo i s obzirom na to:

(2) S-ovo empirijsko opravdanje za vjerovanje da  $p$  poništivo je S-ovim empirijski opravdanim vjerovanjem da  $\neg p$ .

Sad se postavlja pitanje mora li opravdanje za vjerovanje da  $\neg p$  biti jače od opravdanja za vjerovanje da  $p$ . Jedan od prijedloga koji Casullo i prihvaća je

(OS) Opravdanje za vjerovanje da  $\neg p$  barem je jednakog stupnja kao i opravdanje za vjerovanje da  $p$ .

S obzirom na (OS) i (2) slijedi:

---

<sup>11</sup> Putnam (1980: 35).

<sup>12</sup> Kitcher tvrdi: „razuman bi apriorist bi trebao dopustiti da ljudi mogu imati empirijsko znanje propozicija koje se mogu znati a priori“ (1983: 22).

opravdanje<sub>(S)</sub> – S-ovo vjerovanje da  $ne-p$  opravdano je barem do stupnja koji je potreban da poništi opravdanje za vjerovanje da  $p$ .

Iz ovoga slijedi, tvrdi Casullo, da Kitcherov zahtjev za neponištivosti opravdanja a priori iskustvom ne zadovoljava (KA) jer smo dobili kontradikciju. Naime, u slučaju empirijskog znanja, opravdanje za vjerovanje da  $ne-p$  je opravdano<sub>(S)</sub>, dok u slučaju Kitcherovog zahtjeva za opravdanjem, vjerovanje da  $ne-p$  nije opravdano<sub>(S)</sub> jer opravdanje za vjerovanje da  $ne-p$  ne može opovrgnuti opravdanje za vjerovanje da  $p$ . Drugim riječima, dolazimo do kontradikcije jer ako je vjerovanje da  $p$  opravdano empirijskim putem, slijedi da jest i nije empirijski poništivo – poništivo je jer shvaćanje empirijskog opravdanja to dopušta, i nije empirijski poništivo jer Kitcherovo shvaćanje opravdanja a priori to ne dopušta.

Da bi ovo izbjegao, Kitcher mora negirati da neko vjerovanje možemo znati apriornim i empirijskim putem. Dakle, Kitcherov zahtjev ne zadovoljava kriterij adekvatnosti, dok ga, s druge strane razjašnjenje opravdanja a priori koje ne zahtijeva empirijsku neponištivost, zadovoljava. To nam je dobar razlog, zaključuje Casullo, da napustimo tezu o neponištivosti opravdanja a priori iskustvom. Osim toga, ako iskustven izazov zahtijeva pozivanje na jednu ili više daljnjih tvrdnji a priori, onda i taj izazov mora počivati na postavkama koje su a priori. U tom slučaju nije tako da samo iskustvo poništava, nego određeno iskustvo zajedno s premisama i principima a priori proturječi određenim tvrdnjama a priori. Ovo se onda svodi na to da su dvije ili više tvrdnji a priori u proturječju.

Kadri Vihvelin (2000) smatra da Casullov argument ne obara Kitcherovo shvaćanje opravdanja a priori kao ono koje ne može biti poništivo iskustvom, odnosno da ne slijedi da Kitcherovo shvaćanje eliminira (KA). On specifičnim primjerom pokušava pokazati kako Kitcherova teorija objedinjuje i (KA) i neponištivost opravdanja a priori iskustvom. Naime, zamislimo da opravdanje propozicije  $p$  ( $p$  = teorem četiriju boja)<sup>13</sup> može biti empirijsko i apriorno. Propoziciju  $p$  možemo znati apriornim putem jer postoji dug i kompliciran dokaz, ali se također može znati i empirijskim putem koji se primarno odnosi na one koji su izrađivali mape boja te putem induktivnog načina ustvrdili da su četiri boje uvijek dovoljne za bojanja regija u nekoj karti i to tako da sve susjedne regije budu različitih boja. Stoga pretpostavimo da:

(KA) (i) S zna da  $p$  a priori i (ii) S zna da  $p$  empirijski.

---

<sup>13</sup> Teorem kaže da su četiri boje dovoljne za obojiti svaku kartu.



Vihvelin tvrdi da Kitcherova teorija u potpunosti zadovoljava (KA) i to iz sljedećeg razloga. Iz činjenice da empirijska dokazna građa poništava (ii) ne slijedi da poništava i (i). Stoga je izbjegnuta Casullova kontradikcija.

Nakon što S nauči dokaz za teorem o četiri boje, S zna da P na dva različita načina – empirijskim procesom svjedočanstva (E) i apriornim procesom matematičkog dokaza (N). Jamstvo koje je E dodijelilo njegovom vjerovanju je poništivo poput ostalih empirijskih jamstava, u smislu da postoje iskustva dostatna kao razlog za to da S *nema* opravdanje vjerovati da P *na osnovi* E. Ako S otkrije da je osoba koja je sastavila mapu nekompetentna i nepouzdana, onda to otkriće poništava jamstvo koje njezinom vjerovanju da P dodijelilo E i S neće više imati jamstvo za vjerovanje da P *na osnovi* E. Ali ovo nesretno empirijsko otkriće ne poništava jamstvo koje je S-ovom vjerovanju da P dodijeljeno *putem teorema četiri boje* i ne potkopava S-ovo znanje a priori da P. (2000:12)

Na sljedećem će primjeru ova poanta biti jasnija. S može znati da vani pada kiša putem svjedočanstva prijatelja koji stoji uz prozor, ali i putem percepcije kada pogleda kroz prozor. U tom slučaju ono što poništava opravdanje jednog vjerovanja, ne poništava opravdanje drugog. Sama činjenica da je S otkrio da je njegov prijatelj nepouzdan posvjedočitelj, budući da je patološki lažljivac, ne umanjuje opravdanje koje ima putem percepcije te S i dalje ima opravdanje za vjerovanje da vani pada kiša.

Iako ovako postavljen Vihvelinov primjer stoji, odmah je očito da je moguće na istom primjeru, samo drugačije postavljenom, pokazati da poanta pada u vodu. Naime, pretpostavimo da je perceptivna dokazna građa ta koja je poništavajuća. U tom bi slučaju, perceptivna dokazna građa automatski poništila i testimonijsku dokaznu građu, iako se u tom slučaju ne mora nužno raditi o patološkom lažljivcu. Drugim riječima, kako je moguće da dokazna građa da vani kiša ne pada koju sam dobila perceptivnim putem ne poništava opravdanje za vjerovanje da vani kiša pada koju sam dobila testimonijskim putem? Bih li u tom slučaju i dalje imala opravdano vjerovanje da vani kiša pada? Čini se da činjenica da vani kiša ne pada u jednakoj mjeri poništava i perceptivno i testimonijsko opravdanje za vjerovanje da vani kiša pada. Međutim, ovdje je poanta i sljedeća: iako iskustvo u Vihvelinovom primjeru ne poništava opravdanje a priori, to ne znači da ne postoji neko iskustvo koje bi to moglo učiniti. Naime, ništa u pojmu „neovisno o iskustvu“ ne implicira da može postojati moguće iskustvo koje može poništiti opravdanje a priori.

Također slično tvrdi i Casullo.<sup>14</sup> On smatra da Kitcherova intuicija da je opravdanje a priori ono koje ne može biti poništeno iskustvom počiva na sljedećoj ideji: ako dokazna građa vrste A može opovrgnuti S-ovo vjerovanje da  $p$  koje je opravdano dokaznom građom vrste B, onda je vjerovanje da  $p$  temeljeno na dokaznoj građi vrste A. Međutim, ta je ideja vrlo neplauzibilna, tvrdi Casullo. Samo zato što je moje memorijsko vjerovanje da sam ostavila šalicu kave na kuhinjskom stolu poništeno perceptivnim vjerovanjem da se šalica s kavom zapravo nalazi u sudoperu ne čini moje inicijalno vjerovanje perceptivno opravdanim. Analogno tome, opravdanje a priori određenog vjerovanja da  $p$  ne postaje iskustveno samo zato što je poništeno određenom iskustvenom dokaznom građom.

Smatram da se za zastupanje shvaćanja „opravdanja neovisnog o iskustvu“ kao onog koje je poništivo iskustvom možemo osloniti i na sljedeću plauzibilnu tvrdnju. Općenito gledajući, svaka teorija koja se bavi opravdanjem a priori morala bi prilikom analize samog pojma, zastupati i određenu opću teoriju opravdanja u koju bi se onda uklopilo i razjašnjenje opravdanja a priori. Budući da nijedna opća teorija opravdanja, koja bi bila prihvatljiva, ne zahtijeva da opravdanje bude neponištivo, mislim da to ne bi trebalo zahtijevati ni od opravdanja a priori. Stoga će prihvaćeno shvaćanje „opravdanja koje je neovisno o iskustvu“ biti ono koje uključuje mogućnost poništivosti iskustvom.

### 1.5. Izvjesnost

Slično kao i s pojmom *nepogrešivosti*, uz kartezijevsku se epistemologiju o znanju a priori često veže i pojam *izvjesnosti* (*certainty*). Dakle, znanje a priori je ono znanje koje je izvjesno. Primaran je sadržaj pojma izvjesnosti bio taj da propozicija koja je opravdana a priori racionalnom intuicijom ne može biti neistinita, odnosno da je opravdanje a priori nepogrešivo. No ako se od opravdanja a priori zahtijeva da bude izvjesno, onda to znači da opravdanje dolazi u samo jednom stupnju.

Suvremeni su racionalisti i u ovom pogledu učinili odmak od kartezijevskog shvaćanja pojma *a priori* te su odbacili uvjet izvjesnosti za takvo znanje, odnosno opravdanje. Bonjour, Bealer i Sosa, primjerice, smatraju da opravdanje dolazi u stupnjevima. U tom smislu apriorno vjerovanje da je  $2+2=4$  ima veći stupanj opravdanja od vjerovanja da je  $258 \times 452 = 116616$ . Stoga, ako smo odbacili nepogrešivost opravdanja a priori – što i sami racionalisti tvrde – odnosno ako vjerovanja koja su opravdana a priori mogu biti neistinita, onda slijedi da ni

---

<sup>14</sup> O ovom tipu argumenta Casullo raspravlja u: (1998: 196-8 i 2003:42-45).

znanje a priori ne mora biti izvjesno. Stoga se u ovom izlaganju neću previše zadržavati na uvjetu izvjesnosti, već ću zaključiti da iz uvjeta pogrešivosti i poništivosti slijedi da izvjesnost ne može uvjet opravdanja a priori.

U dosadašnjem prikazu pojma *apriornosti* namjera mi je bila pregledno izložiti njegove najčešće karakterizacije. Vidjeli smo da se znanje i opravdanje a priori najčešće opisuje kao ona koja su neovisna o iskustvu, ali se opisuju i kroz pojmove *nepogrešivosti*, *neponištivost* i *nužnosti*. U sljedećem odjeljku izlažem još jedan aspekt u kojem opravdanje a priori, odnosno (racionalna) intuicija kao izvor takvog opravdanja zauzima važno mjesto u suvremenoj filozofskoj raspravi. Naime, pojmovna analiza kao ključni element suvremenog bavljenja filozofijom, ili se barem tako tvrdi, počiva upravo na intuicijama zbog čega ona ima epitet apriorne discipline. Ovaj dio će biti posebno važan za 3. i 4. poglavlje stoga je važno u ovom uvodnom djelu dati objašnjenja ključnih pojmova i smjerova u suvremenoj raspravi.

### **1.6. Intuicije, pojmovna analiza i misaoni eksperimenti**

U sklopu rasprave o opravdanju a priori (racionalnoj intuiciji i intuiciji općenito), na metafilozofskoj razini vodi se velika debata o statusu same filozofije. Danas je dominantno gledište da analitičku filozofiju treba smatrati apriornom disciplinom, budući da joj je, prema takvom shvaćanju, primarna zadaća apriorna analiza filozofski relevantnih pojmova, a takva se analiza odvija „razmišljanjem u naslonjaču“ (*armchair thinking*). Primjerice, Bonjour tvrdi da je „filozofija a priori ako uopće ima neki intelektualni ugled“ (1998:106). Ova sintagma „u naslonjaču“ zapravo se odnosi na činjenicu da filozofija za svoje istraživanje ne treba informacije o vanjskom svijetu, kao što je to uobičajeno kod ostalih znanosti. Filozofija je tradicionalno rješavala svoje „probleme“ drugačijom metodom, metodom „što bismo rekli“, odnosno pozivanjem na neku vrstu intelektualne (racionalne) intuicije. Primjerice, možemo postaviti pitanje zašto smo uvjereni da je mučenje beba zbog užitka pogrešno. To je stoga jer nam se ili *intuitivno* čini da je to nemoralno, ili proizlazi iz nekog općeg moralnog principa koji smatramo *intuitivno* plauzibilnim. Bez pozivanja na intuicije čini se da je teško uopće započeti s rješavanjem glavnih filozofskih problema, poput problema slobodne volje, identiteta, uzročnosti, referencije, znanja, itd. U svim se ovim primjerima filozofi pozivaju na intuiciju. Dakle, filozofu je dovoljno sjesti „u naslonjač“ i krenuti s analizom središnjih filozofskih problema/pojmova, što onda uključuje iznošenje definicija, odnosno uvjeta koji su nužni i zajedno dostatni za primjenu tih pojmova na određene primjere tj. slučajeve.

Važno svojstvo ove metode, za koju se naglašava da je tradicionalna, primjena je misaonih eksperimenata kao mehanizama istraživanja prirode stvari. Misaoni eksperimenti su razni hipotetički, zamišljeni slučajevi koje filozofi konstruiraju kako bi raščistili pojam koji istražuju, odnosno razmotrili postoji li mogući scenarij u kojem se nužni i dostatni uvjeti definiranog pojma ostvaruju, ali se ne može reći da on spada u domenu na koju se taj pojam primjenjuje (primjerice, Descartesov zli demon, Lockeov princ i postolar, Quineovo lingvističko prevođenje termina „gavagai“, Searlova kineska soba, Goldmanove lažne kulise, Putnamova Zemlja Blizanka, itd.). Prilikom procjene primjenjuje li se pojam na određen slučaj opisan misaonim eksperimentom, filozofi se zapravo pozivaju na intuicije, što se smatra osobitošću metode suvremene analitičke filozofije. Metoda pozivanja na intuicije, odnosno pojmovna analiza, obično se odvija na sljedeći način. Filozofi razmatraju je li određena teorija  $T$  istinita. Pritom se smišljaju misaoni eksperimenti kojima se olakšavaju takva razmatranja. Ako je misaoni eksperiment uspješan, on će pokazati da postoji zamišljeni slučaj  $C$  u kojem se ostvaruju uvjeti definicije pojma  $P$ , ali prema teoriji  $T$ ,  $C$  je slučaj u kojem  $\neg P$ . Dakle,  $T$  je neistinito. Uspješan misaoni eksperiment tjera filozofe na ponovno razmatranje i podešavanje definicije/teorije jer se intuicije o tim raznim hipotetskim slučajevima smatraju dovoljno jakim razlogom za njihovim odbacivanjem. Ovo bi ukratko bio opis onoga što filozofi nazivaju metodom pojmovne analize. Stephen Stich, kao jedan od najistaknutijih protivnika pojmovne analize i pozivanja na intuicije, ovaj proces podrugljivo naziva metodom „predlaganja definicija i lovom na intuitivne protuprimjere“ (1992: 250).

Preliminarno se može provesti razlikovanje između dva tipa intuicija: znanstvenih ili fizikalnih i filozofskih ili racionalnih (S. Hales: 2006). Fizikalne se intuicije odnose na način na koji očekujemo da svijet oko nas funkcionira na temelju prijašnjih iskustava i one se potvrđuju odnosno opovrgavaju na temelju budućeg iskustva. Takve intuicije nemaju dobru reputaciju, budući da su ljudi skloni pogreškama i intuitivno nam se fizički svijet čini drugačijim od onoga što nam znanost kaže (primjerice, intuitivno nam se čini da svijet odgovara Newtonovskoj, a ne relativističkoj slici). Filozofi se s druge strane oslanjaju na racionalnu intuiciju, za koju tvrde da dolazi „iz razuma“ i koja jedino može biti potvrđena odnosno opovrgnuta nekim drugim intuicijama. Ili mogu postojati suprotstavljene intuicije od kojih nijedna nema prevagu, zbog čega uostalom postoji mnogo filozofski suprotstavljenih pozicija.

Budući da suvremeno shvaćanje racionalne intuicije polazi od shvaćanja tradicionalnih racionalista i danas je uvriježeno mišljenje da se racionalna intuicija kao izvor dokazne građe

odnosno opravdanja za filozofske propozicije odnosi na nužne propozicije, odnosno istine, za razliku od empirijskih intuicija koje su o kontingentnim istinama. U tom smislu iznose se nužni i dostatni uvjeti (definicije) relevantnih filozofskih pojmova. Jednom kada se takva definicija iznese, ona mora „preživjeti“ metodu mogućih slučajeva, odnosno intuicije o mogućim slučajevima. Uobičajen postupak je sljedeći, netko tvrdi da  $\Box p$ , međutim sugovornik kaže da je  $\Diamond q$ , te da  $\Diamond q \rightarrow \Diamond \neg p$ ; dakle, nije slučaj da  $\Box p$ . Sve što je ovdje bitno jest da su to vrste propozicija čija se istinitost zahvaća racionalnom intuicijom ili se ne zahvaća uopće. Te se intuicije onda koriste kao razlozi, odnosno dokazna građa protiv definicije tog pojma. Štoviše, smatra se da je ta dokazna građa a priori pa je i sam proces pojmovne analize a priori. U tom su smislu posebno zanimljivi Gettierovi (1963) primjeri. Oni se često navode kao paradigmatički primjeri misaonog eksperimenta kojima se opovrgnula tradicionalna definicija znanja kao istinitog opravdanog vjerovanja.<sup>15</sup> Gettier je na osnovi dvaju protuprimjera pokazao da su pojmovni analitičari, poput Afreda Ayera i Rodericka Chisholma, pogriješili u slučaju definicije centralnog epistemološkog pojma *znanja* koja je bila uvriježena od Platona naovamo. Gettierovi su slučajevi, kao primjeri opravdanog istinitog vjerovanja koje nije znanje, pomogli mnogim filozofima, iako ne svima, da raščiste svoje intuicije oko pojma *znanja*. Filozofi često konstruiraju ovakve misaone eksperimente i danas je nemoguće i zamisliti neki projekt analitičke filozofije koji ne uključuje misaone eksperimente i pozivanje na intuicije. Filozofi smatraju da na taj način filozofija čuva vezu sa zdravim razumom koji se često povezuje s pučkim intuicijama, odnosno s onim „što bi laici (puk) rekli“ o određenim pojmovima, primjerice o pojmovima *slobodne volje*, *identiteta*, *znanja* itd.

Analitički su se filozofi, osobito od „pojmovnog preokreta“<sup>16</sup> početkom 20. stoljeća, usmjerili na analizu strukture misli čiji su sastavni dijelovi pojmovi. Stav je da su pojmovi vrsta predmeta o kojima imamo intuicije, a posao je epistemologije postao ponuditi objašnjenja sadržaja naših epistemičkih pojmova, oslanjajući se na intuicije koje nam pružaju informacije iz kojih se onda grade epistemološke teorije.<sup>17</sup> S obzirom na sve dosad rečeno, intuicije igraju ključnu ulogu u filozofiji općenito, ali i opravdanju i znanju a priori koja je temom ovog rada. Problem je što snaga samih intuicija, kao nosioca opravdanja u pojmovnoj analizi, nikada nije adekvatno objašnjena i to je danas glavni metafilozofski problem. Naime, nije potpuno jasno

---

<sup>15</sup> Od poznatijih se primjera još spominje Putnamovo odbacivanje semantičkog internalizma i Kripkeovo odbacivanje opisne teorije imena.

<sup>16</sup> Williamson (2007).

<sup>17</sup> Bealer (1987, 1998), Chalmers (1993), Jackson (1994, 1998), Lewis (1994).

zašto, prilikom iznošenja prosudbe o tome zna li S u određenim opisanim slučajevima, on ima neposrednu, jaku *sklonost* tvrditi da S zna, odnosno da S ne zna. Niti u jednom od ponuđenih misaonih eksperimenata autori ne objašnjavaju odakle dolazi ta *sklonost* ka određenoj prosudbi, prosudbi da taj slučaj zapravo ne potpada pod pojam koji se istražuje. Gettier nije objasnio zašto Smithovo opravdano istinito vjerovanje nije slučaj znanja. On je bio uvjeren da će njegovu *sklonost* ka tvrdnji da Smith ne zna dijeliti mnogi i da će to biti dovoljno da se tradicionalna analiza znanja odbaci. Upravo se ta *sklonost* opisuje kao stanje *imanja intuicije*, te ako je filozof ima i ako je ona suprotna od onoga što se predloženom definicijom/teorijom tvrdi, to se smatra dovoljnim razlogom da se teorija odbaci. Zbog toga se intuicije većinom smatraju neophodnima za filozofiju.

Dakle, upotreba ovih i sličnih misaonih eksperimenata uključuje pozivanje na racionalnu intuiciju ili intuiciju općenito.<sup>18</sup> No upravo je metoda pozivanja na intuicije predmetom velikog metodološkog prijepora uz izražene ambivalentne stavove: dok je racionalisti smatraju krepošću, empiristi na nju gledaju kao na porok (T. Williamson, 2007: 2-3). Drugim riječima, racionalisti metodu pozivanja na intuicije prihvaćaju kao legitimnu, apriornu filozofsku metodu koja je, za razliku od empirijskih metoda, posebno pouzdana prvenstveno zato što je imuna na perceptivne pogreške. S druge strane, empiristi intuicije smatraju nejasnim pojmom koji uglavnom označava pučke predrasude kojima se ne može voditi legitimno istraživanje usmjereno k istini. Takvu metodu oni smatraju porokom, budući da su rezultati do kojih se tom metodom dolazi posebno nepouzdana jer su imuni na empirijske ispravke (2005: 1). Williamson, međutim, smatra da se racionalisti i empiristi slažu u jednom, a to je da je filozofska metoda različita od aposteriornih empirijskih metoda kojima se koriste ostale znanosti te da se obje strane fokusiraju na racionalnu intuiciju kao izvor opravdanja, odnosno dokazne građe. Primjerice, BonJour, kao zagovornik racionalne intuicije, ističe da su „[...] naše zdravorazumske intuicije o slučajevima znanja [...] naš glavni i neophodni temelj za odlučivanje o tome što pojam znanja stvarno uključuje“ (2002: 48). Doista, mnogi filozofi smatraju da su intuicije, shvaćene kao spontane, neinferencijske i neiskustvene sklonosti k prosudbi (vjerovanju) o tome opimjeruje li se određeno svojstvo u hipotetičkim primjerima,

---

<sup>18</sup> Racionalnu se intuiciju u ovom smislu treba razlikovati od empirijskih intuicija i intuicija općenito, ovisno o tome kako ih pojedini filozofi definiraju. Ističe se da racionalna intuicija uključuje uvid u nužne istine i proizvod je razuma, dok kod, primjerice, empirijske intuicije (a kod nekih autora i intuicije općenito) to nije slučaj. Razlikovanja među tipovima intuicija i načina na koji ih pojedini filozofi definiraju bit će jasnija u 3. i 4. poglavlju.

dokazna građa za ili protiv hipoteze o prirodi tog svojstva. Za opisanu metodu filozofu, u principu, nisu potrebne informacije o svijetu niti općeprihvaćene znanstvene (empirijske) metode.

Frank Jackson je nedavno ponudio najsustavniju obranu tradicionalne metode pojmovne analize (Jackson, 1998). Prema njegovom shvaćanju „pojmovna analiza je zapravo razmatranje o tome kada i je li ikada priča ispričana jednim vokabularom postala istinita na osnovi one koja je ispričana nekim, navodno temeljnijim, rječnikom“ (1998: 28). Valjanost se pojmovne analize može provjeriti jedino upotrebom intuicije o mogućim, hipotetičkim slučajevima, koji najčešće trebaju biti samo logički mogući. Potom slijedi konzultacija s našim intuicijama o tome primjenjuje li se analiza na te moguće slučajeve.

Iako je pojmovna analiza dominantna metoda suvremene analitičke filozofije, ima i onih filozofa koji na nju ne gledaju blagonaklono. S jedne strane mnogi filozofi, iako prihvaćaju da bi filozofska metoda trebala biti pojmovna analiza koja se vrši „u naslonjaču“, smatraju da postoji veliki problem prilikom pozivanja na intuicije u filozofskom argumentiranju. Naime, danas ne postoji općeprihvaćena teorija koja bi mogla objasniti što su intuicije ili vezu između imanja intuicije da  $p$  i istine da  $p$ . Budući da je to temelj današnje prakse opravdanja u analitičkoj filozofiji, ova praznina u objašnjenju mogla bi se nazvati metodološkim skandalom (Williamson, 2007: 215). S druge strane, mnogo je onih koji filozofiju ne vide u ovom apriornom kontekstu, već više u naturalističkom (Papineau 1993, Devitt 1996, Kornblith 2002). Oni polaze od pretpostavke da bi filozofija trebala napustiti pojmovnu analizu i pozivanje na intuicije te implementirati metode koje koriste prirodne znanosti, a same filozofske teorije braniti na empirijskim temeljima.

Zbog važnosti ovog metafilozofskog problema kao i njegove povezanosti s pojmom *intuicije*, o ovoj problematici raspravljam i u posljednjem poglavlju. Naime, cilj je ovog rada pokazati na koji bi se način trebalo pristupiti problemu intuicija, a najboljim načinom smatram obranu filozofske metode pozivanja na intuicije na empirijskim temeljima. To bi značilo sljedeće: unatoč mnogobrojnim kritikama, filozofska startna pozicija u argumentiranju za ili protiv određene teorije je metoda pozivanja na intuicije. Intuicije treba smatrati relativno pouzdanim procesima proizvodnje vjerovanja. Naveden je izraz „relativno“ jer pouzdanost intuicija ne možemo utvrditi sa sigurnošću sve dok se ne provedu relevantna istraživanja samih procesa koji ih proizvode kao i klasifikacija propozicija koje mogu biti opravdane na taj način. Takvi rezultati pomoći će nam u boljem razumijevanju toga što intuicije jesu, u kojoj se mjeri na

njih možemo osloniti te koliko su pouzdan vodič k istinitim vjerovanjima. S obzirom na rečeno, u radu ne zauzimam tipično racionalistički niti tipično empiristički stav u pogledu intuicija, budući da ih smatram krajnjim pozicijama koje, kako ćemo vidjeti u sljedeća dva poglavlja, ne izlaze najbolje na kraj s izazovima razjašnjenja racionalne intuicije kao izvora opravdanja a priori, a samim time i opravdanja filozofske metode.



## 2. EMPIRIZAM

Rasprava između empirizma i racionalizma svodi se na pitanje u kojoj mjeri iskustvo utječe na proces stjecanja znanja, odnosno postoji li znanje o svijetu koje je neovisno o iskustvu. Racionalisti tvrde da neke naše pojmove i znanje stječemo neovisno o iskustvu i navode da je izvor takvog znanja posebna kognitivna sposobnost racionalne intuicije. Empiristi smatraju da je osjetilno iskustvo krajnji izvor svih naših pojmova i sveg znanja te da racionalna intuicija nije dovoljno objašnjena da bi mogla poslužiti kao razjašnjenje znanja a priori.

Za mnoge je filozofe, historijski gledano, metafizičko znanje bilo paradigma onoga što znamo a priori o svijetu odnosno o stvarnosti izvan nas, budući da se takvo znanje ticalo pitanja Božje egzistencije, slobodne volje, odnosa uma i tijela, itd. Smatralo se da do takvog znanja ne možemo doći iskustvom i takva su se vjerovanja smatrala opravdanim na temelju razuma. David Hume bio je prvi filozof koji je sve ovo ozbiljno doveo u pitanje tvrdeći da ne postoji nešto takvo kao znanje a priori koje je o činjenicama o svijetu. Prema Humeu smo ograničeni na impresije, odnosno osjetilne unose koje dobivamo iz svijeta i na ideje koje su od njih sačinjene. Ovo bi u svojoj klasičnoj formi bila osnovna ideja empirizma. Hume je, također, negirao mogućnost razjašnjenja metafizičkih problema, budući da se oni nalaze izvan dosega našeg iskustva:

Kad uvjereni u te [empirijske] principe pregledamo knjižnice, kakvo pustošenje u njima moramo napraviti? Uzmimo bilo koji svezak u ruke, npr. o teologiji ili školskoj metafizici, i upitajmo se: *Da li sadržava neko apstraktno zaključivanje o veličini i broju?* Ne. *Da li sadržava neko zaključivanje zasnovano na iskustvu o činjenicama i egzistenciji?* Ne. Bacite ga onda u vatru jer ne može sadržavati ništa osim obmane i varke. (1988: 209)

Prema Humeu ne postoje neiskustveni izvori znanja o svijetu, a oni primjeri znanja koje racionalisti tradicionalno iznose kao one koje znamo a priori za Humea su samo relacije među idejama koje nam ne govore ništa o svijetu.

Možda se može reći da su za lošu reputaciju racionalizma i sve snažnije prihvaćanje empirizma među filozofima od vremena Humea možda najzaslužniji logički pozitivisti. Oni su smatrali da se znanje a priori može objasniti u kontekstu jezika i logičkih svojstava. Dakle, u cijelu priču i na velika vrata ulazi logika, odnosno logicizam, teza da je matematika svediva na logiku. Matematički termini mogu se definirati u logičkim terminima, a matematičko je

zaključivanje stvar čiste logike. Međutim, ono što logički pozitivisti nisu učinili jest pružanje zadovoljavajućeg objašnjenja znanja same logike. Takvo znanje ne ovisi o iskustvu pa se može reći da je a priori, ali to i dalje ne objašnjava što znanje logike jest, odnosno što je to što znamo kada kažemo da znamo logičke istine.

Umjereni empirizam, dominantnija i po mnogima prihvatljivija varijanta empirizma, ne opovrgava postojanje znanja i opravdanja a priori, no negira njegov epistemološki i metafizički značaj koji mu racionalisti tradicionalno pripisuju. Prema njima, znanje i opravdanje a priori nisu rezultat kognitivne sposobnosti racionalnog uvida u nužnu stvarnost, nego su rezultat lingvističkih i pojmovnih konvencija. Umjereni empiristi znanje a priori svode na znanje analitičkih istinita koje nije o svijetu i samim time znanju a priori odriču svaki epistemološki značaj. Primjerice, najdominantnije razjašnjenje znanja a priori poziva se na pojam *analitičnosti* prema kojem su propozicije koje znamo a priori one koje su istinite na osnovi značenja termina od kojih se sastoje. Na taj način znanje a priori objašnjavaju bez pozivanja na „misterioznu sposobnost“ racionalne intuicije za koju drže da je glavni problem u racionalističkim razjašnjenjima. No i sama se empiristička razjašnjenja suočavaju s mnogim problemima. Najčešće im se prigovara da postoje mnoga, nekompatibilna razjašnjenja pojma *analitičnosti*, kao i to da pozivanje na analitičnost ne može pružiti adekvatno objašnjenje pojma *a priori*. Prije detaljnijeg prikaza teorija umjerenog empirizma u sljedećem ću odjeljku izložiti osnovne teze radikalnog empirizma kao i teorije nekih od najutjecajnijih zagovornika te vrste empirizma.

## **2.1. Radikalni empirizam**

Radikalni je empirizam, kao jedna od formi empirizma, gledište koje negira postojanje znanja i opravdanja a priori. Sve se znanje i opravdanje može razjasniti pozivanjem na osjetilno iskustvo. Strategija koju, u principu, koriste svi radikalni empiristi kako bi osporili postojanje znanja a priori jest da pokažu da se najznačajniji primjeri takvog znanja koje racionalisti navode, primjeri matematičkog i logičkog znanja, mogu znati empirijskim putem. Radikalni empirizam se ne smije u potpunosti poistovjetiti sa skepticizmom. Oni ne tvrde da ne možemo biti u posjedu znanja za koje racionalisti tvrde da ga znamo a priori, nego da jesmo u posjedu takvog znanja, ali do njega ne dolazimo apriornim, već empirijskim putem. Dakle, oni nisu skeptici u pogledu postojanja takvog znanja, nego u pogledu izvora takvog znanja. Ovo dakako, nije općeprihvaćena interpretacija radikalnog empirizma. Primjerice, zagovornik racionalizma, BonJour kaže da „Iako se nije uvijek takvim smatrao, radikalni je empirizam,

na taj način shvaćen, naravno oblik skepticizma, zaista onaj za koji se čini da je najdublji i najopasniji oblik skepticizma“ (1998:62).

BonJour smatra da radikalni empirizam potkopava valjanost samog zaključivanja i argumentacije te na taj način svodi epistemičko opravdanje i znanje na relativno mali broj vjerovanja koji se mogu opravdati direktnim iskustvom (opažanjem). U jednom smislu BonJour je u pravu, radikalni empiristi jesu skeptici u pogledu izvora znanja a priori, no klasifikacijsko je pitanje može li se ono okarakterizirati kao najopasniji oblik skepticizma, budući da radikalni empiristi ne odbacuju valjanost zaključivanja i same logike nego ju nastoje objasniti na način koji ne uključuje pozivanje na apriornost. U onome što slijedi, radikalni empirizam razmatram kroz radove W. v. O. Quinea koji je ostavio dubok trag u suvremenoj filozofiji, ali također i kroz Devittovu i Kitcherovu suvremenu verziju radikalnog empirizma.

### **2.1.1. Willard Van Orman Quine**

U sklopu ovog odjeljka dva aspekta Quineove filozofije bit će posebno zanimljivi: njegova kritika razlikovanja analitičko/sintetičko iz čega navodno slijedi i negiranje postojanja znanja a priori te konfirmacijski holizam. Kritika razlikovanja analitičko/sintetičko važna je za plauzibilnost teorija umjerenih empirista koji, za razliku od radikalnih, ne negiraju postojanje znanja a priori, ali takvo znanje svode na znanje analitičkih istina. Također, kritika razlikovanja je važna i za racionaliste ukoliko se ona shvaća na način koji ima direktne posljedice za opravdanje a priori. Međutim, prvo je potrebno pokazati ima li odbacivanje pojma *analitičnosti* izravnu posljedicu i za opravdanja a priori, odnosno može li razlikovanje analitičko/sintetičko biti izjednačeno s razlikovanje a priori/a posteriori. O tome je već bilo riječi u 1.1. gdje je izloženo da se tu radi o različitim razlikovanjima, prvo je semantičko, dok je drugo epistemološko. Mnogi (npr. BonJour (1998)) smatraju da, iako je Quineova primarna intencija bila kritika opravdanja a priori, odbacivanje pojma *analitičnosti* nema izravnog utjecaja na pojam *a priori*, osim ako se a priori ne objašnjava u terminima analitičnosti što onda više pogađa umjerene empiriste nego racionaliste.

Quineov ću prikaz započeti s njegovom epistemologijom, točnije s konfirmacijskim holizmom. Holizam je najlakše pojasniti pomoću mreže koja sadrži sva naša vjerovanja. U samom središtu te mreže nalaze se matematička i logička vjerovanja. Zatim slijede razna teorijska vjerovanja, dok se na samom rubu mreže nalaze iskustvena vjerovanja koja jedina imaju izravnu vezu s vanjskim svijetom. Kada dođe do konflikata između naših vjerovanja i

samog iskustva, mijenjaju se vjerovanja na rubu mreže prema načelu jednostavnosti i konzervativizma. No to ne znači da matematička i logička vjerovanja koja se nalaze u središtu mreže, nisu podložna reviziji. Ona su podložna reviziji, no u tom je slučaju potrebno učiniti znatne preinake i u ostatku mreže vjerovanja. Dakle, prema načelu jednostavnosti i konzervativizma najmanje je poželjno mijenjati vjerovanju u središtu mreže.

Nadalje, Quine smatra da se sva vjerovanja testiraju putem empirijskih opservacija, što također uključuje matematička i logička vjerovanja. Doduše, ova potonja se ne testiraju izravno putem opservacija, nego indirektno putem svojih opservacijskih posljedica. Te opservacijske posljedice nisu u izolaciji od ostalog znanja. Naše iskustvo ne potvrđuje i ne opovrgava pojedinačna vjerovanja, već cijeli sustav vjerovanja. Štoviše, jedino se znanost u cjelini, uključujući matematiku i logiku, može indirektno testirati. Dakle, iskustvo može potvrditi ili opovrgnuti znanost putem opservacijskih posljedica. Ovo je vrlo pojednostavljeno predstavljanje Quineove ideje holističkog empirizma. U sljedećim odsječcima detaljnije raspravljam o onom što je puno važnije za našu temu, naime o Quineovom napadu na razlikovanje između analitičkih i sintetičkih propozicija.

Quine u svom poznatom članku „Dvije dogme empirizma“ tvrdi da je tradicionalno razlikovanje između propozicija koje su analitičke i onih koje su istinite na osnovi činjenica, a na koje se empiristi oslanjaju prilikom razjašnjenja znanja a priori, metafizički čin vjere. Njegov je konačan cilj pokazati kako ne možemo dati razjašnjenje analitičnosti čime zapravo dovodi u pitanje velik dio zapadne analitičke filozofske tradicije, a uspješnost samog napada predstavlja potporu naturalizmu koji zagovara. Quine nudi nekoliko iscrpnih mogućnosti koje, prema njemu, ne predstavljaju primjereno razjašnjenje pojma *analitičnosti*, budući da sve pretpostavljaju postojanje samog pojma. Dakle, pojam *analitičnosti* nema neko necirkularno objašnjenje pa zaključuje da se tu radi o pseudo pojmu koji nam zapravo nije potreban.

Prema standardnom suvremenom shvaćanju, analitičke propozicije su istinite na osnovi *značenja* termina od kojih se sastoje. Takvo su shvaćanje popularizirali filozofi Bečkog kruga. Quineova kritika zapravo kaže da je nejasno što se zapravo želi razjasniti pozivanjem na značenje. Quine kritiku analitičnosti započinje navođenjem razlikovanja između dviju skupina analitičkih propozicija:

- (a) logičke istine ili formalne istine kod kojih će svaka reinterpetacija nelogičkih termina dovesti do istine (značenja su identična i na taj način irelevantna za istinu).

U ovu bi skupinu spadala, primjerice, propozicija da su *Svi crni gavrani crni*, budući da bi svaka reinterpretacija nelogičkog termina „crn“ i „gavran“ dovela do nove istine, primjerice da su *Svi bijeli konji bijeli*. Druga se skupina analitičkih propozicija odnosi na:

(b) propozicije koje se mogu prevesti u logičke istine zamjenom sinonimnih termina – značenja nelogičkih termina relevantna su za istinitost ovih propozicija.

Dakle, takve istine postaju logičke istine zamjenom sinonimnih termina kao što je slučaj s propozicijom su *Svi neženje neoženjeni*. Pod pretpostavkom da su termini „neženja“ i „neoženjen muškarac“ sinonimi, zamjenom prvog termina drugim dolazimo do logičke istine: *Svi neoženjeni muškarci su neoženjeni*. Ova bi redukcija na skupinu logičkih istina koja se temelji na sinonimnim terminima dala opće razjašnjenje druge skupine analitičkih istina. No budući da je *sinonimnost* podjednako nejasan pojam kao i *analitičnost*, Quine traži razjašnjenje pojma *sinonimnosti*. Dakle, problem se analitičnosti svodi na nalaženje prikladnog razjašnjenja kako jedan skup propozicija, za koje se tradicionalno smatra da su analitičke, reducirati na manje problematičan skup propozicija. Samo u slučaju ako su termini sinonimni, od propozicije tipa (b) možemo stvoriti propozicije tipa (a) koje su logičke istine. No svi takvi pokušaji, tvrdi Quine, ne daju zadovoljavajuće rezultate.<sup>19</sup> Naime, analitičke istine tipa (b), ukoliko postoje, moraju biti takve da ih se može pretvoriti u analitičke istine tipa (a) upotrebom para sinonimnih termina. Sinonimni su termini oni koji su sinonimni na osnovi ili (i) toga da se jedan izraz može definirati u terminima drugog, ili (ii) da je zamjenjiv i čuva istinitost u svim jezičnim kontekstima bez izmjene istinitosne vrijednosti, ili (iii) da je istinit prema semantičkim pravilima jezika čiji je dio. Problem s (i) je u tome što definicija ne može poslužiti kao izvorno objašnjenje sinonimnosti jer ili bilježi već postojeće sinonimne relacije ili ako je izvorna, ne može objasniti sinonimnost u prirodnom jeziku.

Zbog kompleksnosti mogućeg rješenja navedenog u (ii) i problema do kojih može dovesti, izlažem ga u obliku argumenta:

1. Sinonimnost se sastoji u zamjenjivosti dvaju jezičnih termina u svim jezičnim kontekstima bez izmjene istinitosne vrijednosti.
2. *Svi i samo neženje su neženje* i *Svi i samo neženje su neoženjeni muškarci* par su općih tvrdnji, obje su istinite, a jedna je rezultat zamjene termina „neženja“ i „neoženjen muškarac“.

---

<sup>19</sup> Prema Baker, S. (2004).

3. U jednostavnom jeziku, pod uvjetom da su termini ekstenzionalno ekvivalentni, primjerice, istinit iskaz *Sva i samo ona bića sa srcem su bića sa srcem* ide u jednako istinit iskaz *Sva i samo ona bića sa srcem su bića s bubrežima*.
4. Moguće je da se par općih iskaza razlikuju u značenju, a da se istovremeno slažu u ekstenziji te da su oba istiniti slučajno, slučajnošću činjenica kao u primjerima iskazi *Sva i samo ona bića sa srcem su bića sa srcem* i *Sva i samo ona bića sa srcem su bića s bubrežima*.
5. Ako je moguće da je par općih iskaza istinit slučajnošću činjenica, onda je moguće da ti iskazi nisu analitičke istine.
6. Samo ako nije moguće da se par iskaza razlikuje u značenju, a slaže u ekstenziji te da je jedan istinit slučajnošću činjenica, oba iskaza mogu biti analitičke istine.

Moguće je da se ovaj problem izbjegne uvodeći operator 'nužno'.

7. Nužno je da su *sva i samo ona bića sa srcem bića s bubrežima*.
8. Logički i fizički je moguće da biće s bubrežima nema srce, te da biće sa srcem nema bubrege.
9. Ovaj prijedlog funkcionira samo ako operator 'nužno je da' na neki način ne pretpostavlja pojam analitičnosti.
10. Reći da je nešto nužno jest reći da ne može biti drugačije. Reći da nešto ne može biti drugačije znači reći da bi to bio slučaj bez obzira na bilo kakve činjenice. Reći da bi to bio slučaj bez obzira na ikakve činjenice znači reći da su ostale činjenice nebitne za njezinu istinitost.
11. Jedini tip iskaza koji može biti nužno istinit je onaj koji je istinit samo na osnovi značenja termina od kojih se sastoji, a to je analitički iskaz.
12. Dakle, reći *Nužno je da A je B* jest reći nešto poput *Analitički je istinito da A je B*.
13. Pretpostavljamo analitičnost u svrhu toga da jezične operatore 'nužno je da' učinimo smislenima.
14. Dakle, ne možemo proizvesti prikladno razjašnjenje analitičnosti u terminima zamjenjivosti termina koji čuvaju istinitost.

Quine napušta strategiju davanja razjašnjenja analitičnosti u terminima sinonimnosti, te prelazi na davanje razjašnjenja terminima koji su neovisni o sinonimnosti, a to su semantička pravila jezika (iii). Dakle, on polazi od pretpostavke da su analitičke propozicije ovisne o semantičkim pravilima samog jezika čiji su dio. Analitičke se propozicije mogu odrediti kao

one koje opisuju primjenjivost semantičkih pravila i koje su istinite u svim mogućim ishodima semantičkih vrijednosti mogućih za propozicijske varijable propozicije. Drugim riječima, propozicija je analitički istinita ako je istinita prema svim semantičkim pravilima. No problem je u tome što je jedan nejasan pojam zamijenjen drugim, odnosno pojam *analitički* zamijenjen je pojmom *istinit na temelju semantičkih pravila*.

Iako istinitost iskaza ovisi o činjenicama o svijetu kao i samom značenju te u pojedinim (analitičkim) propozicijama istinitost ne ovisi o činjenicama, Quine zaključuje da granica između analitičkih i sintetičkih propozicija još nije povučena i da je neempirijska dogma empirizma i metafizički čin vjere da takvu granicu treba povući. Quineovo razaranje razlikovanja analitičko/sintetičko ima direktne posljedice za umjereni empirizam jer se on u svojim razjašnjenjima pojma *apriornosti* poziva na analitičnost.

No mnogo važnije implikacije za epistemologiju je Quineova (1969) tvrdnja da trebamo odustati od napora da pokažemo da imamo znanje i da umjesto toga trebamo proučavati načine na koje oblikujemo vjerovanja. Njegov prijedlog je da se proučavaju psihološki procesi koji nas od osjetilnih podražaja dovode do vjerovanja o svijetu. On razrađuje tu ideju u često citiranom odsječku:

Epistemologija, ili nešto poput nje, jednostavno dobiva mjesto kao poglavlje psihologije i stoga prirodne znanosti. Ona proučava jedan prirodan fenomen, tj. fizički ljudski subjekt. Tom se ljudskom subjektu pruža stanovit eksperimentalno kontrolirani unos – primjerice, stanoviti obrasci ozračenja u raznim frekvencijama – pa subjekt u primjerenom vremenu kao iznos isporučuje opis trodimenzionalnoga vanjskog svijeta i njegove povijesti. Relacija između oskudnog unosa i obilatog iznosa relacija je koju smo potaknuti proučavati iz donekle istih razloga koji su uvijek poticali epistemologiju; naime da bismo vidjeli kako se dokazna građa odnosi prema teoriji te na koje načine nečija teorija prirode transcendirira svaku raspoloživu dokaznu građu...no upadljiva razlika između stare epistemologije i epistemološkog poduhvata u ovom novom psihološkom postavu jest u tome što se sada možemo slobodno koristiti psihologijom. (1969: 82-83).

Quineovo odbacivanje pojma *analitičnosti* kao i razjašnjenje matematike i logike u emprističko-holističkom duhu, utjecalo na suvremenu raspravu o znanju i opravdanju a priori i preokrenulo njen smjer. Neki su se filozofi zbog toga i baš poput Quinea, okrenuli čistom empirizmu, a druge je odbacivanje analitičnosti odvelo u suprotnom pravcu, prema racionalizmu. Ovi potonji su smatrali da ako je očito da su matematika i logika apriorne discipline, onda ipak mora postojati objašnjenje kako dolazimo do takvog znanja. To

objašnjenje onda temelje na kognitivnoj sposobnosti racionalne intuicije. Neki su filozofi odabrali srednji put pokušavajući objasniti znanje a priori na suptilniji način nego što su to činili empiristi, a istovremeno izbjegavajući Quineove kritike i čistokrvni racionalizam. Mnogi su nastojali pokazati da Quineovi argumenti nisu uspješni, odnosno pokušali su ponuditi razjašnjenje analitičnosti koje bi bilo otporno na Quineove argumente. No kako se istovremeno smatralo da je pojam *analitičnosti* neophodan za filozofiju, nastavljena je praksa pozivanja na taj pojam iako se priznaje da on sam nikada nije prikladno objašnjen.

### 2.1.2. Michael Devitt

Suvremena se rasprava o znanju a priori ne fokusira toliko na posljedice Quineovih argumenata koliko na posljedice prihvatanja radikalnog empirizma za samu filozofiju. Osim što ga se optužuje da ne može dati prihvatljivo razjašnjenje matematičkog i logičkog znanja, tvrdi se da ima i pogubne posljedice za samo filozofsko teoretiziranje u smislu epistemološkog skepticizma. Naravno, empiristi se brane od ovakvih napada ukazujući na mnoge nedostatke racionalističkih teorija, prvenstveno na problem misterioznosti racionalne intuicije, navodnog izvora znanja i opravdanja a priori. Jedan od autora takvih napada je i Michael Devitt. Kao što i sam priznaje, on pripada naturalističkoj epistemološkoj tradiciji za koju dozvoljava da se naziva i radikalnim empirizmom (2005: 115, fusnota 1). Budući da se za Devittovu teoriju vežu radikalni empirizam u jednakoj mjeri kao i naturalizam, koji su u određenim aspektima povezani, zbog jednostavnosti i već određene klasifikacije, u ovom ću poglavlju u potpunosti napustiti termin „naturalizam“ i koristiti „radikalni empirizam“, iako se njegova teorija može gledati kao oboje.

Devitt započinje razjašnjenje svoje teorije tvrdnjom da mu je osim plauzibilne teze da je neko naše znanje empirijsko, vrlo privlačna i radikalnija teza da je sve naše znanje/opravdanje empirijsko te da jedino tako uopće i možemo steći znanje (1996: 49; 2005: 105). No priznaje da ovakvom stavu problem stvaraju primjeri koji se najčešće izvlače s područja matematike, logike i filozofije. Primjerice, postavlja se pitanje kako iskustvo može imati ikakve veze s opravdanjem propozicije da  $5+7=12$ . Čini se da je  $5+7=12$  istinito bez obzira na naše iskustvo. Osim toga, tvrdi se da se znanje takvih propozicija ne može preispitati na isti način kao i znanje propozicija poput *Svi su labudovi bijeli*. Za ovu je potonju dovoljno da se negdje pronađe jedan primjerak labuda koji je crn, dok je za prvu potrebno nešto sasvim drugačije. Izgleda da neće biti dovoljno da nađemo primjer kada smo zbrajali 5 i 7 i došli do zbroja 13.



Je li to onda dovoljan razlog, pita se Devitt, da prihvatimo da postoji znanje a priori? Odgovor je, naravno, ne. Štoviše, on tvrdi da nam

- (i) a priori ne treba, budući da je sve opravdanje empirijsko.

Ovom tvrdnjom pokušava umanjiti motivaciju za mišljenjem da znanje a priori postoji, a ukoliko se ona pokaže istinitom, to bi nam trebalo pokazati da je empirijsko objašnjenje moguće i za problematične primjere. Nadalje, ako uspije pokazati i to da je

- (ii) cjelokupna ideja o znanju a priori jako nejasna,

slijedit će da apriorno objašnjenje problematičnih primjera nije uopće obećavajuće kao što to racionalisti tvrde. Na kraju zaključuje da imamo zgodnu abdukciju: najbolje je objašnjenje takvog znanja da je ono empirijsko. U ovom se poglavlju detaljnije bavim prvom Devittovom tezom, dok drugu ostavljam za poglavlje o racionalizmu, odnosno za odjeljak gdje izlažem kritike racionalističke ideje o racionalnoj intuiciji.

Prilikom obrazloženja (i), naime tvrdnje da nema znanja a priori, Devitt se poziva na empirističko (naturalističko) razjašnjenje navedenih problematičnih primjera koji su, navodno, primjeri znanja a priori. To čini uz veliku pomoć Quinea i Duhema. Devitt smatra da bismo umjesto atomističkog shvaćanja opravdanja trebali usvojiti holističko, prema kojem se vjerovanja nikada ne mogu samostalno empirijski verificirati, nego uvijek u pratnji pomoćnih teorija i pozadinskih pretpostavki. S obzirom na to, Devitt smatra da ako ovaj holistički način opravdanja vrijedi za znanstvene propozicije koje su nesumnjivo empirijske, ne vidi zašto to isto ne bi vrijedilo i za matematičke i logičke. Nemamo razloga, tvrdi Devitt, vjerovati da su one u tom smislu iznimka. Također, u istom empirističkom duhu, matematika i logika nisu imune na reviziju u svjetlu nove empirijske dokazne građe, stoga trebamo napustiti apriorno objašnjenje matematike i logike. No to ne znači da se trebamo odreći početne intuicije da matematičke i logičke propozicije nisu opravdane na isti direktan empirijski način kao što je opravdana, primjerice, propozicija da je *Ovaj labud bijel*. Tu intuiciju možemo sačuvati time što ćemo prihvatiti da su matematičke i logičke propozicije opravdane empirijski, ali ne na direktan, nego na indirektan holistički način. Primjerice, određeno logičko pravilo ne opravdavamo direktno pozivanjem na iskustvo, već indirektno pozivanjem na cjelokupnu mrežu ostalih empirijskih vjerovanja i teorija.

Devitt nema iluziju da će svojom teorijom riješiti epistemološki problem matematike, tim više što prihvaća tvrdnju Georges-a Reya da „*nitko, za sada, nema prikladnu teoriju znanja ičega*“

(1998: 29). Budući da nemamo ozbiljnu teoriju koja pokriva najjednostavnije primjere empirijskog znanja, tvrdi Devitt, teško je očekivati da imamo teoriju za kompliciranije primjere. No to nikako ne bi trebalo utjecati na tvrdnju da je matematičko znanje empirijsko. Za sada mu je dovoljna samo tvrdnja da je empirijska potvrda matematike holistička te da nemamo razloga vjerovati da, dok se empirijski zakoni potvrđuju holistički, to isto ne vrijedi i za matematičke. Osim toga, naglašava Devitt, budući da još nije riješen metafizički problem matematike (o čemu je matematika) nije moguće riješiti ni epistemološki problem. No to nije prepreka da prihvatimo činjenicu da je postojanje empirijskog opravdanja neupitno te da, iako nemamo ozbiljnu teoriju empirijskog opravdanja, imamo „intuitivnu i općenito privlačnu ideju tog [opravdanja], 'učenja iz iskustva'“ (2005: 112).

Racionalisti, naravno, ne dijele Devittovo mišljenje. Primjerice, BonJour, ističe jedan od problema koji se javljaju ukoliko odbacimo apriorno opravdanje i zadržimo samo empirijsko. BonJour tvrdi da nam je i pod pretpostavkom prihvaćanja Devittove holističke mreže vjerovanja a priori itekako potreban (2005: 115).<sup>20</sup> To je najvidljivije na pokušaju empirijskog razjašnjenja logike, čega je i sam Devitt svjestan (2005, 2011). Problem se sastoji u sljedećem: prema kvajnovskoj holističkoj slici naša vjerovanja treba promatrati kroz sustav mreže vjerovanja na čijem su rubu empirijska vjerovanja, a u samom središtu logika i matematika koje svoje opravdanje dobivaju putem veza s empirijskim vjerovanjima. Te veze, koje zajedno drže elemente unutar holističke mreže vjerovanja (uključujući i pomoćne teorije i pozadinske pretpostavke), odražavaju skup pravila koja su dio evidencijskog sustava. Takav sustav mora uključivati dispozicije za zaključivanje u skladu s određenim pravilima. Primjer je takvog pravila *modus ponens*. Ako se on nalazi u evidencijskom sustavu neke osobe, onda je ona u dispoziciji zaključivati u skladu s tim pravilom. BonJour smatra da su potrebni neki razlozi na osnovi kojih se te veze (pravila zaključivanja) mogu smatrati dobrim vezama, odnosno potrebno je opravdati i sama pravila zaključivanja. To je jedino moguće apriornim putem, budući da bi pokušaj empirijskog opravdanja doveo do problema cirkularnosti. Drugim riječima, opravdanje samih razloga za vjerovanje da je cijeli sustav dobar u tom bi se slučaju temeljio na samoj holističkoj slici znanja, što je za BonJoura neprihvatljivo.

Devitt smatra da činjenica da pravilo, poput *modus ponens*, također mora biti opravdano ne znači da osoba koja ga koristi mora znati da je to pravilo dobro da bi njeno vjerovanje, koje je

---

<sup>20</sup> Ovaj argument je poznat kao argument iz neophodnosti i njime se detaljnije bavim u 2.2.3. Ovdje se ograničavam na Devittovo viđenje rješenja ovog problema.

rezultat zaključivanja u skladu s modus ponensom, bilo opravdano. Ta dodatna premisa vodi u regres. Stoga, treba razlikovati zahtjev za opravdanjem T-a (T: S je dobar evidencijski sustav) od zahtjeva za opravdanjem vjerovanja osobe da je modus ponens valjano pravilo zaključivanja. Osim toga, izuzev modus ponensa i nekoliko ostalih primjera iz deduktivne logike, ovaj internalistički zahtjev nije moguće ispuniti, smatra Devitt.

Čak ako i prihvatimo plauzibilnost takvog internalističkog zahtjeva, ali i samu racionalističku poziciju, Devitt tvrdi da on nema osnovu, budući da mi jednostavno nismo u mogućnosti imati uvide u sva ta pravila, apriorni ili neki drugi, osim iznimke deduktivnih pravila te da samim time nismo ni u mogućnosti reći jesu li to dobra pravila ili nisu. Naime, većina pravila koja koristimo u našoj epistemičkoj praksi ampliativna su pravila i ne samo da nemamo uvid u njih, nego su u pitanju prilično kontroverzna pravila pa nemamo o čemu ni imati uvid. Drugim riječima, T (S je dobar evidencijski sustav) ne možemo opravdati racionalnim uvidom jer nemamo uvid u to što je naš evidencijski sustav (S). Stoga je jedino rješenje da je većina tih pravila zapravo opravdana empirijskim uspjehom S-a. A ako većina pravila potporu dobiva od cjelokupnog uspjeha našeg evidencijskog sistema, onda to isto možemo pretpostaviti i za deduktivna pravila. Plauzibilnije je reći da naš uvid u to da je T istinit ima potporu empirijskog uspjeha samog sustava S, zaključuje Devitt.

Problem je što izloženo Devittovo razjašnjenje ne izbjegava problem cirkularnosti. Naime, T (S je dobar evidencijski sustav) dobiva potporu putem empirijskog uspjeha S-a, odnosno opravdanje za S dolazi iz samog S-a što je cirkularno. Jedina je alternativa da ta pravila budu opravdana apriornim putem. No Devitt to ne prihvaća, a rješenje problema vidi u razlikovanju između cirkularnosti premise i cirkularnosti pravila. Dok je problem cirkularnosti premise, kojem je prethodna kritika upućena, loša, ona nije prisutna u ovom razjašnjenju, tvrdi Devitt. U samom empirističkom razjašnjenju prisutna je cirkularnost pravila, koja je daleko prihvatljivija. Iako svjestan da je cirkularnost pravila nešto bolja od cirkularnosti premise, Bonjour i dalje smatra da to nije zadovoljavajuće rješenje problema. Međutim, Devitt drži da prilikom isticanja ove tvrdnje Bonjour očito nije svjestan da je cirkularnost prisutna i kod racionalističkih razjašnjenja. Naime, naš evidencijski sustav S uključuje pravila koja upravljaju našim odgovorima na iskustvo, ampliativna pravila, deduktivna pravila i pravila koja proizvode apriorne uvide. Kada bismo u racionalističkom duhu htjeli odgovoriti na pitanje zašto je neko pravilo dobro, racionalisti bi se dijelom, ako ne i u potpunosti, trebali pozvati na apriorni uvid. Drugim riječima, to pravilo koje se pokušava opravdati, samo upravlja apriornim uvidom:

Racionalistička ideja je da postoji [...] pravilo koje bismo grubo mogli navesti:

*I*: Ako u normalnim uvjetima imaš apriornu intuiciju da  $p$  – ako ti se intelektualno čini da  $p$  – onda vjeruj da  $p$ .

Dakle, prema racionalistima, *I* je dio našeg evidencijskog sustava *S* i samim je time jedno od pravila za koje *TS* [*TS*: pravila u *S*-u su većim dijelom dobra pravila] tvrdi da je dobro pravilo. Racionalist je, kao i naturalist, dužan opravdati *TS*. Kako bi on to mogao učiniti? On bi se na kraju trebao pozvati na apriorne intuicije. A na to se BonJour i Bealer *zaista* i pozivaju [...] [R]acionalističko opravdanje *TS*-a koristi *I*, jedno od pravila za koje, prema racionalistima, *TS* tvrdi da je dobro. Dakle, ovdje je u pitanju cirkularnost pravila. Pouka je ovoga da će *svako* opravdanje epistemološkog vjerovanja u našem evidencijskom sustavu, bilo apriorističko ili naturalističko, uključujući i logiku, biti cirkularno [...].(2011: 20-21)

BonJour smatra da ovaj problem ne zahvaća racionalističko razjašnjenje, budući da je racionalni uvid atomističkog, a ne holističkog karaktera. On je neposredan i nediskurzivan jer um izravno ili intuitivno zahvaća nužnu činjenicu da je određeno logičko pravilo dobro pravilo. Ovdje se ne može govoriti o cirkularnosti, budući da određeno logičko pravilo koje se opravdava nije pravilo za sam racionalni uvid. No pod pretpostavkom da i racionalni uvid ima svoja pravila, nije li cirkularnost prisutna barem u onim slučajevima u kojima se racionalnim uvidom opravdava određeno logičko pravilo koje i samo upravlja tim racionalnim uvidom. Barem je u tom slučaju prisutna cirkularnost pravila, zaključuje Devitt. Metoda racionalnog uvida može se opravdati samo apriornim putem, iako je to zahtjev koji racionalisti, uključujući i BonJoura, ne smatraju opravdanim, upravo zato što bi takav zahtjev vodio do cirkularnosti. Stoga, ako zahtjev za opravdanjem nije plauzibilan za racionaliste, kako oni sami tvrde, ne može biti plauzibilan ni za empiriste.

Devitt svoju kritiku znanja a priori pokušava proširiti i u otklanjanju razloga odnosno motivacije da smatramo da ono postoji:

Poanta nije u tome da se pokaže da znanje *a priori* ne postoji, nego da se otkloni motivacija za mišljenjem da ono mora postojati. Svi se slažu da postoji empirijski način stjecanja znanja. [...] Tvrдио sam da se naše problematično znanje matematike, logike i sl. može uklopiti u holističko-empirističku sliku. Naravno, daleko smo od detaljne epistemologije ovog znanja, ali smo daleko i od detaljne epistemologije ikakvog znanja. Ako sam u pravu oko ovoga, očito smo odbacili teoretsku potrebu da tražimo još jedan, *apriorni*, način stjecanja znanja. (2005: 111)

Smatram da ovaj Devittov potez neće biti plodonosan. Naime, mora se priznati da postoji nešto čudno u njegovoj tvrdnji da svojom argumentacijom nije htio pokazati da znanje a priori ne postoji, tim više što mu je to naslov članka. Također, postoji nešto čudno u tvrdnji da je otklonio motivaciju za mišljenjem da znanje a priori mora postojati. Čini se da je pitanje postoji li znanje a priori ili ne postoji neovisno o našoj motivaciji za mišljenjem postoji li ono ili ne. Stoga je tu potrebno razlikovati nekoliko tvrdnji:

- (i) znanje a priori ne postoji
- (ii) ne postoji motivacija za mišljenjem da znanje a priori postoji
- (iii) ne postoji motivacija da se bavimo znanjem a priori.

Prva se tvrdnja tiče ontološkog status znanja i nju Devitt, kako sam priznaje, nema namjeru dokazivati. Treća se tvrdnja tiče pragmatičkog statusa takvog znanja. Njome se jednostavno želi reći da ne postoje dobri razlozi da se bavimo znanjem a priori ili da ga koristimo u epistemološkim razjašnjenjima. Za drugu tvrdnju je teško reći u koju bi kategoriju spadala, budući da je teško spojiti pojmove *motivacija* i *postojanje*. Zapravo nije baš jasno što to znači „nemati motivaciju za mišljenjem da nešto postoji“. Tu se mogu iznijeti dvije interpretacije tvrdnje (ii): to bi moglo značiti, ili da nešto ne postoji, čime se vraćamo na tvrdnju (i), ili da ne postoji motivacija da se nečim bavimo, što nas dovodi do tvrdnje (iii). Za prvu tvrdnju Devitt izrijeком kaže da ne tvrdi pa samim time prva interpretacija otpada, a to nas onda dovodi do druge interpretacije koja je puno skromnijeg značaja za trenutnu epistemološku raspravu.

Pod pretpostavkom da je Devitt išta uspio pokazati, onda je to tvrdnja da nam je, iz pragmatičnog kuta gledanja, bolje da se ne bavimo pojmom *apriornosti*. No ova tvrdnja nije od velikog epistemološkog značaja jer je pravo svačijeg izbora da se bavi odnosno ne bavi nekim stvarima, u smislu da nije potrebno pružiti neke ozbiljne argumente za taj stav. Sve što smo dobili ovom tvrdnjom jest to da se Michael Devitt s pragmatičnog stajališta, odlučio ne baviti znanjem a priori. Međutim, u cijeloj ovoj priči prva je tvrdnja jedina koja ima neki epistemološki značaj za raspravu o znanju i opravdanju a priori, a budući da se Devitt njome ne bavi, nije jasno na koji je način došao do svog abdukcijskog zaključka da: „naše znanje matematike, logike i slično, ne može biti objašnjeno na aprioran način, empirijsko je objašnjenje najbolje“ (2005: 114). Čak i ako prihvatimo njegovu drugu tezu da je cjelokupna ideja pojma *a priori* nejasna i dalje ne stoji da naše znanje matematike i logike ne može biti bolje objašnjeno na aprioran način. Ako i prihvatimo činjenicu da znanje problematičnih

slučajeva može biti objašnjeno na empiristički način, pa i to da je ono bolje od racionalističkog objašnjenja, ne slijedi da do takvog znanje ne možemo doći i nekim od racionalističkih izvora, poput racionalnog uvida ili da takvo apriorno znanje ne postoji.

S obzirom na spomenuti abdukcijski zaključak, BonJour prigovara Devittu i to da neopravdano pretpostavlja da je empirijsko znanje neupitno. Razlika je, smatra on, ako pod empirijskim znanjem smatramo znanje koje je dijelom opravdano iskustvom ili ako smatramo znanje koje je u potpunosti opravdano iskustvom. Ovo zadnje je upitno. Naime, ne samo da iskustvo ne može opravdati problematične primjere, smatra BonJour, već ne može opravdati ni ono znanje koje ne smatramo problematičnim. Ovo se svodi na pitanje je li Devitt uspio pokazati da se znanje matematike i logike može opravdati na holističko-empiristički način. Ako nije, BonJourovu kritiku možemo shvatiti kao ozbiljan problem Devittovu razjašnjenju. Ali, kao što ćemo vidjeti u sljedećem poglavlju, BonJourova je kritika ozbiljan problem i za mnoga racionalistička razjašnjenja, uključujući i njegovo vlastito.

### **2.1.3. Philip Kitcher**

Na kraju pregleda teorija suvremenih radikalnih empirista spomenut ću i onu Philipa Kitchera. On se u svojim razjašnjenima opravdanja/jamstva a priori ograničio na znanje matematike. Budući da tvrdi da ne možemo govoriti o apriornosti matematike, svrstan je među empiriste koji se smatraju alternativom matematičkim aprioristima. Želi ponuditi razjašnjenje matematičkog empirizma koje je prema njegovom mišljenju, jedino ispravno, ali također priznaje da su mnoga dosadašnja razjašnjenja takvog tipa nepotpuna (1980: 6). Ukratko, Kitcherove se tvrdnje mogu svesti na sljedeće dvije teze:

- (i) opravdanje a priori treba shvatiti kao ono koje je neponištivo, i
- (ii) imamo jako malo znanja a priori.

Svoje teze temelji na tvrdnji da se sveprihvaćeni matematički apriorizam zasniva na pogrešnoj interpretaciji tradicionalnog shvaćanja onoga što je potrebno da bi neko znanje bilo a priori, odnosno pogrešnom shvaćanju značenja „neovisno o iskustvu“. Budući da „neovisno o iskustvu“ znači „neponištivo iskustvenom dokaznom građom“, Kitcher zaključuje da jako

malo znanja zadovoljava te kriterije.<sup>21</sup> Evo kako izgleda Kitcherovo razjašnjenje opravdanja/jamstva a priori:<sup>22</sup>

*X zna a priori da p akko X zna da p i X-ovo je znanje da p proizvedeno procesom  $\alpha$  koji je a priori jamstvo da p.*

*$\alpha$  je a priori jamstvo za X-ovo vjerovanje da p samo u slučaju ako je  $\alpha$  proces koji je takav da za svaki slijed iskustva dovoljno bogatog za X za p*

*(a) neki je proces istog tipa mogao proizvesti kod X-a vjerovanje da p*

*(b) ako bi proces istog tipa proizveo kod X-a vjerovanje da p, onda bi on bio jamstvo za X-ovo vjerovanje da p*

*(c) ako bi proces istog tipa proizveo kod X-a vjerovanje da p, onda p.*<sup>23</sup>

Kitcherovo razjašnjenje i samo je potrebno dodatno razjasniti. Naime, „slijed iskustva dovoljno bogatog za X za p“ odnosi se na ono iskustvo koje je dovoljno da X stekne pojmove koji su nužni za razumijevanja p-a. Stavak (a) kaže da je proces koji proizvodi vjerovanje da p neovisan o iskustvu. Dakle, sve što Kitcher tvrdi u svojoj definiciji znanja a priori do stavka (b) jest da proces koji dovodi do takvog znanja mora biti neovisan o iskustvu, izuzev onog iskustva koje je potrebno da bismo razumjeli pojmove od kojih se p sastoji. Ovaj dio Kitcherovog razjašnjenja nije problematičan. Najviše su pozornosti i polemike dobili stavci (b) i (c), budući da su i najkontroverzniji. Stavak (b) kaže da S-ovo vjerovanje da p, da bi imalo jamstvo a priori, ne smije biti poništeno iskustvom u bilo kojem svijetu u kojem S ima iskustvo koje je dovoljno bogato da bi stekao pojmove u p. Stavak (c) slijedi iz stavka (b) i sprječava mogućnost vjerovanja koje ima jamstvo a priori, a istovremeno je neistinito. Ovim se stavicima najviše prigovara to da postavljaju nerazumno i nepotrebno visok standard koji vjerovanja moraju zadovoljiti da bi imala jamstvo a priori. To s Kitcherove strane ne čudi, budući da mu je glavni cilj pokazati da matematičko znanje ne može zadovoljiti postavljene kriterije te da, samim time, ono nije a priori.

---

<sup>21</sup> O problemu poništivosti opravdanja a priori bilo je već riječi u 1.4.

<sup>22</sup> Čini se da Kitcher koristi termin „jamstvo“ (*warrant*) u smislu u kojem sam do sada koristila termin „opravdanje“ (*justification*): vidi Pust (2002). Stoga u ovom dijelu rasprave o Kitcherovom razjašnjenju koristim termin „jamstvo“ imajući na umu da je on, osim ako nije drugačije naznačeno, istovjetan značenju termina „opravdanje“ kako ga ovdje koristim. Ovo će razlikovanje biti važno kod kritike Kitcherove teorije.

<sup>23</sup> Razjašnjenje je ponudio u Kitcher (1980, 1983, 2000).

S obzirom na mnogobrojne kritike ovakvog razjašnjenja znanja a priori, Kitcher preispituje svoje razjašnjenje i to na dva načina: kroz *jaku* i *slabu* verziju.<sup>24</sup> Jaka verzija (JV) obuhvaća uvjete (a) – (c), dok slaba verzija (SV) obuhvaća samo uvjet (a). Drugim riječima, slaba verzija kaže da je uvjet jamstva a priori to da je ono neovisno o iskustvu, dok jaka verzija još dodaje uvjete da je ono neponištivo iskustvom te da je nepogrešivo. Cilj mu je ispitati koja od ovih dviju verzija prolazi test tradicionalnog shvaćanja apriornosti. Naime, Kitcher naglašava da je vrlo važno da suvremeno razjašnjenje jamstva a priori sačuva vezu s tradicionalnim shvaćanjem apriornosti te tvrdi da je to moguće jedino kroz (JV). Najvažniji uvjet te verzije jest stavak (b) – uvjet neponištivosti opravdanja a priori iskustvom. Stavak (c), uvjet nepogrešivosti, slijedi iz stavka (b), tvrdi Kitcher. Jednom kada se pokaže da je stavak (b) nužan uvjet apriornosti, to će isto vrijediti i za stavak (c). Drugim riječima, vjerovanje da  $p$  ne može zadovoljiti stavak (a) i (b), a da istovremeno ne zadovolji i stavak (c). Stoga je Kitcherovo shvaćanje opravdanja a priori u terminima neponištivosti iskustvom i nepogrešivost.

Vrlo se jednostavno može pokazati da tvrdnja da stavak (c) automatski slijedi iz stavka (b), ne stoji. Pretpostavimo da vjerovanje da  $p$  ima jamstvo a priori jer je (a) neovisno o iskustvu i to jamstvo je (b) neponištivo iskustvenom dokaznom građom, no poništivo je nekom novom neiskustvenom dokaznom građom. U tom bi smislu vjerovanje da  $p$  bilo neistinito. Slijedi li onda da vjerovanje da  $p$ , zadovoljivši uvjete (a) i (b), automatski zadovoljava i uvjet (c)? Ne slijedi. Dakle, na samom početku možemo tvrditi da, ako Kitcher i pokaže da je uvjet (b) nužan uvjet koje svako znanje a priori mora zadovoljiti automatski ne slijedi da mora zadovoljiti i uvjet (c), odnosno možemo imati neistinito opravdano vjerovanje.

Prvobitno je Kitcher obranu stavka (b) argumentirao na sljedeći način:

[...] ako alternativno iskustvo može potkopati nečije znanje, onda je ono svojstvo nečijeg sadašnjeg iskustva koje je relevantno za znanje, naime *odsustvo* tog svojstva bi promijenilo sadašnje iskustvo u iskustvo koje potkopava. Ideja potpore susretljivog iskustva dopuna je ideje o poništavanju nekooperativnim iskustvom. Odbaciti uvjet [b], uvjet moje analize protiv koje je usmjeren središnji argument, bilo bi ogoliti apriornost od njezine karakteristične tvrdnje. (1983: 89)

Tada je Kitcher smatrao da ovaj stav podupire intuitivna ideja da ako je znanje a priori ono koje je neovisno o iskustvu, onda nijedno buduće iskustvo ne može utjecati na to opravdanje,

---

<sup>24</sup> Ovo revidirano razjašnjenje izloženo je u Kitcher (2000).



odnosno ne može ga poništiti. Kasnije Kitcher odustaje od ovog načina obrane teze o neponištivosti opravdanja a priori<sup>25</sup> te se okreće nešto sofisticiranijoj argumentaciji (Kitcher, 2000).

Prije negoli krenem u detaljniju analizu Kitcherove argumentacije u korist stavka (b), potrebno je navesti i nekoliko općih gledišta koje Kitcher prihvaća, a koji utječu na njegov konačan argument u korist (JV). Kitcher, naime, pretpostavlja psihologističko, ali također i socio-historijsko shvaćanje znanja.

Razjašnjenje znanja a priori ugrađeno je u opći pristup znanju (*psihologistički pristup*) prema kojem pitanje smatra li se stanje istinitog vjerovanja kao stanje znanja ovisi o uzročnom procesu koje je proizvelo to stanje. Ako je stanje proizvedeno pravom vrstom uzročnog procesa pa ono jest stanje znanja, onda kažem da je taj proces *jamstvo* za to vjerovanje. Moje je opće razumijevanje jamstava verzija reliabilizma [...] [j]amstva su procesi koji pripadaju tipovima koji redovito i pouzdano proizvode istinito vjerovanje. (2000: 66)

Prema mom *socio-historijskom* shvaćanju znanja, znanje koje danas imamo nije jednostavno stvar onoga što smo iskusili ili mislili tijekom naših života, nego je ovisno o historijskoj tradiciji u kojoj se nalazimo kao i o socijalnim institucijama koje su nam ostavljene u naslijeđe. (2000: 80)

Kitcher, dakle, razlikuje koncepciju znanja kao onu koja je ovisna-o-tradiciji od one koja je neovisna-o-tradiciji. Suprotno prevladavajućem mišljenju, smatra da je ova prva jedino ispravno shvaćanje znanja. Provođenje ovog razlikovanja ima dvije važne posljedice u Kitcherovoj argumentaciji u korist (JV). Prvo, Kitcher tvrdi da ako se želi zadržati dominantno gledište da je znanje neovisno-o-tradiciji, što je suprotno njegovom shvaćanju, ali u skladu s tradicionalnim shvaćanjem znanja, onda je to moguće jedino prihvaćanjem (JV). Naime, jedino (JV) podupire shvaćanje znanja kao onog koje je neovisno-o-tradiciji. Drugo, Kitcheru je primarno pitanje vezano uz matematičko znanje pitanje je li ono neovisno-o-tradiciji, a ne je li ono a priori.<sup>26</sup> Također je važno imati na umu da je njegova argumentacija redukcijskog tipa, budući da analizira pojam *znanja a priori* reducirajući ga na pojam *jamstva a priori*.

Na samom početku argumentacije, Kitcher kreće s tezom da, ako je dominantno shvaćanje znanja ono tradicionalno, neovisno-o-tradiciji, onda ga u skladu s tradicionalnim shvaćanjem

---

<sup>25</sup> O neodrživosti ovog Kitcherovog stava bilo je već riječi u 1.4.

<sup>26</sup> Prema Casullo (2009: 83).

pojmovu *znanja* i *opravdanja a priori* treba i definirati. Prema Kitcheru (2000: 77) tradicija znanju a priori pripisuje svojstvo da je neponištivo bilo kakvim daljnjim iskustvom pa shodno tome svaka analiza apriornosti koja zastupa tradicionalnu ulogu znanja a priori mora zadovoljiti uvjet (b). Dakle, tradicionalno shvaćanje pojmova *znanja* i *opravdanja a priori* mora biti kroz (JV). U ovoj nam se analizi nameće pitanje na koji način Kitcher može opravdati svoju tezu da iz shvaćanja opravdanja a priori kao onog koje je neovisno-o-iskustvu slijedi da takvo opravdanje ne može biti poništivo iskustvom ili da ne može biti pogrešivo, odnosno na koji način tradicionalno shvaćanje pretpostavlja (JV). Pogledajmo kako izgleda Kitcherov argument na primjeru matematičke propozicije:

- (1) Određen proces  $\alpha$  pruža poništivo opravdanje a priori za određeno vjerovanje u matematičku propoziciju  $p$ .
- (2) Ako je vjerovanje u matematičku propoziciju  $p$  opravdano procesom  $\alpha$ , onda je moguća okolnost u kojoj  $\alpha$  neće pružiti opravdanje za vjerovanje da  $p$ , budući da će ono biti poništeno (iskustvom).

Pod pretpostavkom da se ta okolnost odvija u vremenu generacije koja nam je prethodila, imamo dvije mogućnosti:

- (3a) U procesu socijalizacije naši preci reagiraju na tu poništavajuću dokaznu građu identificirajući proces  $\alpha$  kao nepouzdan i o tome nas obavještavaju.
- (4a) Naše vjerovanje u određenu matematičku propoziciju  $p$  proizvedeno procesom  $\alpha$  nije opravdano.
- (3b) U procesu socijalizacije naši preci reagiraju na tu poništavajuću dokaznu građu identificirajući proces  $\alpha$  kao nepouzdan i o tome nas ne obavještavaju.
- (4b) Naše vjerovanje u određenu matematičku propoziciju  $p$  proizvedeno procesom  $\alpha$  nije opravdano.<sup>27</sup>

Budući da prema ovom argumentu opravdanje vjerovanja u matematičku propoziciju  $p$  ovisi o tome imaju li naši preci dokaznu građu o tome je li  $\alpha$  pouzdan proces ili ne, slijedi da

---

<sup>27</sup> Kitcher ističe da ni u slučaju da nas naši preci ne obavještavaju o nepouzdanosti procesa, vjerovanje u matematičku propoziciju  $p$  nije opravdano jer smo u tom slučaju odgovorni za zanemarivanje protivne dokazne građe što bi bilo analogno zajednici u kojoj se vidovitost koristi kao metoda stjecanja vjerovanja i zanemaruje protivna dokazna građa. Ova tvrdnja dovodi do problema neodređenosti u kojim se sve situacijama vjerovatelji mogu smatrati odgovornima za zanemarivanje protivne dokazne građe. No u sklopu evaluacije Kitcherovog argumenta neću detaljnije ulaziti u ovu problematiku.

- (5) Ako je a priori jamstvo poništivo, onda je ono ovisno-o-tradiciji.
- (6) Ako je jamstvo a priori ovisno-o-tradiciji, onda je i znanje a priori ovisno-o-tradiciji.
- (7) Ako je a priori jamstvo poništivo, onda je znanje a priori ovisno-o-tradiciji.

Casullo (2009: 83-85) rekonstruira ovaj Kitcherov argument na sljedeći način: uzima određenu matematičku propoziciju  $p$  i pretpostavlja da je opravdana a priori procesom  $\Phi$  (proces  $\Phi$  je izvor sveg matematičkog znanja):

(A1) S-ovo vjerovanje da  $p$  opravdano je a priori procesom  $\Phi$ .

Pod pretpostavkom (SV)-a

(A2) Opravdanje a priori je poništivo.

(C1) Dakle, opravdanje koje S-ovom vjerovanju da  $p$  dodjeljuje  $\Phi$  je poništivo iskustvom.

S obzirom na Kitcherovu premisu (5) slijedi:

(C3) S-ovo opravdanje za vjerovanje da  $p$  ovisno je o tradiciji.

Casullo smatra da je Kitcherov cjelokupan argument da (SV) vodi shvaćanju znanja kao onog koje je ovisno-o-tradiciji pogrešan, budući da njegova premisa uključuje pogrešno shvaćanje (SV)-a. Prema (SV)-u, poništivost iskustvom kompatibilna je s opravdanjem a priori, dok Kitcher (SV) shvaća kao opravdanje koje je, ako je a priori, poništivo iskustvom:

Kitcher navodi da je posljedica [(SV)]-a da ako S-ovo opravdanje za vjerovanje da  $p$  a priori, onda je S-ovo opravdanje poništivo iskustvom. Međutim, [(SV)] ne povlači da je opravdanje a priori poništivo iskustvom. Povlači samo to da je poništivost iskustvom kompatibilna s opravdanjem a priori. Budući da zaključivanje iz (A1) i (A2) na (C1) nije valjano, Kitcherov argument ne uspijeva pokazati da [(SV)] vodi do shvaćanja znanja kao onog koje je ovisno-o-tradiciji. (2009: 84)

Budući da Casullo detaljnije ne objašnjava ova dva shvaćanja slabe verzije, nije sasvim jasno zašto iz (SV)-a ne slijedi da je „opravdanje a priori poništivo iskustvom“, odnosno nije jasno u čemu se razlikuje Kitcherovo shvaćanje „opravdanja a priori koje je poništivo iskustvom“ od „ispravnog“ Casullovog shvaćanja prema kojem je „poništivost iskustvom kompatibilno s opravdanjem a priori“ tim više što je objašnjenje opravdanja a priori kao onog koje je neovisno o iskustvu, ali ujedno i poništivo iskustvom, standardizirani opis takvog opravdanja. Možda Casullo ima na umu to da je Kitcherovo shvaćanje jače jer kaže da je opravdanje a

priori ono koje *jest* poništivo iskustvom, dok slabije shvaćanje kaže da opravdanje koje je a priori nije u kontradikciji s time da ono *može* biti poništivo iskustvom. Ako je ovo ono što Casullo ima na umu, mora se priznati da nije jasno zašto je Kitcherov korak s (A1) i (A2) na (C1) pogrešan. Nije jasno zašto bi (C1) „opravdanje koje je  $\Phi$  dodijelilo S-ovom vjerovanju da  $p$  je poništivo iskustvom“ isključivalo „ispravno“ Casullovo shvaćanje opravdanja a priori kao onog koje je, iako neovisno o iskustvu, ono koje može biti poništivo iskustvom. Čini se da Casullo prvi zaključak da „Kitcherov argument ne uspijeva pokazati da [(SV)] vodi do shvaćanja znanja kao onog koje je ovisno-o-tradiciji“ ne stoji, barem ne na osnovi ovako postavljene argumentacije. Razlika, ako je uopće ima, nije u toj mjeri supstancijalna da bi podržala Casullovo zaključak. No čak i pod pretpostavkom da je Casullo u pravu oko toga da (C1) ne slijedi iz (A1) i (A2), čini se da ipak nije dobro interpretirao Kitchera. Naime, Casullo smatra da Kitcher kaže sljedeće: „Kitcher navodi da je posljedica (SV)-a to da ako je S-ovo opravdanje za vjerovanje da  $p$  a priori, onda je S-ovo opravdanje poništivo iskustvom“ (2009:84). No u Kitcherovom argumentu vidljivo je samo ovo:

Pretpostavimo da je shvaćanje znanja a priori koje se u ovim raspravama koristi slabo shvaćanje. Onda postoje mogući životi s obzirom na koje procesi, koji bi inače dodijelili jamstvo vjerovanju u razne matematičke propozicije, u tom slučaju ne bi dodijelili. (Kitcher, 2000: 82)

Nije jasno na koji se način ova Kitcherova formulacija razlikuje od načina na koji to inače formuliraju zagovornici poništivosti opravdanja a priori. Zaključujem da ovaj dio Casullovog argumenta nije potpuno jasan te da nas nije uvjerio u neodrživost Kitcherovog stava.

Pogledajmo može li drugi dio Casullove kritike umanjiti snagu ostatka Kitcherove argumentacije. Naime, Casullo tvrdi da se Kitcherova tvrdnja, da se posljedica prihvaćanja (SV)-a koja vodi do shvaćanja znanja kao onog koje je ovisno-o-tradiciji, može blokirati jedino ako se prihvati (JV), također pogrešna. Evo Kitcherovog argumenta u Casullovoj interpretaciji, na primjeru matematičke propozicije  $p$  koja je opravdana procesom a priori  $\Phi$ :

(A1) S-ovo vjerovanje da  $p$  opravdano je a priori procesom  $\Phi$ .

Pod pretpostavkom (JV)-a:

(A2\*) Opravdanje a priori je neponištivo iskustvom.

ne-(C1) Dakle, opravdanje koje S-ovom vjerovanju da  $p$  dodjeljuje  $\Phi$  nije poništivo iskustvom.

Međutim, Casullo smatra da ne-(C1), ne povlači

ne-(C3) S-ovo opravdanje za vjerovanje da  $p$  je neovisno-o-tradiciji

budući da Kitcher previđa mogućnost neiskustvene dokazne građe koja ukazuje na to da je proces  $\Phi$  nepouzdan. S obzirom na to slijedi da

(C2\*) Dakle, moguće je da S-ovi preci imaju neiskustvenu dokaznu građu da  $\Phi$  nije pouzdan proces.

Ako (C2\*) uklopimo u gore izložen Kitcherov argument, slijedi da opravdanje S-ovog vjerovanja da  $p$  ovisi o tome imaju li njegovi preci neiskustvenu dokaznu građu da  $\Phi$  nije pouzdan proces. Dakle,

(C3) S-ovo opravdanje za vjerovanje da  $p$  je ovisno-o-tradiciji.

Casullo zaključuje da je pouka jasna. A priori znanje je ovisno-o-tradiciji samo ako je opravdanje a priori neponištivo.

Nažalost, ovaj Casullo zaključak slijedi samo ako je prvi dio njegovog argumenta valjan, no kao što smo vidjeli on je vrlo nejasan i nije nas uvjerio da iz slabe verzije ne slijedi da je znanje ovisno-o-tradiciji. Ovom smo analizom došli do sljedeće pouke, i slaba i jaka verzija vode do shvaćanja znanja kao ovisnog-o-tradiciji ako prihvatimo Kitcherov argument (1)-(7). Ovaj zaključak ne odgovara ni Casullu ni Kitcheru. Prvom ne odgovara stoga što mu je cilj bio pokazati da jedino (SV) dovodi do shvaćanja znanja kao neovisnog-o-tradiciji i time sačuvati dominantnije shvaćanje od Kitcherovog napada, dok drugom ne odgovara jer je htio pokazati da jedino (JV), verzija koju on zastupa, vodi do shvaćanja znanja kao neovisnog-o-tradiciji, shvaćanja koje većina filozofa smatra ispravnim.

Ostaje vidjeti može li se Kitcherova argumentacija da (SV) vodi shvaćanju znanja kao onog koje je ovisno-o-tradiciji osporiti na neki drugi način. Joel Pust (2002: 374) donosi jedan takav pokušaj. Kitcherov bi argument, smatra Pust, trebao pokazati da sljedeće dvije teze, koje se tiču shvaćanja epistemičkog statusa kao onog koji je neovisan-o-tradiciji, ne stoje:

(NTZ) smatra li se S-ovo istinito vjerovanje da  $p$  znanjem ovisi samo o S-ovom iskustvu, zaključivanju, intuicijama i memoriji

(NTO) smatra li se S-ovo istinito vjerovanje da  $p$  onime koje ima jamstvo ovisi samo o S-ovom iskustvu, zaključivanju, intuicijama i memoriji

Drugim riječima, Kitcherov bi argument trebao pokazati da prihvaćanje poništivosti opravdanja a priori iskustvom vodi negiranju općeprihvaćenih teza (NTZ) i (NTO). Pust, međutim, pokušava pokazati da prihvaćanje poništivosti iskustvom dovodi do negiranja (NTZ), ali ne i (NTO) te zaključuje da negacija (NTZ)-a nije u sukobu s epistemološkom tradicijom posljednjih 50-ak godina. Dakle, poništivost opravdanja a priori vodi samo do negacije (NTZ) što je za mnoge epistemologe, prema Pustovom mišljenju, prihvatljivo.

Pust kao najsporniju premisu argumenta vidi (4a). Naime, Kitcher smatra da je situacija koja je opisana u (4a) slična onoj u kojoj su ljudi odgajani u zajednici posvećenih vidovnjaka te ignoriraju dokaznu građu o tome da su njihove odabrane metode nepouzdanе (2000: 82). Dakle, u tom slučaju nemamo jamstvo za vjerovanja koja su nastala vidovitošću, budući da se radi o nepouzdanim procesom proizvodnje vjerovanja. Pust tvrdi da činjenica da postoji moguća poništavajuća dokazna građa pouzdanosti procesa proizvodnje vjerovanja ne umanjuje opravdanje ako je ta dokazna građa izvan kognitivnog dohvata ljudi koji ga upotrebljavaju. Ako prihvatimo tezu da osoba ili čitava jedna generacija ljudi ima opravdanje za vjerovanje u određenu propoziciju  $p$  koje je proizvedeno procesom  $\alpha$  koji je u stvari nepouzdan, ali dokazna građa protiv pouzdanosti  $\alpha$  nije dostupna toj osobi ili čitavoj generaciji ljudi, onda Kitcher nije uspio pokazati da je (NZO) neistinit ili da je nekonzistentan s poništavajućim opravdanjem a priori. Drugim riječima, ako osobu ne možemo smatrati odgovornom za to da određenu protivnu dokaznu građu nije uzela u obzir prilikom stvaranja vjerovanja jer joj je ta dokazna građa bila izvan kognitivnog dohvata, onda je njezino vjerovanje opravdano. No to isto ne vrijedi i za znanje. Dakle, što se tiče (NTZ)-a, Pust tvrdi da ionako većina suvremenih filozofa dijeli Kitcherovo mišljenje da je (NTZ) neistinit na osnovi lekcije koju nam je dao Gettier. Naime, poništivo opravdanje za istinito vjerovanje nije dovoljno za znanje. No Pust smatra da se glavni razlog zašto bi Kitcher (4a) smatrao istinitim, krije u činjenici da on ne koristi dosljedno termin „jamstvo“. U suvremenoj se filozofiji, obično, ne razlikuju „jamstvo“ i „opravdanje“. Čini se da ih ne razlikuje ni Kitcher (barem to ne čini eksplicitno). Međutim, Pust naglašava da u svojoj prvotnoj diskusiji o jamstvu a priori (Kitcher, 1980 i 2000) on donosi sljedeću tvrdnju o upotrebi termina „jamstvo“:

X zna da p akko je p istinit i X-ovo vjerovanje da p je proizvedeno procesom koji daje jamstvo tom vjerovanju.(1980: 9-10)

Ova tvrdnja implicira da termin „jamstvo“ u Kitcherovom smislu nije istoznačan s terminom „opravdanje“ kako se on standardno upotrebljava, budući da u je u navedenoj eksplikaciji „jamstvo“ dovoljno za znanje, dok je, s druge strane prevladavajući stav da „opravdanje“ uz istinito vjerovanje nije dovoljno za znanje. Pust kaže:

Ako bi ovo stipulativno shvaćanje jamstva bilo dovedeno u pitanje, onda bi, pod pretpostavkom da je p istinit, mogao postojati dobar razlog vjerovati u [(4a)] jer bi iz ove definicije jamstva i tvrdnje da vjerovatelji u situaciji koja se razmatra u [(1)-(2) i (3b)] ne znaju da p, slijedilo da nemaju jamstvo za vjerovanje da p.(2002: 376)

te zaključuje

[...] dok bi ova neobična interpretacija [(4a)] mogla objasniti Kitcherovu sklonost da ga smatra istinitim, on ne čini ništa da bi potkopao [NTO], pod pretpostavkom da ga se uzima, a to zasigurno čine njegovi zagovornici, kao doktrinu *opravdanja*. Ako je ova upotreba „jamstva“ izvor Kitcherove sigurnosti da je [(4a)] istinit, onda je on jednostavno izjednačio ono što se zahtijeva za znanje da p s onim što se zahtijeva za opravdano vjerovanje da p. (2002: 376)

Zapravo, jedini razlog zašto Kitcher brani ovu jaču verziju opravdanja a priori, koju su zastupali i tradicionalni racionalisti, jest da pokaže kako ga matematičko znanje ne može zadovoljiti pa samim time ne možemo govoriti o apriornosti matematike.<sup>28</sup> Ako se za matematiku, kao područje za koje se tradicionalno smatralo da najbolje zadovoljava uvjete opravdanja a priori, uspije pokazati da ih ne zadovoljava, onda će za ona područja koja su problematičnija to biti utoliko lakše. No možemo postaviti pitanje ima li Kitcher još koju potporu za svoju koncepciju opravdanja a priori kao onog kojeg se ne može opovrgnuti iskustvom. Naime, opća teorija opravdanja koju Kitcher prihvaća je verzija procesnog reliabilizma. Budući da reliabilizam ne postavlja ograničenje u vidu zahtijeva za neponištivošću opravdanja, postavlja se pitanje zašto to Kitcher onda čini. Dakle, opća teorija opravdanja ne pruža uporište njegovoj tezi. Čini li to neko tradicionalno shvaćanje pojma *a priori* koje Kitcher nastoji sačuvati? Na ovo pitanje Kitcher daje pozitivan odgovor tvrdnjom da „[...] tradicija znanju a priori propisuje funkcijsko značenje da je u poziciji propisivati budućem iskustvu; znanje koje propisuje budućem iskustvu neopovrgljivo je budućim

---

<sup>28</sup> Za detaljniju kritiku Kitcherovih argumenata vidi: Casullo (2009), Pust (2002) i Summerfield (1991).

iskustvom“ (2000, 77). Casullo pak tvrdi da je ovaj pokušaj pozivanja na povezanost s tradicionalnim shvaćanjem znanja a priori neuspješan. Naime, nije tako da se tradicionalno shvaćanje znanja kao nepogrešivog odnosilo isključivo na znanje a priori. Pod utjecajem kartezijevskog fundacionalizma tradicionalno je shvaćanje znanja općenito (a priori i a posteriori), bilo ono koje je nepogrešivo, neponištivo, nesumnjivo. Stoga neponištivost nije svojstvo koje razlikuje znanje a priori od empirijskog znanja, pa samim time nije nešto što je svojstveno znanju a priori nego pojmu *znanja* općenito. Dakle, Casullo smatra da Kitcher griješi jer svojstvo koje tradicionalno shvaćanje pripisuje znanju čini svojstvom koje tradicionalno shvaćanje pripisuje znanju a priori te povlači pogrešan zaključak da slaba verzija ne nudi prikladno razjašnjenje tradicionalnog shvaćanja pojma *apriori*.

S obzirom na njegove novije stavove o pragmatičnom naturalizmu, prema kojima bismo trebali odbaciti tradicionalne probleme koji nemaju rješenje i k tome nemaju neki pragmatični značaj za naš život, u što svakako problem znanja a priori spada, možemo postaviti pitanje znači li to da bismo možda trebali odbaciti i tradicionalno shvaćanje određenih pojmova, u ovom slučaju pojma *znanja (opravdanja) a priori* kao onog koje je nepogrešivo i neponištivo iskustvom. To bismo zasigurno mogli sa stajališta pragmatičnog naturalizma, ali to nas onda ne bi dovelo do odbacivanja cjelokupne ideje o znanju i opravdanju a priori, već do (SV)-a koje rješava mnoge probleme tradicionalno vezane uz znanje i opravdanje a priori. U tom smislu, ne bismo trebali gledati na ovu problematiku kao nerješivu. O tome ima li ova problematika neki pragmatični značaj, moglo bi se diskutirati, no čini se da bi naturalizam, kojeg i sam Kitcher zastupa, mogao pokazati da ima. No o ovome će više riječi biti u 4. poglavlju kada ćemo raspravljati o naturalističkom shvaćanju opravdanja a priori.

## **2.2. Kritike radikalnog empirizma**

Kritike upućene radikalnom empirizmu zaista su mnogobrojne i danas to gledište brani mali broj filozofa. No zbog radikalnih teza ove vrste empirizma, u smislu da on negira postojanje opravdanja i znanja a priori, neki će reći da ga je teško izravno opovrgnuti. Primjerice, BonJour to objašnjava činjenicom da bi se takav argument mogao temeljiti ili na racionalnoj intuiciji, što pretpostavlja ono što radikalni empiristi dovode u pitanje i ide protiv njihove glavne teze, ili na izravnom iskustvu, za što se čini da nema jasnog značaja za potkopavanje radikalnog empirizma i dokazivanje mogućnosti postojanja opravdanja i znanja a priori. Stoga je radikalni empirizam, zaključuje BonJour, sigurna dijalektička pozicija (1988: 63). Unatoč



ovakvom zaključku razmotrit ću tri argumenta protiv radikalnog empirizma koji stižu iz racionalističkog tabora, dva koja iznosi Bealer i jedan Bonjour.

### 2.2.1. Argument ishodišnih točaka (*The Starting Points Argument*)

George Bealer je u mnogim svojim člancima detaljno izlagao argumente protiv stajališta radikalnih empirista.<sup>29</sup> Oni su prvenstveno usmjereni protiv koherentnosti kvajnovskog principa empirizma, a u svrhu pokazivanja da je umjereni racionalizam jedina prihvatljiva opcija. Tu se odmah nameće jedno metodološko pitanje. Pretpostavimo da su Bealerovi argumenti usmjereni protiv kvajnovskog empirizma, a to bi onda značilo i protiv radikalnog empirizma, uspješni i uvjerljivi. Slijedi li onda iz toga da je umjereni racionalizam jedina prihvatljiva opcija? Čini se da ne, jer je umjereni empirizam, koji je za neke filozofe daleko prihvatljivija pozicija, izvan dosega Bealerovih kritika. Dakle, prije nego što zaključi da je umjereni racionalizam najbolja opcija, Bealer bi trebao pokazati da ni umjereni empirizam nije prihvatljiv.

Poanta je argumenta ishodišnih točaka da se pokaže nekoherentnost (neistinitost) radikalnog empirizma, pri čemu se Bealer poziva na *standardnu opravdavajuću praksu* (SOP). SOP se odnosi na tezu da je dio uobičajene filozofske opravdavačke prakse pozivanje na intuicije o mogućim slučajevima. Uzmimo jedan od najpoznatijih primjera, Gettierove slučajeve. Oni su trebali pokazati neodrživost standardne tradicionalne analize znanja kao opravdanog istinitog vjerovanja. Većina je filozofa tada imala intuiciju da ti slučajevi uistinu pokazuju da je tradicionalna definicija znanja neodrživa, što je na kraju i dovelo do njezinog odbacivanja. Prilikom opravdanja tradicionalne definicije znanja ključnu je ulogu, tvrdi Bealer, imala intuicija – točnije *klasifikacijska* intuicija – o tome što se računa, a što ne pod pojmom *znanje*. Drugim riječima, u prihvaćanju, odnosno odbacivanju definicija ključnih filozofskih pojmova, intuicije igraju presudnu ulogu. Budući da se može naći mnogo ovakvih i sličnih primjera unutar filozofske prakse, slijedi da su intuicije dio naše standardne opravdavajuće prakse. Pod pretpostavkom SOP-a, radikalni empirizam se suočava s problemom. Naime, osnovna je teza radikalnog empirizma, ili Quineovog empirizma, kako ga Bealer naziva, princip empirizma:<sup>30</sup>

- (I) Iskustvo i/ili opažanje obuhvaćaju svu dokaznu građu *prima facie* neke osobe.

---

<sup>29</sup> Ove argumente razmatra u Bealer (1992, 1996a i 1996b).

<sup>30</sup> Principi su izloženi prema Bealer (1992).

Iskustvo, kao što smo vidjeli, vrlo je nejasan pojam i često se prilikom kritiziranja doktrine koja se poziva na iskustvo ne zna točno što se kritizira. Radi jednostavnosti pod pojmom *iskustvo* podrazumijevam Bealerovo shvaćanje prema kojem iskustvo uključuje osjetilno iskustvo (standardnih 5 osjetila) memoriju, introspekciju i svjedočanstvo. Iz ovog principa slijedi da empirizam isključuje intuicije kao dokaznu građu *prima facie*. Bealerov se argument onda svodi na sljedeću tezu: empirizam je u ovom obliku nekoherentan, budući da se prilikom tvrdjenja (I) koriste intuicijom kao dokaznom građom o tome što se smatra, odnosno ne smatra, pod pojmom *iskustvo* tj. pod pojmom *opažanje*. Ironija se, kaže Bealer, sastoji u tome da se empiristi prilikom razjašnjenja toga što uključuje iskustvo koriste onim što njihov princip (I) isključuje. Time su u kontradikciji sa samim sobom. Dosljedni bi empirist smio koristiti samo iskustvo i/ili opažanje kao dokaznu građu *prima facie*. No to nije moguće, jer da bi empirist uopće došao do (I), mora koristiti intuicije o tome što se računa kao iskustvo. Dakle, empirizam je nekonzistentna pozicija. Ovu kritiku Bealer naziva argumentom ishodišnih točaka i tvrdi da se jednako tako može primijeniti i na holistički princip koji empiristi također prihvaćaju:

- (II) Neka je teorija opravdana (prihvatljiva, razloži je je prihvatiti nego li konkurentne teorije, legitimna je, ima jamstvo) za osobu ako i samo ako ona jest najjednostavnija sveobuhvatna teorija koja objašnjava svu, ili većinu dokazne građe *prima facie* osobe, ili takvoj teoriji pripada.

Naime, da bi empiristi uopće mogli doći do odgovora na pitanje što obuhvaćaju pojmovi *teorija, objašnjenje, jednostavan*, oni moraju koristiti intuicije kao dokaznu građu *prima facie*. Štoviše, te intuicije onda koriste kao dokaznu građu za svoje teorije, ali i u svrhu uvjeravanja drugih u istinitost svojih teorija. Primjerice, koriste intuiciju kao dokaznu građu *prima facie* zašto smatrati percepciju pod iskustvom, ali ne i, primjerice, intuicije. Iz navedenog je razloga ova praksa nedosljedna i u suprotnosti s njihovim osnovnim principom empirizma (I) prema kojem se samo iskustvo/opažanje smatra dokaznom građom, zaključuje Bealer.

Odgovor empirista bi mogao biti sljedeći: priznati da koriste intuicije kao ishodišne točke prilikom formuliranja svojih teorija, ali ne kao dokaznu građu *prima facie*. Bealer tvrdi da se u slučaju ovakvog odgovora empiristi suočavaju s dilemom čije obje strane roga imaju za njih nepoželjne posljedice. Dilema glasi: ili su intuicije o ishodišnim točkama, u smislu koji empiristi prihvaćaju (intuicije kao ishodišne točke, ali ne i kao dokazna građa *prima facie*), pouzdane ili nisu. Ako nisu pouzdane, tj. ako upotreba intuicija dovodi do pogrešaka prilikom

stvaranja prosudbi o tome što se smatra kao iskustvo, teorija, objašnjenje, jednostavnost, onda slijedi da ni sveobuhvatne teorije, koje ovise o tim ishodištima, nisu pouzdane. To je svakako nepoželjna posljedica za empiriste. Ako su, s druge strane, intuicije o ishodišnim točkama pouzdane, onda slijedi da bi ono što čini pouzdanima naše intuicije o ishodišnim točkama također učinilo pouzdanima i naše intuicije o tome što se smatra, a što ne smatra kao dokazna građa *prima facie*. Iz toga slijedi da bi i intuicije o evidencijskom statusu samih intuicija kao dokazne građe *prima facie* bile pouzdane, budući da, prema Bealeru, imamo mnogo intuicija o konkretnim slučajevima da su intuicije dokazna građa *prima facie*. Drugim riječima, ako su intuicije o ishodišnim točkama, koje bi empiristi mogli prihvatiti kao dio svoje uobičajene prakse, pouzdane, onda slijedi da su intuicije zapravo dokazna građa *prima facie*. Pogledajmo kako Bealerova dilema izgleda u obliku argumenta:

- (1) Ili su intuicije o ishodišnim točkama pouzdane ili nisu.
- (2) Ako intuicije o ishodišnim točkama nisu pouzdane, onda će se to odraziti i na teorije koje se na njima temelje.
- (3) Ako su intuicije o ishodišnim točkama pouzdane, onda su pouzdane i naše intuicije o tome što se smatra, a što ne dokaznom građom *prima facie*.
- (4) Imamo mnogo intuicija o konkretnim slučajevima da su intuicije dokazna građa *prima facie*.
- (5) Intuicije o evidencijskom statusu samih intuicija kao dokazne građe *prima facie* također su pouzdane.

Dakle,

- (6) Intuicije su dokazna građa *prima facie*.

Iz prvog dijela argumenta slijedi, dakle, da je empirizam nekonzistentna pozicija, budući da u svojim principima isključuje ono što ih je na koncu i dovelo do samih principa, dok drugi dio argumenta, koji je upravo izložen, pokazuje da je empirizam neistinit jer se kao jedina opcija održivosti empirističkih teorija nameće opcija da su intuicije pouzdane. Iz toga slijedi da su empirističke intuicije o tome da intuicije ne mogu biti dokazna građa *prima facie* neistinite pa je samim time i empirizam neistinit.

Postoji nekoliko ključnih točaka u Bealerovog argumentaciji:

- (i) SOP se poziva na intuicije/intuicije su dokazna građa, i
- (ii) intuicije su neempirijska dokazna građa.

U sljedećim odjeljcima izlažem kritiku Hermana Cappellena koja se tiče prve ključne točke Bealerove argumentacije (i) te Casullovu kritiku druge točke (ii).

Herman Capellen (2012) dovodi u pitanje Bealerovu *neupitnu* pretpostavku da SOP uključuje intuicije kao dokaznu građu *prima facie*, odnosno pokušava argumentirati da *središnja teza*, kako ju Cappelen naziva, da se suvremeni analitički filozofi oslanjaju na intuicije kao dokaznu građu ili izvor dokazne građe za filozofske teorije, što je osnova Bealerovog argumenta, ne stoji. Ovaj bi argument protiv deskriptivne teze SOP-a, ako bi bio uspješan, imao negativne posljedice i za normativnu tezu da se intuicije trebaju koristiti kao dokazna građa *prima facie*. Cappelen argumentira da ni Bealer, ni ostali racionalisti koji zagovaraju SOP ne nude uvjerljive argumente da se filozofi doista i oslanjaju na intuicije i intuitivne prosudbe, nego samo navode da je to *jednostavna istina* ili, ako navode primjere takvih slučajeva, onda ne pojašnjavaju zašto smatraju da su ti slučajevi oni u kojima se filozofi oslanjaju na intuicije. Cappelen ističe da se u mnogim filozofskim tekstovima „intuicije“ zapravo koriste kao termini ograđivanja (*hedging terms*) ili da se radi o semantički neispravnim terminima.<sup>31</sup> U sljedećem je citatu jasno da Cappelen metodu pozivanja na intuicije vidi kao neutemeljenu filozofsku metodu, odnosno kao verbalni tik:

Sklon sam staviti naglasak na ono što smatram verbalnim tikom (ili virusom): filozofi su učestalo počeli koristiti izraze poput 'Intuitivno je da bla'. Činjenica da su filozofi počeli koristiti takav izraz stvorila je iluziju da je *središnja teza* istinita. [...] Važno je naglasiti da prema ovoj dijagnozi sama upotreba nije motivirana (ili učvršćena) nekim supstantivnim filozofskim obvezama ili gledištima o intuicijama ili filozofskoj metodologiji – ona je jednostavno verbalni tik bez zanimljivih filozofskih temelja. (2012: 22)

Ovaj se virus, prema Cappelenu počeo širiti prije četrdesetak godina. Glavni je problem to što nema jedinstvene definicije termina „intuicije” niti jedinstvene upotreba tog termina. Cappelenova je strategija argumenta sljedeća: odrediti glavne karakteristike intuicija koje se mogu pronaći u literaturi, a potom istražiti koriste li se intuicije kao dio SOP-a u onim slučajevima u kojima pobornici takve prakse tvrde da se koriste. Osnovne su karakteristike intuicija, prema SOP-u, prvo, njezina posebna fenomenologija koja prati stanja u kojima nam se *čini* da *p*. Drugo, takva stanja imaju zadani (*default*) opravdajni status te su neinferencijska

---

<sup>31</sup> Izrazi ograđivanja odnose se na oslabljivanje govornikove obveze prema izrečenoj rečenici. Primjerice, ako kažem „Čula sam da je Sara otputovala“ ili „Sara se trenutno nalazi u Pragu, mislim“ oslabljujem svoju obvezu prema istinitosti izrečenih rečenica. Cappelen tvrdi da se to isto može primijeniti i u slučaju intuicija. Ako se postavi pitanje „Zašto *p*?“, odgovorom „Intuitivno je da *p*“ smanjujemo našu obvezu prihvatanja istinitosti *p*-a.

i neiskustvena (nikakvo iskustvo ne može poništiti to da nam se nešto *čini*). I treće, intuitivne su prosudbe opravdane isključivo na osnovi pojmovne, odnosno jezične sposobnosti osobe koja ima takvu prosudbu. Ako bi se u pojedinim slučajevima utvrdilo odsustvo nekih ili svih navedenih karakteristika, onda bi to značilo da se u tim slučajevima ipak ne radi o oslanjanju na intuicije. Jedini način na koji je SOP, kao deskriptivnu tvrdnju o tome na što se filozofi pozivaju, moguće odbaciti jest pregledom tekstova u kojima se filozofi pozivaju na moguće slučajeve za koje se tvrdi da su paradigmatički primjeri *navodnog* pozivanja na intuicije kao dio SOP-a. Međutim, nakon pregleda najpoznatijih takvih slučajeva, Cappelen zaključuje da pažljivim čitanjem izvornih tekstova nema dokaza o prisutnosti navedenih karakteristika koje se usko vezuju uz intuiciju. Evo kako to izgleda na Lehrerovom primjeru „Truetemp“ slučaja:

Pretpostavimo da osobi, koju ćemo imenovati gospodin Truetemp, operira mozak eksperimentalni kirurg koji je izumio malu napravu koja je ujedno ispravan termometar i kompjutorska/računalna naprava koja može generirati misli. Naprava, nazovimo ju tempukomp, implantirana je u Truetempovu glavu tako da vrh naprave, koji nije veći od vrha igle, neprimjetno viri iz njegove lubanje i djeluje kao senzor za prijenos informacija o temperaturi u računalni sustav njegovog mozga. Ta naprava potom šalje poruku njegovom mozgu koja uzrokuje da on misli o temperaturi koja je zabilježena vanjskim senzorom. Pretpostavimo da je tempukomp vrlo pouzdan pa su i njegove misli točne temperaturne misli. S obzirom na sve što je rečeno, to je pouzdan proces formiranja vjerovanja. Na kraju, zamislimo da on nema pojma o tome da je tempukomp umetnut u njegov mozak, da je samo malo zbunjen zašto toliko opsesivno misli o temperaturi, ali nikada ne provjera termometar kako bi odredio jesu li te misli o temperaturi točne. On ih nereflektivno prihvaća, što je još jedan učinak tempukompa. Dakle, on smatra i prihvaća da je temperatura 40°C. I jest. Zna li on da jest? (1990: 163-164)

Ovo je jedan od tipičnih primjera za koji se tvrdi da se autor poziva na intuicije. U skladu s tom tvrdnjom Lehrer, dakle, tvrdi da je intuitivno da Truetemp ne zna temperaturu u prostoriji. No Cappelen smatra da ovo nije primjer pozivanja na intuicije pa samim time ni dio SOP-a jer u njemu nije moguće pronaći spomenute tri karakteristike koje standardno prate intuitivne prosudbe:<sup>32</sup>

Je li odgovor predstavljen kao [...] ishodišna točka za koji argument nije potreban? Je li predstavljen kao odgovor koji opravdava, ali sam ne zahtijeva opravdanje? Postoji li dokazna

---

<sup>32</sup> Cappelen to isto tvrdi i za preostalih 9 slučajeva koje razmatra kao najistaknutije primjere koji se standardno navode kao primjeri pozivanja na intuicije (2012: 132-187).

građa da pozivanje na posebnu fenomenologiju igra značajnu ulogu u argumentu? Postoji li dokazna građa da se Lehrer pokušava pozvati isključivo na pojmovnu sposobnost? Odgovor na svako od ovih pitanje je nedvosmisleno „Ne“.(2012: 168)

Prilikom tvrđenja da Truetemp ne zna temperaturu u prostoriji, Lehrer se ne poziva na posebnu fenomenologiju, niti na zadano opravdanje, niti na pojmovnu sposobnost, makar za ovu potonju Cappelen ističe da ju je vrlo teško detektirati i istražiti. Zaključuje da stvarni primjeri filozofskog argumentiranja ne uključuju praksu pozivanja na intuicije te da se ono što Bealer naziva *jednostavnom istinom* ne može pronaći u stvarnim filozofskim tekstovima. Ovo Cappelen smatra uvjerljivim argumentom protiv deskriptivne teze da je pozivanje na intuicije dio SOP-a. Jednom kada je odbacio deskriptivnu tezu, Cappelen zaključuje da bi trebalo odbaciti i normativnu tezu da se intuicije trebaju koristiti kao dio SOP-a, budući da ona počiva na tvrdnji da filozofi to doista i čine.

Casullo (2012) ističe dvije zanimljive kritike argumenta ishodišnih točaka. Prvo, najvažnija stavka Bealerovog argumenta jest ta da klasifikacijske intuicije koje se koriste u misaonim eksperimentima, čine neiskustvenu dokaznu građu. Da bi se ona mogla održati, Casullo smatra da Bealer mora pokazati da (i) klasifikacijske intuicije jesu dokazna građa, i da su (ii) klasifikacijske intuicije apriorne.

Bealer razlikuje dvije vrste intuicija, apriorne i fizikalne. Ova dva tipa intuicija razlikuje to što se kod prvih, za razliku od drugih, sadržaj propozicija koje zahvaćaju predstavlja kao nužan. Primjerice, kada imamo apriornu intuiciju, njen nam se sadržaj predstavlja kao nužan, dok se to ne događa, primjerice, kod fizikalne intuicije da će se kuća srušiti ako je ozbiljno oštećena. Dakle, Bealer smatra da se status intuicija može odrediti na temelju fenomenoloških razmatranja: apriorne intuicije pojavljuju se kao nužne, dok se fizikalne intuicije ne pojavljuju na taj način. Međutim, nije sasvim jasno da su, prema Bealerovoj definiciji, klasifikacijske intuicije apriorne, budući da nije izvjesno da se njihov sadržaj predstavlja kao nužan, smatra Casullo (2012: 237). Naime, na temelju fenomenološke razlike ne slijedi da su prve izvor neiskustvenog, a druge iskustvenog opravdanja. Ako bi tome bilo tako, onda bi se zapravo radilo o različitim kognitivnim procesima od kojih jedan uključuje iskustvo, a drugi ne uključuje. Međutim, fenomenološka razmatranja nisu dovoljna za takvu tvrdnju, tvrdi Casullo, budući da su empirijska istraživanja nužna kako bi se utvrdilo takvo stanje. Primjerice, na pitanje proizvodi li isti kognitivni proces klasifikacijsku i modalnu intuiciju, može se odgovoriti samo pozivanjem na kognitivne znanosti. Fenomenološka razmatranja

sličnosti i razlika nisu dovoljna. Ako se pokaže da su kognitivni procesi kojima se proizvodi klasifikacijska i modalna intuicija isti, ne slijedi da je prva neiskustvena, samo zato što je druga neiskustvena, naravno pod pretpostavkom, koju Casullo također dovodi u pitanje, da je pojavljivanje nužnosti dovoljno da se intuicija definira kao apriorna. Prema tome, nije sasvim očito da su, prema Bealerovoj definiciji, klasifikacijske intuicije apriorne, pa samim time ne slijedi da je empirizam nekoherentna pozicija, odnosno nije sasvim očito da se empiristi u svojim principima koriste nečim što ti isti principi isključuju. Slično smatra i Devitt (1994). Referirajući na Bealera on kaže da „naturalist intuicijama 'iz naslonjača' ne negira ulogu u filozofiji, ali negira da se njihova uloga mora gledati kao apriorna: intuicije odražavaju empirijski temeljenu stručnost u identificiranju“ (1994: 564, fusnota 27). Casullo zaključuje da dok Bealer ne pokaže da su klasifikacijske intuicije neiskustven izvor opravdanja, empiristi mogu bez prevelikog rizika od kritika koristiti intuicije.

Iako se načelno slažem s Casullom, barem u onom dijelu u kojem on tvrdi da su empirijska istraživanja nužna kako bi se otkrilo koji su procesi odgovorni za proizvodnju kojih intuicija, mislim da ne moramo ići tako daleko i tvrditi da klasifikacijske intuicije nisu apriorne. Možemo tvrditi i nešto slabiju tezu, naime da Bealerovo razjašnjenje isključuje klasifikacijske intuicije iz onoga što on naziva apriornim intuicijama. Pojednostavljeno rečeno, ako su, prema Bealerovoj definiciji apriorne intuicije one čiji se propozicijski sadržaj pojavljuje kao nužan, pitanje je mogu li takvu definiciju zadovoljiti klasifikacijske intuicije. Tvrdim da ne mogu jer nije očito da se njihov sadržaj pojavljuje kao nužan. Osim toga, premisa (4) Bealerovog argumenta upitna je, smatra Casullo, budući da nije argumentirana. Naime, u mnogim svojim člancima Bealer kreće od „neupitne“ pretpostavke da SOP uključuje intuicije kao dokaznu građu *prima facie*, dok zanemaruje empirističko negiranje takvog statusa intuicija. Empiristi imaju potpuno drugačije intuicije o statusu intuicija. Njima se čini da su intuicije misteriozan izvor, a ne izvor dokazne građe *prima facie*. Njima možemo pridružiti i one filozofe koji se pozivaju na rezultate eksperimentalnih istraživanja koji pokazuju da su intuicije kod ljudi različite i samim time nepouzdana kao dokazna građa *prima facie*.

Nešto drugačiji prigovor argumentu ishodišnih točaka upućuju M. Shaffer i J. Warnick (2004). Oni smatraju da je osnovna pogreška u Bealerovom argumentu ishodišnih točaka pretpostavka fundacionalizma koji zasigurno nije u duhu Quineove filozofije koju Bealer kritizira. Oni kažu sljedeće:

S obzirom na našu karakterizaciju Bealerovog gledišta o intuicijama i uloge koju imaju u njegovim argumentima, moramo zaključiti da Bealer zagovara fundacionalističku verziju opravdanja ili nešto vrlo slično tome. Ova je karakteristika Bealerove epistemologije u potpunoj suprotnosti s Quineovim empirizmom i čini se da proturječi cjelokupnoj Quineovoj epistemologiji. Međutim, sada bismo trebali biti sumnjičavi prema [SOP]-u i trebali bismo imati na umu da, ako ćemo Bealerove argumente koji su usmjereni protiv unutarnje koherencije Quineovog empirizma smatrati uvjerljivima, onda oni moraju zadovoljiti Quineova, a ne Bealerova epistemička gledišta. (2004: 95)

Iako navode da se Bealer vjerojatno ne bi složio s karakterizacijom svoje teorije o intuicijama kao fundacionalističke, Shaffer i Warnick naglašavaju da mnogo od onoga što on ističe u objašnjenju epistemološke uloge intuicija zaista i upućuje na to. Stoga zaključuju da je nužnost pozivanja na intuicije o kojoj Bealer govori za one koji prihvaćaju fundacionalističku epistemologiju. S druge strane, koherentizam kvajnovskog tipa eliminira intuicije kao izvor epistemičkoga opravdanja jer je znanost ono na što se u praksi pozivamo, a znanost ne koristi intuicije. Ako su Shaffer i Warnick u pravu, Bealer pretpostavlja ono što dokazuje pa njegov argument propada. Ako ovome pridodamo i Casullovu i Cappelenovu kritiku, možemo barem reći da Bealer ovim argumentom nije uspio dokazati da je radikalni empirizam samoponištavajuće gledište.

Bealerova teza o upotrebi intuicija kao SOP iznimno je važna unutar empirističke i racionalističke debate. Ovdje sam argument iznijela kao dio kritike koja se standardno upućuje empiristima. No SOP ima još veću važnost unutar racionalističkih razjašnjenja. Stoga će o tome još biti govora u 3.4.4.

### **2.2.2. Argument iz termina epistemičke procjene (*Terms of Epistemic Appraisal*)**

Drugi argument protiv radikalnog empirizma koji ovdje razmatram, argument iz termina epistemičke procjene, također iznosi Bealer (1992: 118). On je usmjeren na to da pokaže da empirizam završava samoponištavajućom epistemologijom. Prema Bealeru, iz Quineovih empirističkih postavki, (I) principa empirizma, (II) principa holizma i (III) principa naturalizma:

- (III) Prirodne znanosti (plus logika i matematika koja je za njih potrebna) čine najjednostavniju sveobuhvatnu teoriju koja objašnjava sve, ili većinu iskustva i/ili opservacija osobe



slijedi:

(1) za neku je osobu teorija opravdana akko jest najjednostavnija sveobuhvatna teorija koja objašnjava sve, ili barem većinu iskustva/opservacija osobe, ili takvoj teoriji pripada – iz (I) i (II).

(2) za neku je osobu teorija opravdana akko je dio prirodnih znanosti (plus logika i matematika koja je za njih potreba) ili takvim znanostima pripada – iz (1) i (III).

Možemo se složiti, kaže Bealer, da su principi holizma i naturalizma vrlo plauzibilni, međutim, princip empirizma stvara problem. No u ovom se argumentu pretpostavlja da je i on istinit. Svi navedeni principi koriste termine poput „opravdano“, „najjednostavnija“, „teorija“, „objašnjavati“, „dokazna građa“. Oni ne pripadaju primitivnom vokabularu prirodnih znanosti niti se može reći da su prijevodi drugih termina, kao ni to da su sinonimi ili skraćeni opisi jer formulacije prirodnih znanosti ne sadrži definicijske relacije poput analitičnosti, sinonimnosti, intenzionalnog značenja, identiteta svojstva i sl. Slijedi da principi (I) – (III) ne pripadaju toj formulaciji prirodnih znanosti. Stoga Bealer zaključuje da sami principi nisu opravdani te da je radikalni empirizam samoponištavajući. Naime, empirizam potkopava svoje principe jer se, prema svojim vlastitim kriterijima, oni ne mogu opravdati.

Pokušaj rješavanja ovog problema prijedlogom da, iako najsystematičnija formulacija prirodnih znanosti ne sadrži ni terminologiju ni principe (I) – (III), ona ipak sadrži znanstveno prihvatljive „dvojnike“ tih termina, nije obećavajući smatra Bealer. Naime, ako se standardni idiom epistemičke procjene (opravdanje, prihvatljivost i sl.) zamijeni novim idiomom „dvojnika“, empiristi moraju pokazati da je taj novi idiom relevantno sličan standardnom idiomu. To bi mogli učiniti na način da pokažu da se standardni idiom može definirati u terminima novog idioma. No taj pravac nije legitiman, budući da principi (I)-(III) ne dozvoljavaju definicijske relacije pa smo samim time vraćeni na početak problema. Moguće je rješenje da postoji barem jedan princip koji će spojiti novi i standardni idiom, s tim da on sam pripada standardnom idiomu. No prema Bealeru, takav je povezujući princip moguć jedino pozivanjem na intuicije, što za empiriste nije opcija koju mogu prihvatiti. Drugim riječima, princip (I) ne dozvoljava da išta osim iskustva obuhvaća dokaznu građu *prima facie* neke osobe. Bealer zaključuje da je princip (I) odgovoran za samoponištavanje empirizma. To isto ne vrijedi za umjereni racionalizam, budući da princip (I)':

(I)' Iskustvo i intuicije neke osobe obuhvaćaju njegovu dokaznu građu *prima facie*

ne vodi samoponištavanju.

Kornblith (2002) smatra da u naturalizmu ima puno više od onoga što je Bealer ovdje predstavio te da unutar naturalističke epistemologije svakako ima prostora za upotrebu epistemičke terminologije, ali i za pozivanje na intuicije, s tom razlikom što intuicije ne bi trebalo shvatiti isključivo kao apriorne intuicije. Ova Kornblithova teza zapravo pretpostavlja njegovo shvaćanje znanja i opravdanja kao termina prirodne vrste koji se mogu istražiti baš poput predmeta koje istražuju prirodne znanosti, primjerice, kiseline ili kamena. Drugim riječima, prema ovoj se slici filozofsko istraživanje, primjerice istraživanje znanja, svodi na istraživanje prirodnih vrsta i u tom smislu se intuicije mogu uklopiti u takvu naturalističku sliku.

[...] pozivanje na intuicije u ranom stadiju filozofskog istraživanja treba ustupiti mjesto jasnom empirijskom istraživanju vanjskih fenomena. Na prvi Bealerov prigovor naturalizmu možemo odgovoriti ukazivanjem na to da pozivanje na intuicije ne zahtijeva neku neprirodnu sposobnost ili apriornu prosudbu bilo koje vrste. Bealerov argument postaje pogrešan zbog pretpostavke da su intuicije a priori [...]. (2002: 21)

Ako naturalizam shvatimo u ovom smislu te ako prihvatimo da intuicije nemaju apriorni status, onda naturalizam nije samoponištavajući, budući da se filozofi mogu dosljedno pozivati na intuicije, a sama epistemološka terminologija onda pripada terminologiji prirodnih znanosti. Uspješnost obrane naturalizma u ovom smislu ovisi o tome prihvaćamo li da su „znanje“ i „opravdanje“ termini prirodne vrste. Ako ne prihvaćamo, naturalisti bi trebali pronaći neki drugi način kako bi se obranili od Bealerovih napada. Jedan od najjednostavnih načina je usvajanje Casullove strategije koja je predstavljena u 2.2.1., naime te da Bealer nije argumentirao, nego samo pretpostavio da su klasifikacijske intuicije apriorna dokazna građa *prima facie* i da su one dio SOP-a. Kao što smo vidjeli, te pretpostavke mnogi ne uzimaju zdravo za gotovo pa je potrebno, da bi Bealerovi argumenti bili poražavajući za empirizam, takvu pretpostavku argumentirano iznijeti.

No čak i pod pretpostavkom plauzibilnosti ovog Bealerovog argumenta, činjenica je da postoji malo empirističkih teorija koje bi bile metom ove kritike. Peter Strawson (1992) ističe neke od nedostataka Bealerove kritike. Naime, činjenica je da pojam *empirizam* na koji se Bealer poziva nije sasvim jasan. Drugim riječima, nije jasno na koga se oznaka „empirizam“ odnosi i samim time nije jasno na koga ili što je kritika upućena. Prema Strawsonovim riječima, principi (I)-(III) isključuju mnoge empiriste s područja mete Bealerove kritike, čak i

filozofe poput Lockeja, Humea i Berkeleyja kao najpoznatije empiriste iz povijesti filozofije, ali i logičke empiriste. Pitanje je postoji li u suvremenoj literaturi nešto poput „čistog empirizma“ protiv kojeg bi onda ova kritika mogla biti upućena. Danas je radikalnih empirista, na koje bi se eventualno ova kritika mogla odnositi, puno manje od umjerenih, za koje nije sasvim jasno da su izloženi ovom tipu kritike.

### **2.2.3. Argument iz neophodnosti (*The Indispensability Argument*)**

Vrlo se često iz racionalističkog tabora može čuti da je jedina alternativa postojanju opravdanja a priori skepticizam najradikalnije vrste. Današnji su najpoznatiji zagovornici ove teze Bonjour (1998, 2001, 2005), Paul Boghossian (2000, 2003) i Bealer (1996a). U ovom prikazu te kritike koja je poznata i kao argument iz neophodnosti slijedim Bonjourovu interpretaciju koja ga koristi kao glavni argument za tezu o postojanju opravdanja a priori. On je jednostavan: ako se želi govoriti o neskeptičkom epistemičkom opravdanju, onda *moramo* priznati neku ulogu opravdanju a priori, budući da je on uvjet i empirijskoga znanja. Bonjourova argumentacija izgleda ovako:

Za trenutne svrhe pretpostavit ću da postoje određena „temeljna“ vjerovanja koja su u potpunosti opravdana pozivanjem na direktno iskustvo ili samo osjetilno opažanje. Očito i temeljno epistemološko pitanje tada postaje je li moguće iz tih temeljnih vjerovanja zaključiti, na način koji u sebi nosi epistemičko opravdanje, na vjerovanja čiji sadržaj ide iznad direktnog iskustva ili opažanja: na vjerovanja o prošlosti, budućnosti i neopažene aspekte sadašnjosti; na vjerovanja koja su opća u svom sadržaju; ili na vjerovanja koja su odnose na stvari koje nisu direktno opažljive.

Ako je odgovor „Ne“, onda je ishod krajnje dubok oblik skepticizma (točno koliko dubok ovisit će o samom razjašnjenju temeljnih vjerovanja – u ovom trenutku možda čak i solipsizam). Ali ako je odgovor „Da“, onda se izgleda takvo zaključivanje oslanja ili na premise ili na principe zaključivanja koji su barem dijelom opravdani a priori. (1998: 4)

Dakle, temeljno je epistemološko pitanje je li moguće iz temeljnih vjerovanja zaključivati na vjerovanja čiji sadržaj prelazi granice direktnog iskustva ili opažanja. Negativan odgovor nas vodi radikalnom skepticizmu, a pozitivan do opravdanja a priori. Argument iz neophodnosti se temelji na intuitivnom epistemološkom principu da nijedno mentalno (kognitivno) stanje ne može na izravan način opravdati vjerovanje čiji sadržaj prelazi sadržaj tog mentalnog (kognitivnog) stanja. Dakle, opravdanje a priori je neophodno ako se želi provesti zaključivanje iz premisa čiji se sadržaj odnosi na pojedinačnosti, na zaključak čiji je sadržaj opći i ide preko tog iskustva. Bonjour zaključuje da moramo dopusti da su pravila

zaključivanja opravdana a priori, a ne isključivo empirijskim putem i samim time je opravdanje a priori neophodno za zaključivanje i primjenu argumenata. Dodaje da je „odbacivanje cjelokupnog opravdanja a priori očigledno ekvivalent odbacivanju argumenta ili zaključivanja općenito i na taj je način ravno intelektualnom samoubojstvu“(1998: 5).

Uopćeno, argument iz neophodnosti<sup>33</sup> izgleda ovako:

- (1) Sadržaj iskustvenih vjerovanja odnosi se na pojedinačnosti.
- (2) Principi zaključivanja tiču se općenitosti.
- (3) Nijedno mentalno (kognitivno) stanje ne može na direktan način opravdati vjerovanje čiji sadržaj prelazi sadržaj tog mentalnog (kognitivnog) stanja.  
Dakle,
- (4) Iskustvena vjerovanja ne mogu direktno opravdati principe zaključivanja.

Casullo (2012) smatra da se argument iz neophodnosti jednako tako može usmjeriti i protiv racionalizma, odnosno da i samo prihvaćanje racionalizma može završiti sa skepticizmom. Osnovna je teza Casullovog argumenta ta da je racionalna intuicija nedovoljno objašnjena te da ta činjenica racionalizmu može u jednakoj mjeri stvarati problem kao i empirizmu. Razmotrimo to na sljedećem primjeru sljedeće propozicije za koju racionalisti kažu da je opravdana a priori:

*Ništa ne može istovremeno i u cijelosti biti crveno i zeleno*

Iskustvo u ovom slučaju ne može opravdati navedenu propoziciju, budući da njime dolazimo do pojedinačnih zelenih i crvenih predmeta, a nikako do samih svojstava *zelenosti* i *crvenosti*. Stoga se ova propozicija ne može opravdati direktnim iskustvom jer samo iskustvo *instanci* *zelenosti* i *crvenosti* nije dovoljno za opravdanje propozicije čiji je sadržaj *opći*. Racionalisti, s druge strane imaju mogućnost pozvati se na racionalnu intuiciju kojom možemo zahvatiti, tj. razumjeti svojstva *zelenosti* i *crvenosti* i samim time opravdavati navedenu propoziciju čiji je sadržaj *opći*. Time je za BonJoura priča gotova.

Casullo, međutim, stvari vidi sasvim drugačije. On smatra da ako argument iz neophodnosti vrijedi protiv radikalnog empirizma, on također vrijedi i protiv racionalizma. Svoju tezu potkrepljuje tvrdnjom da racionalizam može izbjeći skepticizam samo ako ponudi nemetaforičko razjašnjenje načina zahvaćanja samih svojstava *crvenosti* i *zelenosti*, odnosno

---

<sup>33</sup> O njemu raspravljaju Casullo (2000, 2012), Thurow (2009), Beebe (2008), Devitt (2005).

potkrepljenje tvrdnje da se iskustvo i misao razlikuju u jednom važnom aspektu, a to je da iskustiti možemo samo pojedinačne predmete dok misliti (zahvatiti mišlju) možemo svojstva predmeta. No Bonjour „ne uspijeva dati *nijedno* razjašnjenje, a kamoli *ne-relacijsko* razjašnjenje zahvaćanja svojstava“ (2012: 93).

Budući da umjereni racionalizam nije ponudio nemetaforičko razjašnjenje zahvaćanja svojstava, on ne može osigurati ključnu tvrdnju da sadržaj misli nije ograničen na pojedinačne predmete i da, posljedično, također nije podložan [argumentu iz neophodnosti]. (2003: 104)

Dakle, Casullo zaključuje da Bonjour nije uspio pokazati da, za razliku od iskustva, racionalni uvid ima opći sadržaj te da se argument iz neophodnosti na jednak način ne može upotrijebiti i protiv racionalizma koji u tom slučaju završava sa skeptičkom epistemologijom.

Joshua Thurow (2009) detaljnije podvrgava analizi Casullovo argument. Evo kako oba izgledaju u Thurowljevoj interpretaciji:

BonJourov argument:

- (1) Iskustvo je ograničeno na pojedinačne predmete.
- (2\*) Nijedno kognitivno stanje ne može direktno opravdati vjerovanje čiji sadržaj prelazi granice sadržaja tog stanja.
- (3) Principi zaključivanja su opći.
- (4) Iskustvo ne može direktno opravdati vjerovanje u principe zaključivanja (iz 1, 2\*, 3).

Casullovo argument:

- (A1) Uvid a priori je ograničen na pojedinačne predmete.
- (2\*) Nijedno kognitivno stanje ne može direktno opravdati vjerovanje čiji sadržaj prelazi granice sadržaja tog stanja.
- (2) Principi zaključivanja su opći.
- (A4) Uvid a priori ne može direktno opravdati vjerovanje u principe zaključivanja (iz A1, 2\*, 3).

Thurow tvrdi da Casullo nije konkluzivno pokazao da racionalizam u jednakoj mjeri završava sa skeptičkom epistemologijom. Da bi takav zaključak slijedio, Casullo bi trebao pokazati da su (1) i (A1) istinite ili barem jednako plauzibilne, budući da su to jedine premise koje se u navedenim argumentima razlikuju. On je uspio pokazati samo to da (A1) nije neistinit. Drugim riječima ova se dva argumenta razlikuju po tome što je (1) sigurno istinit, dok je (A1) moguće istinit. Thurow pokušava braniti argument iz neophodnosti tvrdnjom da

se čini da racionalni uvid doista ima opći sadržaj (primjerice, propozicija *Ništa ne može istovremeno i u cijelosti biti crveno i zeleno*) te da je u principu to vrsta stanja koja može opravdati vjerovanja s općim sadržajem. Priznaje da BonJour nije objasnio na koji način racionalna intuicija *funkcionira*, odnosno nije objasnio na koji način propozicije koje su opravdane a priori imaju opći sadržaj. No za potrebe argumenta iz neophodnosti, smatra Thurow, nije esencijalno da nam BonJour takvo objašnjenje pruži. Može se reći da bi bilo dobro da ponudi takvo objašnjenje, ali da to nije nužno. Dovoljno je da dozvolimo da je sadržaj racionalne intuicije opći, poput propozicije *Ništa ne može istovremeno i u cijelosti crveno i zeleno*, dok to nije slučaj s iskustvom koje nam samo može reći to da je određen stol crvene, odnosno zelene boje. Dakle, razlika bi, prema ovoj obrani argumenta iz neophodnosti, bila u tome što iskustvom *u principu* ne možemo zahvatiti svojstva, odnosno propozicije s općim sadržajem, dok racionalnom intuicijom to možemo, ali za sada još nemamo dobro objašnjenje na koji se način to odvija.

Thurowljev se zaključak temelji na dvjema pretpostavkama: (i) istinito je da se iskustvo tiče pojedinačnih predmeta i da ono ne može opravdati naša vjerovanja i principe koji imaju opći sadržaj i (ii) za tvrdnju da racionalni uvid ima opći sadržaj nije potrebno objašnjenje kako racionalni uvid može imati opći sadržaj – dovoljno je da nam se „čini“ da racionalni uvid ima opći sadržaj.<sup>34</sup> Uvjerljivost Thurowljevog zaključka može se bitno umanjiti time da se pokaže da (i) i (ii) ne stoje, odnosno da ne stoje očito.

Krenut ću sa stavkom (i). Mnogi filozofi holističke ili induktivističke provenijencije ne bi ga prihvatili. Primjerice, Jason Beebe (2008) analizirajući BonJourov argument iz neophodnosti tvrdi da njegov argument ne isključuje mogućnost da logičko pravilo zaključivanja čiji sadržaj ne prelazi sadržaj direktnog iskustva može u cijelosti biti opravdano direktnim iskustvom. Primjer je induktivno zaključivanje:

- (1) Predmet  $a_1$  je F.
- (2) Predmet  $a_2$  je F.
- (3) Predmet  $a_3$  je F.

---

<sup>34</sup> Ovdje treba napomenuti da je BonJourovo razjašnjenje toga kako racionalni uvid može imati opći sadržaj na udaru kritika (Boghossian (2001), Rey (2001)) te da on sam priznaje da postoje ozbiljne poteškoće u objašnjenju. No za sam argument i ono što želim pokazati nije nužno u detalje iznositi samu BonJourovu teoriju ili kritike. Dovoljno je reći da i sam BonJour priznaje da njegova teorija ne nudi prihvatljivo razjašnjenje kako racionalni uvid funkcioniра i na koji način je njegov sadržaj opći.

(4) Dakle, predmeti  $a_1$ - $a_3$  su F.

Beebe se pita je li moguće da je zaključivanje s (1) – (3) na (4) opravdano, budući da je sadržaj konkluzije konjunkcija sadržaja od (1) – (3) i svaka od premisa opravdana je direktnim iskustvom. BonJour se naravno ne bi složio s ovom tvrdnjom jer smatra da svaka konkluzija, bilo da smo do nje došli induktivnim ili deduktivnim putem, uvijek uključuje razum. No da bi njegov argument funkcionirao, BonJour bi trebao pokazati da ne postoji mogućnost u kojoj se indukcija može opravdati a posteriori, zaključuje Beebe.

Da bi BonJourov argument iz neophodnosti funkcionirao, smatram da je potrebno isključiti neke od mogućnosti koje BonJour ne razmatra. Naime, on u argumentu pretpostavlja fundacionalistički internalizam. Moguće je, s obzirom na to zaključiti da argument nema snagu koju mu je BonJour namijenio, ako prije toga nije pokazao da je fundacionalistički internalizam bolja pozicijama od ostalih. Dakle, neovisno o uvjerljivosti ili valjanosti samog argumenta iz neophodnosti, ako se želi pokazati da je jedina alternativa skepticizmu racionalizam fundacionalističko-internalističkog tipa, što BonJour svakako želi, onda je potrebno konkluzivno argumentirati u korist fundacionalističkog internalizma. Jer možemo sasvim legitimno postaviti pitanje zašto ne fundacionalistički eksternalizam, koherentistički internalizam ili pak reliabilizam. Primjerice, možemo postaviti pitanje mogu li iskustvena vjerovanja indirektno opravdati principe zaključivanja. Internalistički fundacionalist, poput BonJoura, odgovorio bi „Ne!“, budući da i indirektno empirističko opravdanje također zahtijeva opće principe opravdanja. To bi za posljedicu imalo dvije stvari: regres ili cirkularnost od kojih je svaka nepoželjna. Ovome bi se svakako protivio Devitt (o čemu je već bilo riječi u 2.1.2.) koji eksplicitno zagovara tezu o indirektnom opravdanju. Ili, zašto ne prihvatiti reliabilizam prema kojem je pouzdanost kognitivnih procesa koji proizvode iskustvena vjerovanja i inferencije, a ne sam sadržaj, ta koja dodjeljuje epistemičko opravdanje. No i pod pretpostavkom internalističkog fundacionalizma, čini se da postoji ozbiljan razlog zašto bismo BonJourov argument trebali uzeti s rezervom. To nas dovodi do stavka (ii).

Možemo reći da Casullo nije uspio pokazati da je argument iz neophodnosti na potpuno jednak način prijatnija racionalizmu kao i empirizmu, međutim Thurow nije uvjerljiv kada kaže da argument iz neophodnosti ne zahtijeva da imamo objašnjenje toga na koji je način sadržaj racionalne intuicije opći i kako ona funkcionira. Upravo je svrha argumenta da osim

(1) iskustvena vjerovanja ne mogu direktno opravdati principe zaključivanja,

pokaže i to da

(2) racionalna intuicija (opravdanje a priori) može direktno opravdati principe zaključivanja.

Za ono što je Bonjour htio učiniti ovim argumentom (pokazati da je jedina alternativa odbacivanju racionalnog uvida i opravdanja a priori skepticizam najradikalnije vrste) potrebno je pokazati da (1) i (2) stoje. S obzirom na Casullovu kritiku, Bonjourov argument nije uspio pokazati da (2) stoji, budući da nedostaje ključno objašnjenje toga na koji način racionalna intuicija funkcionira, odnosno na koji je način njen sadržaj opći, čime je onda u poziciji pružiti opravdanje za principe zaključivanja. Jedino što Thurrow ističe jest da nam se čini da je sadržaj opći. Čak i pod pretpostavkom da je to točno, da je sadržaj racionalnog uvida opći, nije li potrebno objasniti na koji način racionalni uvid funkcionira prije negoli mu dodijelimo status epistemičkog opravdača? Drugim riječima, argument, iako možda uspješan protiv radikalnog empirizma, nije uspio dokazati ništa u korist racionalizma, što je primarna Bonjourova intencija, budući da ostaje otvoreno može li nas racionalni uvid spasiti od prijetnje skeptičke epistemologije. U tom su smislu i empirizam i racionalizam u jednakim pozicijama.

Kao što je to Bonjour naglasio, radikalni empirizam je poprilično stabilna dijalektička pozicija. S jedne strane, ako ga se pokuša opovrgnuti apriornim argumentima, pretpostavlja se nešto što radikalni empiristi negiraju. Samim time je njihova uvjerljivost umanjena bez obzira na to je li im cilj izravno opovrgnuti radikalni empirizam ili ukazivanjem na neplauzibilnost takve pozicije argumentirati da je racionalizam bolja pozicija. Kroz izložena tri argumenta vidjeli smo manjkavosti takvih pokušaja. S druge strane, pozivanjem na iskustvo ne govori se ništa o tome postoji li ili ne neempirijski izvor opravdanja što je zapravo primarna racionalistička intencija. Prije negoli se donese presuda o ovom pitanju, vrijedi istražiti je li moguće argumentirati za postojanje racionalne intuicije na empirijskim temeljima. To je nešto što „pravi“ empiristi ne rade, a „pravi“ racionalisti smatraju samoponištavajućom strategijom jer se smatra da bi takva strategija potkopala apriornost racionalne intuicije. O ovoj strategiji detaljnije raspravljam u 3.4.4. i u 4. poglavlju.

### **2.3. Umjereni empirizam**

Sljedeće se tri skupine propozicija obično smatraju najjasnijim primjerima onoga što se zna a priori: logičke (*Ili kiša pada ili ne pada*), matematičke ( $7+5=12$ ) te pojmovne istine (*Svi*



*neženje su neoženjeni*). Za razliku od radikalnih empirista, umjereni empiristi dopuštaju da navedene propozicije znamo a priori, odnosno da znanje i opravdanje a priori postoji, ali tvrde da takvo znanje nije o činjenicama o svijetu, već da je trivijalno. Glavno pitanje na koje umjereni empiristi moraju odgovoriti jest što nam to daje opravdanje a priori prihvatiti navedene propozicije ako ne racionalna intuicija, odnosno racionalni uvid koji je, prema racionalistima, odgovoran za stjecanje znanja a priori. Za razliku od radikalnih empirista, oni ne mogu jednostavno odbaciti racionalnu intuiciju i ne ponuditi alternativno razjašnjenje takvog znanja koje ne uključuje empirijske mehanizme. Umjereni empiristi, stoga, nastoje svesti znanje i opravdanje a priori na nešto manje problematično od racionalne intuicije, primjerice na znanje činjenica o značenju ili na znanje jezičnih konvencija. Dakle, iako priznaju da je znanje a priori posebna vrsta znanja, oni svode ga na znanje analitičkih istina.

Središnja je motivacija pozivanja na analitičnost u objašnjenju znanja a priori izbjegavanje postuliranja posebne kognitivne sposobnosti za koju empiristi smatraju da do sada nije objašnjena na prihvatljiv i zadovoljavajući način. Primjerice, prema empirizmu koji su zastupali logički pozitivisti, većina se našeg znanja može opravdati pozivanjem na osjetilno iskustvo, dok se matematičko i logičko znanje može opravdati pozivanjem na analitičnost i to na sljedeći način: ako je samo S-ovo razumijevanje tj. zahvaćanje značenja određene propozicije dovoljno da bi se opravdalo S-ovo vjerovanje da je propozicija istinita, onda se apriornost može objasniti bez pozivanja na misterioznu racionalnu intuiciju. Dakle, samo razumijevanje značenja dovoljno je za objašnjenje opravdanja a priori. U tom bi smislu pojam *analitičnosti* bio epistemološki pojam.

Uz motivaciju eliminiranja racionalne intuicije, umjereni empiristi pokušavaju umanjiti i epistemološki značaj znanja a priori svodeći ga na znanje trivijalnih istina. No mnogi smatraju da su Quineovi argumenti protiv analitičnosti pogubni za bilo kakvu vrstu umjerenog empirizma koja se poziva na analitičnost. Stoga se postavlja pitanje mogu li umjereni empiristi uspjeti u nakani da, pozivanjem na analitičnost, izbjegnu probleme koje pripisuju racionalistima prilikom njihova pozivanja na racionalnu intuiciju. U onome što slijedi, analiziram nekoliko gledišta umjerenih empirista i njihova razjašnjenja opravdanja a priori u terminima analitičnosti.

## **2.4. Analitičnost**

U prvom sam poglavlju iznijela razlikovanje između analitičkih i sintetičkih propozicija (istina) i naglasila da ono primarno pripada području semantike. Ovo je razlikovanje važno za

epistemologiju utoliko što su se mnogi filozofi nadali da je moguće pokazati da je znanje matematike i logike, ali i ostalih apriornih domena, svedivo na znanje analitičkih istina putem pažljive pojmovne analize. Razmotrimo sljedeće dvije skupine propozicija:

*Svi oftalmolozi su liječnici*

*Ili kiša pada ili ne pada*

*Svi neženje su neoženjeni*

*Neki su oftalmolozi neženje*

*Neki neženje su neuredni*

Kada pažljivo promotrimo navedene propozicije čini se da one iz prve skupine znamo na osnovi toga što znamo značenje termina od kojih se sastoje. Propozicije iz druge skupine znamo na osnovi relacija s činjenicama o svijetu. Propozicije u prvoj skupini su analitičke, dok su propozicije u drugoj sintetičke. U analitičke propozicije ubrajaju se logičke istine te propozicije koje su istinite na osnovi *značenja* svojih sastavnih termina, odnosno sadržaja pojmova te njihovih međusobnih relacija (*Svi neženje su neoženjeni muškarci*), dok su sintetičke propozicije istinite ili neistinite na osnovi relacija s činjenicama (*Neki su oftalmolozi neženje*). Umjereni empiristi, pozivanjem na analitičnost i analitičke propozicije, nastoje objasniti znanje a priori izbjegavajući pozivanje na misterioznu kognitivnu sposobnost racionalne intuicije kao izvora takvog znanja, nadajući se da će na taj način moći objasniti nužnost matematičkih i logičkih propozicija. Drugim riječima, nadaju se da će pomoću pojma *analitičnosti* moći objasniti zašto se navedene propozicije iz prve skupine čine istinitima u svim mogućim svjetovima te zašto ih znamo neovisno o iskustvu. No istovremeno tvrde da, za razliku od sintetičkih, analitičke propozicije nemaju kognitivni sadržaj, odnosno one nam ne govore ništa o stvarnosti, jer njihova istinitost ovisi samo o značenju. Stoga znanje a priori nije znanje o stvarnosti, o činjenicama o svijetu, nego je trivijalno.

Iako su neke naznake pojma analitičnosti postojale i kod Lockeja i Humea, termine „analitičko“ i „sintetičko“ prvi je put uveo Kant. Za Kanta je propozicija analitička ukoliko je predikat sadržan u pojmu subjekta.

U svim sudovima, u kojima se pomišlja odnos subjekta prema predikatu (ako uzmemo u obzir samo jasne, jer na niječne je primjena laka) moguć taj odnos na dvojak način. Predikat B ili pripada subjektu A kao nešto što je u tome pojmu A (na skriven način) sadržano; ili B leži

posve izvan pojma A, premda je s njim u vezi. U prvom slučaju nazivam sud analitičnim, u drugome sintetičnim. (1984: 26)

S Kantovim razjašnjenjem, međutim, postoje određene poteškoće. Mnoge propozicije koje se smatraju analitičkim istinama ne ulaze u njegovu definiciju. Primjerice, propozicija *Ako je A veći od B i B je veći od C, onda je A veći od C* nema klasičnu predikat-subjekt formu pa samim time predikat nije sadržan u pojmu subjekta. S obzirom na to da je ovakvih propozicija mnogo, Kantova definicija analitičnosti ubrzo je napuštena.

Za potrebe detaljnije rasprave o analitičnosti još ću jednom ukazati na razlikovanje između metafizičke i epistemološke analitičnosti. Pod *metafizičkim* shvaćanjem analitičnosti podrazumijevamo da je propozicija analitička ako i samo ako je istinita na osnovi značenja termina od kojih se sastoji. To je shvaćanje koje je navedeno na početku ovog odjeljka i ono koje se u literaturi najčešće prihvaća. Naglasak je, dakle, na istinitosti. Pod *epistemološkim* shvaćanjem analitičnosti podrazumijevamo da je propozicija analitička ako i samo ako je *razumijevanje* same propozicije dovoljno za opravdanje tvrdnje da je ona istinita. Naglasak je, dakle, na opravdanju.

U osnovi, shvaćanje pojma *analitičnosti* možemo podijeliti na reduktivno i nereduktivno. Reduktivno shvaćanje objašnjava slučajeve propozicija a priori pozivajući se na druge slučajeve. Najbolji bi primjer takvog shvaćanja bilo fregeovsko razjašnjenje analitičnosti koje reducira analitičke propozicije na logičke istine putem definicija i sinonimnosti. Ovom se pristupu problemu analitičnosti najčešće prigovara da pri pokušaju razjašnjenja analitičnosti na temelju nekih drugih pojmova, istovremeno ne daju razjašnjenje tih drugih pojmova. S druge strane, nereduktivno shvaćanje analitičnosti svodi se na izjednačavanje analitičkih propozicija s onima koje su „istinite na osnovi značenja“. Racionalisti bi nereduktivnom shvaćanju mogli prigovoriti to da se njihovo razjašnjenje jednostavno svodi na racionalističko s tom iznimkom da je, za razliku od empirističkog, racionalističko razjašnjenje epistemološki informativno. Prema takvim kritikama empiristička tvrdnja da je analitička propozicija ona koja je istinita na osnovi značenja nije ništa drugo doli racionalistička tvrdnja da kada osoba jednom razumije propoziciju u pitanju, ona je u stanju na izravan način uvidjeti da je ona nužno istinita.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Za detaljniju kritiku vidi BonJour (1998).

U onome što slijedi predstavljam 3 najdominantnija razjašnjenja pojma analitičnosti: fregeovsko razjašnjenje, razjašnjenje koje se poziva na značenje te na implicitnu definiciju.

#### 2.4.1. Fregeovsko shvaćanje analitičnosti

Frege (1995) je odbacio Kantovo shvaćanje analitičnosti kao previše nejasno. On je povezanost između analitičnosti i logičkih tvrdnji vidio na sljedeći način:

Propozicija je analitička akko je (i) logička istina ili je (ii) svediva na logičku istinu zamjenom sinonimnih termina.

Na koji bi način ovo moglo funkcionirati? Primjerice, analitičku propoziciju

(1) *Svi neženje su neoženjeni*

možemo zamjenom sinonimnih termina pretvoriti u logičku istinu koja ima sljedeći oblik: *Sve što je F i P je F*.

(1)\* *Svi neoženjeni muškarci su neoženjeni*.

Sinonimni termini u ovom su slučaju „neženje“ i neoženjeni muškarci“. Međutim, prigovor je fregeovskom shvaćanju analitičnosti da ono ne obuhvaća sve znanje a priori. Primjerice, propozicija da je *Sve što je crveno obojano* nije logička istina niti je svediva na logičku istinu zamjenom sinonimnih termina. Da bi fregeovsko shvaćanje analitičnosti moglo funkcionirati i u ovom slučaju, potreban je sinonim za termin „crveno“. Budući da je termin „crveno“ jednostavan (ne može se rastaviti niti analizirati), nijedan sinonim nam dostupan. Stoga se ova propozicija ne može pretvoriti u logičku istinu i samim time nije objašnjiva u terminima fregeovske koncepcije analitičnosti.

Empiristi bi u obranu ovog stava mogli odgovoriti da se propozicija *Sve što je crveno je obojano* može prevesti kao *Sve što je obojano crveno je obojano* što jest logička istina. Međutim, da bi ovaj prijedlog funkcionirao termin „obojano crveno“ treba biti sinonim termina „crveno“, što je upitno. „Obojano crveno“, tvrde oponenti, sadrži puno više od termina „crveno“. On sadrži dva pojma: *obojano* i *crveno* i stoga ne može biti sinonim termina „crveno“.

Druga kritika kaže da je da ovakvo objašnjenje analitičnosti nije epistemološki informativno. Primjerice, Bonjour kaže da je „jasno da ovo shvaćanje analitičnosti nije u mogućnosti ponuditi neko epistemološki rasvjetljujuće razjašnjenje toga kako su same logičke istine

opravdane ili znane“ (BonJour, 1998: 33). Naime, znanje logičkih istina koje se objašnjava pomoću analitičnosti u temelju se objašnjava na sljedeći način:

Logičke istine mogu se znati a priori zato jer su analitičke.

Logičke istine mogu se znati a priori ili zato što su logičke istine ili zato jer su svedive na logičke istine.

Ova potonja tvrdnja je u potpunosti trivijalna, tvrdi BonJour, i ne nudi nikakav značajan epistemološki uvid u problematiku. Drugim riječima, ako se znanje analitičkih istina želi objasniti pozivanjem na logičke istine, onda se mora objasniti kako znamo logičke istine. Ako takvo objašnjenje izostane, razjašnjenje je nepotpuno i nemamo ga razloga prihvatiti kao objašnjenje znanja a priori:

Fregeovsko shvaćanje analitičnosti paradigmatski je primjer onoga što zovem *reduktivnim* shvaćanjem analitičnosti: ono objašnjava epistemičko opravdanje *a priori* nekih propozicija pozivanjem na druge propozicije, ali je automatski time u nemogućnosti reći išta epistemološki značajno o opravdanju *a priori* ovih potonjih, reducirane vrste propozicija (u ovom slučaju logičkih propozicija). Takvo je shvaćanje analitičnosti, dakle, u principu u nemogućnosti razjasniti svih pojedinačnih slučajeva opravdanja a priori na način na koji empiristički program to pokušava učiniti i očito daje samo djelomično epistemološko razjašnjenje pojedinačnih slučajeva na koje se primjenjuje. (1998: 34)

Naime, od presudne je važnosti za svaku empirističku teoriju koja pokušava znanje a priori svesti na znanje analitičkih iskaza, da nam omogući razjašnjenje toga kako znamo logiku. Fregeovsko shvaćanje analitičnosti ne nudi takvo objašnjenje.

#### **2.4.2. „Istinitost na temelju značenja“**

Primjer analitičke istine *Sve što je crveno je obojano*, koju fregeovsko shvaćanje analitičnosti nije moglo obuhvatiti svojim razjašnjenjem, pokušao se objasniti na sljedeći način: propozicija je istinita na osnovi značenja termina od kojih se sastoji. Dakle, ovu rečenicu čini istinitom to što termini imaju značenja koja imaju. Stoga se analitičnost, u ovom smislu, a samim time i znanje a priori, pokušava razjasniti uz pomoć značenja, odnosno jezičnih definicija: *p* je analitička istina akko je *p* istinita samo na osnovi značenja termina od kojih se sastoji. Samo razumijevanje propozicije dovoljno je da ju se prihvati kao istinitu. Drugim riječima, ne možemo razumjeti analitičku propoziciju, a da ju istovremeno ne prihvatimo kao istinitu. Ne možemo razumjeti termin „neženja“, a da istovremeno ne prihvatimo istinitost

propozicije da su *Svi neženje neoženjeni muškarci*. Ako takvu propoziciju ne prihvaćamo kao istinitu, onda to samo znači da nismo razumjeli termine od kojih se ona sastoji, u ovom slučaju nismo razumjeli termin „neženja“. Ovo je, uz fregeovsko shvaćanje, jedno od najraširenijih razjašnjenja analitičnosti.

Jedan od glavnih prigovora ovakvom shvaćanju analitičnosti ponovno donosi BonJour (1998: 37-38). Problem se sastoji u objašnjenju toga kako je istinitost analitičke propozicije posljedica značenja? Odgovor bi zagovornika ovog stava trebao biti da je analitička propozicija ona za koju je dovoljno samo to da ju razumijemo da bismo uvidjeli da je istinita, odnosno da njezino neprihvatanje znači da ju nismo u potpunosti ili ispravno razumjeli. No BonJour postavlja pitanje kako ovaj odgovor daje objašnjenje načina na koji je takva propozicija opravdana. On tvrdi da su tu moguća dva izlaza. Jedan je tvrditi da je pozivanje na razumijevanje značenja ili sadržaja takve propozicije zapravo pozivanje na racionalnu intuiciju koje onda može dati suvisao odgovor na postavljeno pitanje da je racionalni uvid u nužnost sadržaja takve propozicije onaj koji opravdava njezino prihvaćanje kao istinite. Drugim riječima, empirističko bi razjašnjenje, u tom slučaju, jako nalikovalo na racionalistička razjašnjenja opravdanja a priori, ali s tom razlikom da ova potonja, pozivajući se na racionalnu intuiciju, pružaju epistemološki informativno objašnjenje, dok empirističkim razjašnjenjima nedostaje glavni motiv, naime to na koji način ovakvo shvaćanje analitičnosti izbjegava potrebu za uvođenjem racionalne intuicije. BonJour to formulira na sljedeći način:

Čini se da barem većina gledišta umjerenog empirizma, koja nisu na ovaj način reduktivna, gube iz vida glavno epistemološko pitanje time što jednostavno izjednačavaju analitičnost s jednim od svojstava koje, prema racionalističkom razjašnjenju, propozicija za koju postoji neposredno opravdanje a priori neosporno ima (ili za koju se čini da ima), ne shvaćajući da to ne doprinosi neovisnom razjašnjenju samog opravdanja a priori. Gledište koje izjednačava analitičku propoziciju s onom koja je „istinita na osnovi značenja“ ili je „istinita na osnovi definicije“ (gdje ove formulacije nisu dalje objašnjene na neki reduktivan način) najočitiiji je primjer ove pogreške. To se očito odnosi na gledište da onaj tko razumije takvu propoziciju može izravno i intuitivno vidjeti da je istinita – a to je zapravo samo kriva reformulacija racionalističkog gledišta, a ne njegova alternativa. (2005: 104)

Drugi je izlaz, prema BonJouru, ostati pri navedenoj formulaciji bez daljnjeg pojašnjenja. Ovaj put izabire većina empirista i time zapravo zagovaraju shvaćanje analitičnosti koje se na nijedan relevantan način ne razlikuje od tradicionalnog shvaćanja prema kojem je propozicija opravdana a priori ako vidimo da je istinita na temelju razumijevanja. Stoga, zaključuje

BonJour, ako nema razlike između ova dva shvaćanja analitičnosti, onda je teza umjerenih empirista, koju je prvotno trebalo objasniti, da su sve propozicije koje su opravdane a priori zapravo analitičke, istinite, ali trivijalno istinite i bez ikakvog neovisnog epistemološkog značaja. Zapravo je jedina relevantna razlika u tome da se racionalisti pozivaju na „uvid u nužnu stvarnost“. No BonJour zaključuje da ukoliko empiristi ne ponude objašnjenje na koji način opravdanje može biti isključivo rezultat značenja, a to mogu jedino pozivanjem na neko novo shvaćanje analitičnosti, onda ova linija objašnjenja opravdanja a priori neće biti dovoljna.

BonJour (1998: 28) smatra da zapravo ne postoji jedinstvena teorija koja bi se smatrala umjerenim empirizmom, s obzirom na to da postoje različita razjašnjenja analitičnosti, te to uzima kao ozbiljnu poteškoću za svakog tko zastupa ovo gledište.<sup>36</sup> Glavna kritika umjerenim empiristima odnosi se na to da je pojam analitičnosti epistemološki nevažan te da su sama razjašnjenja tog pojma toliko nejasna da ne mogu postići ono što im je svrha, a to je razjašnjenje opravdanja a priori. U sljedećem ćemo odjeljku vidjeti može li razjašnjenje analitičnosti u terminima implicitne definicije izbjeći ovu BonJourovu kritiku.

### 2.4.3. Implicitna definicija

Implicitna definicija kao objašnjenje analitičnosti funkcionirati na sljedeći način: stipulacijom odlučimo da će određena rečenica (implicitno definirana) biti istinita ili da će određeno pravilo zaključivanja (implicitno definirano) biti valjano te da će određen (središnji) pojam (definiendum) biti interpretiran na način koji će rečenicu činiti istinitom, odnosno pravilo zaključivanja valjanim. Samom tom odlukom da ćemo tu rečenicu smatrati istinitom, odnosno pravilo zaključivanja valjanim, taj određeni (središnji) pojam dobiva značenje. Drugim riječima, našom odlukom da ćemo „#F“ smatrati istinitim (valjanim) „F“-u dajemo značenje koje je potrebno da bi „#F“ bio istinit (valjan). Na primjeru to izgleda ovako: stipuliramo da će rečenica „Svi neženje su neoženjeni muškarci“ biti istinita. Tom smo stipulacijom odredili da će značenje termina „neženja“ biti ono koje će tu rečenicu činiti istinitom. Time termin „neženja“ dobiva značenje neoženjenog muškarca. Prema ovom gledištu, rečenice (ili pravila zaključivanja) koje izražavaju propozicije i koje su opravdane a priori, trebaju se smatrati implicitnim definicijama središnjih termina koje sadrže te je upravo ovaj status implicitno

---

<sup>36</sup> Kao što ćemo vidjeti u 3. poglavlju kada budemo detaljnije raspravljali o umjerenom racionalizmu, ne postoji niti jedinstvena teorija koja bi se mogla zvati umjereni racionalizam. S obzirom na to, ova se kritika jednako može uputiti i racionalistima.

definiranih rečenica (ili pravila zaključivanja) ono što daje razjašnjenje opravdanja a priori tih propozicija. Dakle, na temelju semantičke teze izvlači se epistemološki zaključak, naime taj da su takve rečenice (pravila zaključivanja) istinite, budući da se radi o definicijama. Drugim riječima, implicitna definicija daje analitičke istine koje onda proizvode znanje koje je a priori i samim time ona ima status epistemičkog opravdača.

Iako je mnogo zagovornika razjašnjenja analitičnosti u terminima implicitne definicije, ovdje iznosim verziju analitičkog faktualizma prema kojem su analitičke istine rezultat stipulacije, utemeljenja implicitnih definicija, a ipak činjenične i znane a priori. Možemo postaviti pitanje: Kako je moguće da su analitičke istine činjenične (o činjenicama o svijetu), a ipak znane a priori? Na već navedenom primjeru neženje i neoženjenog muškarca objašnjenje ide na sljedeći način. Stipulirano značenje „neženje“ kao „neoženjenog muškarca“ čini da rečenica „Neženja je neoženjen muškarac“ nužno izražava propoziciju koja je istinita. Pobornici analitičkog faktualizma tvrde da je istinitost te propozicije ovisna o činjenicama (npr. Boghossian 1996). U sljedećem se odjeljku detaljnije bavim teorijom implicitne definicije Paula Boghossiana i to iz dva razloga. Prvo, on nudi obranu rješenja umjerenih empirista koji se pozivaju na pojam analitičnosti od Quineovih kritika, ali također nudi jednu sustavnu teoriju opravdanja a priori u terminima analitičnosti koja bi trebala izaći na kraj s BonJourovim kritikama.

Boghossian u svojim radovima (1996, 2000, 2003) o analitičnosti i logičkom znanju zagovara verziju analitičke teorije znanja a priori. Budući da se, kao što smo već naglasili, svaka teorija analitičnosti suočava s Quineovim i BonJourovim kritikama, Boghossianovu ćemo teoriju promotriti kroz ta dva aspekta. Krucijalno je u obrani od Quineove kritike provođenje razlikovanja između dva različita pojma *analitičnosti*: metafizičkog i epistemološkog. Boghossian (1996) tvrdi da se Quineova kritika analitičnosti zapravo odnosi samo na metafizički pojam, dok se epistemološki može uspješno braniti, a samim time i teorija znanja a priori koja se poziva na analitičnost. Ako je ova teza točna, onda to znači da Quineovi argumenti nisu pogubni za razjašnjenje opravdanja a priori u terminima analitičnosti. Drugi aspekt Boghossianove teorije koji pomnije razmatram epistemološka je prihvatljivost objašnjenja opravdanja a priori u terminima analitičnosti te njegovu uspješnost s obzirom na BonJourove kritike. Boghossian ne dovodi u pitanje postojanje znanja a priori, već činjenicu da je ono moguće jedino putem racionalne intuicije za koju tvrdi da nije objašnjena na zadovoljavajući način.



Boghossianova verzija teorije znanja a priori razlikuje, dakle, dva pojma analitičnosti, metafizički i epistemički (1996: 363), a za oba smatra da su semantički pojmovi jer su analitičke propozicije one koje su istinite na osnovi značenja termina od kojih se sastoje.

Metafizička analitičnost – propozicija  $p$  je metafizički analitička akko je istinita samo na osnovi značenja. Ili kako to Boghossian kaže, „u cijelosti duguje svoju istinitosnu vrijednost značenju, a ne činjenicama”.

Epistemička analitičnost – propozicija  $p$  je epistemički analitička akko je razumijevanje ili zahvaćanje značenja propozicije dovoljno za opravdanje vjerovanja u istinitost  $p$ -a.

Boghossian tvrdi da se Quineova kritika odnosi samo na metafizički pojam analitičnosti:

Želim izraziti svoje svesrdno slaganje s Quineom da je metafizički pojam dvojbene objašnjavaćke vrijednosti i također moguće dvojbene koherentnosti. Na sreću analitičke teorije opravdanja a priori može se pokazati da ona ne mora imati dodirnih točaka s ovom odbačenom idejom. (1996: 364)

Njegov se glavni argument protiv metafizičkog pojma analitičnosti, za koji smatra da je predmetom kritika analitičnosti, zasniva na sljedećem truizmu: istinitost propozicije ovisi o njezinom značenju i o tome je li slučaj to što ona znači. Drugim riječima, za svaki iskaz  $S$ ,  $S$  je istinit akko za neki  $p$ ,  $S$  znači da  $p$ , i  $p$ . Budući da metafizički pojam analitičnosti kaže da istinitost propozicije ovisi isključivo o značenju termina od kojih se sastoji, Boghossian se pita „kako bi sama činjenica da  $S$  znači da  $p$  činila slučaj da je  $S$  istinit? Ne treba li također biti slučaj da  $p$ ?” (1996: 364). Upravo na osnovi spomenutog truizma, Boghossian odbacuje metafizički pojam analitičnosti. Važno je napomenuti i to da Boghossian smatra da epistemički pojam analitičnosti ne pretpostavlja metafizički. Stoga se prirodno nameće pitanje kako neka rečenica može biti epistemički analitička, odnosno kako potpuno razumijevanje značenja propozicije može opravdati njezino prihvaćanje kao istinite. Boghossian smatra da „odgovor na ovo pitanje treba biti semantički: nešto o značenju rečenice ili o načinu na koji je značenje fiksirano mora objasniti kako je njezina istinitost znana na ovaj poseban način“ (1996: 366).

Prema Boghossianu, epistemička analitičnost najbolje se može razjasniti u terminima implicitne definicije i to u karnapovskom smislu.<sup>37</sup> On smatra da je analitička teorija

---

<sup>37</sup> Iako Boghossian nastoji očuvati i fregeovski smisao koji je primarno predmetom Quineove kritike.

apriornosti logike izrasla indirektno, kao nus-produkt, iz pokušaja da se objasni na koji način zahvaćamo značenja logičkih konstanti 'i', 'ili', 'ako-onda' itd. Budući da se logičke konstante ne mogu definirati eksplicitno, u terminima drugih pojmova, ostaje mogućnost da se razjašnjenje jedino može dati u terminima implicitne definicije. Boghossianova je, dakle, strategija na primjeru logičkih istina pokazati kako ih razjašnjenje njihova značenja (značenja logičkih konstanti) u terminima implicitne definicije čini epistemičkim analitičkim istinama i na taj način znamim a priori. Prema teoriji implicitne definicije koju zastupa, Boghossian argumentira da:

Proizvoljnom stipulacijom da će određena logička rečenica biti istinita ili da će određeno zaključivanje biti valjano, pripisujemo značenje logičkim konstantama. Točnije, određena konstanta ima značenje tog logičkog predmeta, ako i/ili, koje određeni skup rečenica i/ili inferencija koji ju sadrže, čini valjanim. (1996: 376)

Drugim riječima, logičke konstante dobivaju značenje na način da mi stipuliramo istinitost tj. valjanost određene logičke rečenice ili pravila zaključivanja koje sadrži te logičke konstante. Primjerice, logička konstanta 'ako-onda' ima značenje koje ima time što smo stipulirali da je zaključivanje 'ako p i ako p onda q, dakle q' istinito. Ili, u argumentu koji donosi Boghossian:

1. Ako logička konstanta C treba imati značenje koje ima, onda forma argumenta A mora biti valjana, jer C ima značenje onog logičkog predmeta koji zapravo čini A valjanim.
  2. C ima značenje koje ima.
- Dakle,
3. A je valjan.

Našom stipulacijom da ćemo modus ponens smatrati istinitim, logička konstanta 'ako-onda' dobiva značenje koje ima i to je ono što modus ponens čini valjanim pravilom zaključivanja. To znamo a priori. No postavlja se pitanje kako činjenica da A implicitno definira C pomaže u objašnjenju toga da je zahvaćanje (razumijevanje) značenja od A dovoljno za opravdanje vjerovanja u njegovu istinitost. Boghossian (2000) tvrdi da je prihvaćanje razjašnjenja analitičnosti u terminima implicitne definicije kao odgovora na postavljeno pitanje jedino prihvatljivo objašnjenje znanja logike i samim time apriornog znanja. Naravno, pritom odbacuje skeptičku mogućnost da su takva vjerovanja uopće opravdana, kao i racionalističku mogućnost da se takva vjerovanja mogu opravdati pomoću racionalne intuicije, budući da takav izvor opravdanja nije u dovoljnoj mjeri objašnjen te da se „intuicija čini kao naziv za

misteriju koju rješavamo, prije negoli samo rješenje“ (2000: 231). Mogućnost da postoje određena vjerovanja koja su opravdana po „defaultu“ nije prihvatljiva jer bi u tom slučaju takva vjerovanja ovisila o pojedincima što bi i vrlo neplauzibilna vjerovanja učinilo default-opravanima. Također, odbacuje mogućnost objašnjenja opravdanosti vjerovanja time da logička pravila čuvaju istinitost pozivanjem na sama logička pravila bez postavljanja ikakvih ograničenja, budući da takvi pokušaji dovode do dvije neželjene posljedice, cirkularnosti, ali i mogućnosti da takav argument može dokazati bilo što. No prihvaća mogućnost takvog objašnjenja pozivanjem na logička pravila uz *ograničenja*. Prijedlog takvog ograničenja Boghossian sažima u sljedećem:

Kako ja to vidim, najplauzibilnije – možda jedino plauzibilno – razjašnjenje jest da naše konstante znače to što znače na osnovi njihove pojmovne uloge: „ako, onda“ znači to što znači na osnovi toga što sudjeluje u nekim inferencijama, ali ne i u nekim drugim. (2000: 248)

Dakle, prema semantici pojmovne uloge značenje ili propozicijski sadržaj izraza ili stava određen je ulogom koju igra u jeziku osobe. Boghossian priču o semantici pojmovne uloge logičkih konstanti smješta u kontekst pitanja kako naša temeljna logička vjerovanja, odnosno vjerovanja da logička pravila čuvaju istinitost, mogu biti opravdana. S obzirom na to, on predlaže sljedeći princip:

(L) Ako M ima izvornu značenjsko-konstitutivnu ulogu za S, onda je S ovlašten zaključivati u skladu s M, neovisno o tome ima li eksplicitno opravdanje za M

Boghossian razlikuje opravdanje (*justification*) od ovlaštenja (*entitlement*). Prvo se odnosi na vjerovanja, a drugo na upotrebu pravila. Dakle, prethodni Boghossianov stavak kaže sljedeće: iako nemamo opravdano logičko vjerovanje, budući da je određena logička konstanta (M) značenjski-konstitutivno pravilo, ovlašteni smo zaključivati u skladu s M. No što zapravo znači da je određena logička konstanta, primjerice, kondicional 'ako-onda'( $\rightarrow$ ) značenjski-konstitutivna? Predloženi je princip vrlo plauzibilan smatra Boghossian. Ako je istinito da određene inferencijske dispozicije fiksiraju ono što mi mislimo pod našim logičkim riječima, onda je plauzibilno smatrati da imamo ovlaštenje djelovati u skladu s tim inferencijskim dispozicijama i prije negoli imamo eksplicitno opravdanje za tvrdnju da one čuvaju istinitost. Drugim riječima, ako modus ponens odgovara onome što mi mislimo pod logičkom riječi kondicional, onda smo ovlašteni zaključivati u skladu s modus ponensom, iako nemamo eksplicitno opravdanje da to pravilo čuva istinitost.

Naša je poteškoća bila pronaći izvor našeg ovlaštenja za oslanjanje na dano pravilo zaključivanja, neovisno o tome imamo li opravdanje za opću tvrdnju da pravilo čuva istinu, kako bismo koristili to oslanjanje u svrhu davanja tog opravdanja. Potičem na stav da je to ovlaštenje upravo ono što prirodno dolazi iz razjašnjenja značenja logičkih riječi na osnovi pojmovne uloge. (2000: 250)

Dakle, ograničenje na cirkularnost pravila koje (L) nameće je sljedeće: S-ov argument za pravilo zaključivanja M daje opravdanje S-ovom vjerovanju da M čuva istinitost pod uvjetom da je M izvorno značenjski-konstitutivno pravilo za S. Iako se nameće pitanje što određeno pravilo čini značenjski-konstitutivnim, Boghossian u nedostatku primjerenih teorijskih rješenja o tome ne raspravlja. Njegovu teoriju čini zanimljivom činjenica da brani tezu da na ovaj način razjašnjene logičke rečenice imaju činjenični sadržaj. Naime, većina umjerenih empirista koji prihvaćaju postojanje znanja a priori, negiraju da je ono o svijetu, odnosno o činjenicama o svijetu te se upravo iz tog razloga pozivaju na analitičnost. Boghossian, s druge strane, brani razjašnjenje apriornosti u terminima analitičnosti, ali dozvoljava da je ono o činjenicama o svijetu.

Postoji nekoliko problema koji se standardno pripisuju razjašnjenjima koja se pozivaju na implicitnu definiciju.<sup>38</sup> Prvo, standardni problem, tzv. problem postojanja na kojeg je ukazao Arthur Prior (1969) tiče se pitanja postoji li nešto takvo kao značenje koje bi „F“ mogao imati i koje je potrebno da bi „#F“ bilo istinito. Naime, u ovakvoj se formulaciji implicitne definicije pretpostavlja da „#\_“ ima značenje. Stoga se može postaviti pitanje, postoji li ikakvo značenje koje „F“ može imati, a koje će „#F“ učiniti istinitim, s obzirom na to da postoji mogućnost da „#\_“ nema značenja koje „F“ može imati, a koje će učiniti „#F“ istinitim, odnosno da značenje „#j“ čini „#F“ neistinitim neovisno o značenju „F“. Primjerice, „#j“ može značiti „Mjesec je od sira i danas je \_\_\_“. U tom je slučaju svaki pokušaj davanja značenja „F-u“ osuđen na propast.

Uz ovaj je problem usko vezan i sljedeći. Pretpostavka je razjašnjenja implicitne definicije da postoji samo jedno značenje koje „F“ može imati kako bi „#F“ učinio istinitim. Ako postoji više od jednog značenja, onda slijedi da „F“ nije definiran zahtjevom da ima ono značenje koje će „#F“ učiniti istinitim.

Na drugu vrstu problema, problem posjedovanja i objašnjenja, ukazuje Horwich (1997). Naime, čak i pod pretpostavkom da su prethodna dva problema riješena, odnosno da postoji

---

<sup>38</sup> Sistematičan pregled tih problema daje Horwich (1997).

značenje koje „F“ može imati da bi učinio „#F“ istinitim te da je ono jedinstveno i dalje nije jasno dobiva li „F“ uopće to značenje, a ako dobiva, kako to objasniti?

Općenito, ako želiš određenom predmetu dati određeno svojstvo neće biti dovoljno reći „Neka ima to svojstvo“: radije (ili dodatno) moraš nešto učiniti. Ne možeš zid učiniti crvenim time što ćeš reći „Neka bude crven“ – moraš ga obojiti. (1997: 425)

Drugim riječima, ne možemo riječi dati značenje proglasom da ono ima to značenje. Potrebno je nešto više i povrh toga, potrebno je objašnjenje kako bi to „nešto više i povrh toga“ funkcioniralo.

BonJour (1998: 50-51) je također ponudio sustavnu kritiku umjerenih empirista i njihovih razjašnjenja opravdanja a priori u terminima analitičnosti. Kao i za ostala razjašnjenja i za razjašnjenje u terminima implicitne definicije tvrdi da nije epistemološki informativno, odnosno da ne daje objašnjenje zašto je nešto opravdano a priori, jer implicitna definicija nego pretpostavlja da nešto smatramo istinitim. Primjerice, rečenica ' $40 @ 8 = 5$ ' računa se kao implicitna definicija simbola '@'. Budući da smo stipulirali njenu istinitost, '@' će značiti ono što ' $40 @ 8 = 5$ ' čini istinitim. Na taj smo način dobili značenje simbola '@' kao onog koji označava dijeljenje. Međutim, tvrdi BonJour, istinitost propozicije da 40 podijeljeno s 8 iznosi 5 nije rezultat implicitne definicije, nego je njome pretpostavljeno. Ako ne bismo unaprijed imali istinito vjerovanje da 40 podijeljeno s 8 iznosi 5, ne bismo imali razloga stipulirati da će simbol '@' značiti dijeljenje. Drugim riječima, ako je to što  $S(f)$  izražava propoziciju  $p$  fiksirano stipulacijom da je  $S(f)$  istinito, osoba ne može biti opravdana u vjerovanju da  $S(f)$  izražava  $p$ , a da prije toga nije opravdana u vjerovanju da je  $p$  istinito. Implicitna definicija ne može objasniti kako dolazimo do opravdanja a priori za vjerovanje da  $p$ , budući da je opravdanje za vjerovanje da  $p$  pretpostavljeno u samom argumentu. Dakle, opravdani smo na neki drugi način, a ne putem implicitne definicije, tvrdi BonJour, te zaključuje da implicitna definicija nema neki izvorni epistemološki značaj. Također tvrdi da je pogrešno misliti da pozivanje na analitičnost „prenosi ikakav epistemološki uvid u to *kako* se istinitost propozicije vidi, ili zahvaća“ (1998:102).

Tim Crane (2003) se ne slaže s ovom BonJourovom konstatacijom. Iako priznaje da je Boghossianovom razjašnjenju potrebno dorađivanje, ne smatra da ne postoji relevantno epistemološko shvaćanja analitičnosti koje bi objasnilo znanje a priori iz perspektive umjerenog empirista. On se pita „kako može biti da to što znam da „neženja“ znači *neoženjen muškarac nije* dijelom mog opravdanja za vjerovanje da su neženje neoženjeni muškarci, i

dalje, da je ovo znanje u relevantnom smislu neovisno o iskustvu?“ (2003: 505). Drugim riječima, tvrdi da bi ovo u najmanju ruku trebao biti početak jasnog empirističkog razjašnjenja opravdanja a priori koje se poziva na znanje koje imamo o značenjima riječi ili pojmova koje posjedujemo. Također nudi objašnjenje zašto Bonjour odriče svaku epistemičku vrijednost razjašnjenju u terminima analitičnosti. Naime, Bonjour u principu tvrdi da će se svako razjašnjenje umjerenih empirista na kraju pozvati na ireducibilnu racionalnu intuiciju koja obavlja cijeli epistemološki posao, a to pretpostavlja fundacionalizam. Crane kao prednost umjerenih empirista vidi to što pokušavaju, također unutar fundacionalističke slike znanja, objasniti strukturu, odnosno mehanizme kojima smo opravdani u našim vjerovanjima. S druge strane, postuliranjem racionalne intuicije, tvrdi Crane, ne dobiva se ono što su racionalisti pokušali postići jer bi precizno razjašnjenje trebalo moći reći puno više o ovom uvidu od onoga što kaže Bonjour te zaključuje da možemo postaviti isto pitanje “*Kako* točno racionalni uvid doprinosi opravdanju a priori na način na koji znanje značenja ne doprinosi?” (2003: 506).

Pokušat ću detaljnije poduprijeti ovu Craneovu tezu s kojom se u cijelosti slažem. Naime, Bonjour je empiristička razjašnjenja opravdanja a priori koja se pozivaju na analitičnost, implicitnu definiciju ili jezične konvencije izložio sustavnoj kritici. Ovo su njegovi najčešći komentari „inherentno su nemoćni sami pružiti prikladan temelj za program umjerenog empirizma: u principu su nemoćni dati razjašnjenje za sve instance epistemičkog opravdanja *a priori* ili zaista dati potpuno razjašnjenje ikojeg znanja“ (1998: 35); „takva shvaćanja analitičnosti imaju tendenciju zamutiti temeljno epistemološko pitanje umjesto da ga rasvijetle“ (1998: 36); „ideja da su propozicije koje znamo *a priori* analitičke, u smislu da su istinite na osnovi značenja, ne proizvodi izvorni epistemološki uvidu to kako su propozicije opravdane i na taj način ne čini izvornu alternativu racionalizmu“ (1998: 42); „ne uspijevaju dati prikladan odgovor na središnja epistemološka pitanja“ (1998: 46); „moja je hipoteza da su umjereni empiristi trgovali, svjesno ili ne, ekstremnom dvosmislenošću pojma analitičnosti“ (1998: 58); „umjereni empirizam, uz to što nema dostupno prikladno razjašnjenje svog centralnog pojma analitičnosti, naposljetku je i nekoherentan u smislu da bi svako navodno prikladno opravdanje njegovih centralnih teza istovremeno bio i navodni protuprimjer toj tezi“ (1998: 60-61). Interesantno je da se većina ovih prigovora može uputiti Bonjourvoj teoriji racionalne intuicije, za koju tvrdi da je jedini način razjašnjenja opravdanja a priori. Ova je poteškoća, s obzirom na visinu letvice koju je sam postavio, velika zapreka za svako racionalističko razjašnjenje. Štoviše, on sam tvrdi da nije jasno, niti je

objašnjeno u suvremenim racionalistički razjašnjenjima, kako racionalna intuicija funkcionira.<sup>39</sup> No to ne znači da je time i težina kritika upućenih empirističkim razjašnjenjima analitičnosti i općenito pojma *a priori* umanjena. S obzirom na iznesene argumente i manjak prihvatljivih odgovora na te probleme, u najboljem se slučaju može reći da su ona nepotpuna. U sljedećem poglavlju izložem racionalistička razjašnjenja racionalne intuicije kao izvora opravdanja *a priori* te ću istražiti jesu li ona plodonosnija od ovih empirističkih.

---

<sup>39</sup> Ovim se prigovorom detaljnije bavim u sljedećem poglavlju.

### 3. RACIONALIZAM

Racionalizam je, u tradicionalnom smislu te riječi, gledište prema kojem je razum primaran izvor znanja o svijetu, a znanje a priori primarno znanje. Motivaciju za ovu racionalističku tvrdnju možemo pronaći u želji za prihvaćanjem deduktivnog sistema istina, analognog matematičkom sistemu, koji uvećava naše znanje o svijetu. Idealno, naše znanje o nama samima, o Bogu i o svijetu mora biti organizirano unutar deduktivnog sistema u kojem su sve istine izvedene iz relativno malog broja aksioma i definicija čija se istinitost jamči njihovom samoevidentnošću. Tradicionalno se racionalizam držao dviju teza: (i) opravdanje a priori ne ovisi o iskustvu i samim time nije podložno poništavanju iskustvom i (ii) vjerovanje koje je opravdano na ovaj način izvjesno je i nepogrešivo. Iskustvo, prema ovom gledištu, nije relevantno, nije potrebno i ne može pružiti sigurnost koja se zahtijeva za znanje.

Ove su teze klasičnih racionalista vodile do mnogih problema, primjerice do problema s primjerima vjerovanja za koja se smatralo da su opravdana a priori, a poslije se, empirijskim putem, pokazalo da su neistinita. Stoga su suvremeni racionalisti, koji se često nazivaju i umjerenim racionalistima, argumentirali da nepogrešivost i izvjesnost nisu karakteristike *znanja i opravdanja a priori* te su time oslabili uvjete za takvo znanje odnosno opravdanje. Oni ne tvrde da je razum primaran izvor znanja o svijetu, ne tvrde da je vjerovanje opravdano a priori nepogrešivo i izvjesno, a niti tvrde da je iskustvo irelevantno kao izvor stjecanja znanja. Umjereni su racionalisti usredotočeni na argumentiranje da znanje a priori postoji odnosno da postoji racionalna intuicija kao izvor takvog znanja. Drugim riječima, određenu vrstu znanja stječemo neovisno o iskustvu.

Svoje gledište umjereni racionalisti tipično razvijaju na sljedeći način: tvrde da postoje određeni slučajevi znanja koji nadilaze naše iskustvo, a potom nude razjašnjenje načina stjecanja takvog znanja, najčešće uz pomoć racionalne intuicije. U tom smislu govori se o opravdanju a priori „kada um direktno ili intuitivno vidi ili zahvaća ili razumije (ili mu se samo čini da vidi ili zahvaća ili razumije) nužnu činjenicu vezanu uz prirodu ili strukturu stvarnosti“ (BonJour, 1998: 15-16). Zaključuju da je takvo znanje moguće i da je ono o činjenicama o svijetu. Umjereni empiristi, vidjeli smo, tipično negiraju ovu tvrdnju, budući da smatraju da je, pod pretpostavkom da do takvog znanja dolazimo neovisno o iskustvu, nemoguće da nam takvo znanje daje ikakve informacije o svijetu.



Za razliku od empirizma, koji pobornike ima i u radikalnoj i u umjerenj verziji, danas je malo onih (ako ih uopće ima) koji bi zastupali radikalni racionalizam. Ta je sintagma uglavnom rezervirana za njegove historijske pobornike. Stoga je ovo poglavlje posvećeno njegovoj umjerenj verziji. Filozofima koji zastupaju umjereni racionalizam glavna je zadaća razjasniti pojam *znanja i opravdanja a priori* te ponuditi uvjerljive argumente za tvrdnju da neki pojedinačni slučajevi našeg znanja i opravdanja jesu a priori.

### 3.1. Umjereni racionalizam

Racionalističko i empirističko razjašnjenje opravdanja a priori razlikuju se u određenju izvora takvog opravdanja. Vidjeli smo da se umjereni empiristii svom razjašnjenju opravdanja a priori pozivaju na analitičnost, značenje, implicitnu definiciju i sl. Racionalisti se, s druge strane, pozivaju na racionalnu intuiciju odnosno racionalni uvid. Među suvremenim racionalistima ustalile su se tri strategije argumentiranja za postojanje opravdanja a priori. Prva se sastoji u pozivanju na određene primjere za koje se tvrdi da se *intuitivno* čine opravdanima neiskustvenim putem. Primjerice da *Ništa ne može istovremeno i u cijelosti biti crveno i zeleno*,  $2 + 2 = 4$  i da *Ako je A veći od B i B je veći od C, onda je A veći od C*. Za ove se *intuitivne* primjere kaže da su barem opravdani a priori *prima facie*, odnosno neovisno o iskustvu.

Druga je strategija ukazivanje na neophodnost opravdanja a priori za očuvanje neskeptičke epistemologije. Naime, racionalisti često naglašavaju da negiranje postojanja racionalne intuicije vodi negiranju bilo kakve vrste zaključivanja, što dovodi do intelektualnog suicida. Ova je strategija posebno usmjerena protiv radikalnog empirizma, koji negira postojanje takvog opravdanja (s tom sam se vrstom argumentacije već bavila u 2. poglavlju). Posljednja, epistemološki možda i najvažnija strategija, pozitivna je strategija koja se sastoji u davanju opisa i objašnjenja same kognitivne sposobnosti/stanja/procesa racionalne intuicije kao izvora opravdanja a priori. Tom strategijom nastoji se dati popis nužnih i dostatnih uvjeta odnosno bitnih karakteristika racionalne intuicije te se pokušava objasniti na koji način ona epistemički opravdava vjerovanja u određene propozicije, tipično, pozivanjem na njezinu posebnu fenomenologiju, odnosno na posebnost intuitivnih stanja kao mentalnih stanja kojih smo izravno svjesni.

U tom su smislu mnogi suvremeni racionalisti ujedno i fundacionalisti jer racionalnu intuiciju objašnjavaju na osnovi njezine samoopravdanosti, odnosno samoevidentnosti. Primjerice, S. Hales (2000: 135) tvrdi da je ova filozofska metoda pozivanja na racionalnu intuiciju moguća

jedino pod pretpostavkom fundacionalizma kao teorije opravdanja, u smislu da opravdanje upotrebe racionalne intuicije kao izvora opravdanja a priori ne ovisi o ničemu osim o njoj samoj te da ako nije moguće argumentirati opravdanosti upotrebe intuicija u filozofiji, odnosno upotrebe apriorne metode, filozofija kao znanost koja dolazi do neempirijski spoznaja neće biti moguća. Drugim riječima, tvrdi da je filozofija moguća jedino pod pretpostavkom fundacionalizma.

U ovom je poglavlju naglasak uglavnom na ovoj posljednjoj strategiji davanja pozitivne karakterizacije (opisa/definicije) racionalne intuicije. Iako je do danas napisano mnogo o opravdanju a priori, malo je onih autora koji daju jasnu sliku o tome što racionalna intuicija zapravo jest. Pod prijetnjom izloženosti svojih teorija mnogobrojnim kritikama, tendencija je izbjeći eksplicitno određenje racionalne intuicije. Zato se većina suvremenih racionalističkih autora odlučuje za strategiju iznošenja argumenata a priori protiv empirizma ne bi li time pokazali da je jedina preostala opcija, ako želimo izbjeći skepticizam, intelektualni suicid i samoponištavajuću epistemologiju, racionalizam.<sup>40</sup>

Prije samog pregleda suvremenih teorija umjerenih racionalista, u čijim se razjašnjenjima središnje mjesto daje racionalnoj intuiciji, potrebno reći nešto više o samom značenju termina „intuicije“, odnosno o njegovoj upotrebi u suvremenoj literaturi. Tema prirode i statusa racionalne intuicije i intuitivnog opravdanja u okviru opravdanja a priori u posljednjih se nekoliko desetljeća razvila u jednu od najznačajnijih epistemoloških i metafilozofskih rasprava. Ovaj pregled, stoga, započinjem prikazom načina na koji filozofi općenito upotrebljavaju termin „intuicija“.

U svakodnevnom govoru često koristimo termine poput „intuicija“, „intuitivan“, „intuitivno zaključivanje“, ali i ostale izvedenice koje se uglavnom koriste naizmjenice i koje obuhvaćaju širok spektar onih pojava za koje se kaže da su očite. Općenito se može reći da se termin „intuicija“ koristi kao stav (*attitude*) koji osoba ima prema propoziciji koju smatra intuitivnom. No da bi nešto bila intuicija, prije svega se zahtijeva da je osoba bude svjesna. Primjerice, mnoge propozicije, iako intuitivne, nikada se ne razmatraju svjesno, niti su intuirane (*intuited*) u pravom smislu te riječi pa samim time ne možemo govoriti o postojanju intuicije o nečemu što je intuitivno. Drugim riječima, *smatrati p* intuitivnim razlikuje se od

---

<sup>40</sup> Primjerice, Casullo (2000, 2003, 2012) često ističe da argument a priori protiv empirizma nije ujedno argument za racionalizam te da bi racionalisti trebali napustiti takvu strategiju i umjesto toga ponuditi empirijske argumente u korist racionalne intuicije.

*imanja* intuicije da *p*. Primjerice, iako nam se čini intuitivnim da bi sapun za ruke trebao biti s desne strane umivaonika, nemamo intuiciju da se tamo sapun i nalazi.<sup>41</sup> Drugim riječima, moramo razlikovati *intuitivno je da p* od *imanja intuicije da p*. Pritom u ovom potonjem slučaju osoba mora imati odgovarajući ispravan stav prema propoziciji *p* odnosno biti u odgovarajućem mentalnom stanju intuiranja.

Međutim i kod pojma *imanja intuicije da p*, također postoje razlike. Vrlo se često upotrebljava *imanje intuicije da p* kada nam se nešto što kažemo odjednom čini očito ispravnim, iako možda u tom trenutku ne možemo objasniti zašto nam se tako čini. Primjerice, čini nam se da je naš razgovor za posao bio iznimno uspješan, pa „imamo osjećaj“ da ćemo dobiti posao. Ili kada se iznenada sjetimo načina kako riješiti određeni problem, kada znamo da su osjećaji našeg prijatelja povrijeđeni iako nam nije rekao ništa o tome, niti je svojim ponašanjem ukazao na to, ili pak, kad nam se čini očitim da će kamen pasti kada ga bacimo. U svim ovim slučajevima stvaramo određene intuitivne prosudbe, a da istovremeno nismo svjesni ikakvog zaključivanja ili iskustva na osnovi kojeg temeljimo te prosudbe. No ti primjeri nisu ono što filozofi imaju na umu kada raspravljaju o epistemičkoj vrijednosti intuicija. Naime, intuicije u ovom smislu nisu od prevelike epistemičke vrijednosti, budući da previše neepistemičkih faktora ulazi u proces stvaranja takvih intuitivnih prosudbi. Navedene tvrdnje ne temelje se na intuiciji u relevantnom filozofskom smislu, jer se nijedna ne temelji isključivo na razumijevanju, niti na nemogućnosti zamišljanja situacije u kojoj bi ona mogla biti neistinita. Smisao koji je filozofima važan nije onaj svakodnevnog pa im je, stoga, važno provesti razlikovanje između ovog svakodnevnog shvaćanja intuicija od filozofskog.

Također je potrebno pojasniti na koji način primjena intuicija u filozofiji može pružiti osnovu za apriorni status same filozofije, odnosno teoretiziranja „u naslonjaču“, ali i samu pojmovnu analizu tipičnu za analitičku filozofiju 20. stoljeća. Uvriježen je stav da bilo kakav ozbiljan rad u epistemologiji, ali i u filozofiji općenito, uglavnom započinje intuicijama. Većina se filozofskog istraživanja, za razliku od istraživanja u empirijskim znanostima, provodi „u naslonjaču“ oslanjanjem upravo na intuicije i intuitivne prosudbe. Takva se istraživanja prilikom opravdavanja raznih teorija, primjerice moralnosti, uzročnosti, znanja, identiteta, racionalnosti i sl., tipično pozivaju na intuitivne prosudbe o mogućim, hipotetskim situacijama, pokušavajući pritom otkriti suštinu tih pojmova, odnosno doći do istinitih teorija o njima. Dobro su nam poznati primjeri upotrebe intuicija koje su dovele do značajnog

---

<sup>41</sup> Primjer i razlikovanje preuzimam od Earlenbaugh i Molyneux (2009)

preokreta u dotadašnjim filozofskim raspravama, primjerice intuicije o Gettierovim protuprimjerima, Zemlji Blizanki, o fisiji i fuziji itd. Na taj je način, tvrde mnogi, jedino i moguće započeti s nekim epistemološkim projektom, jer nam naše predteoretske intuicije pomažu da analiziramo sadržaj pojma koji razmatramo (Sosa, 2007a). Mnogi će se filozofi složiti da je upotreba intuicija u filozofskom istraživanju upravo ono što filozofiju čini posebnom i različitom od ostalih znanosti. Naime, znanstvenici u eksperimentalnim istraživanjima ulažu veliki napor ne bi li dobili potvrdu za svoju teoriju, dok filozofi to isto čine „razmišljanjem u naslonjaču“. Stoga se prirodno nameće stav da su intuicije dokazna građa u filozofskom istraživanju. Tako su intuicije postale sinonim za vjerovanja s kojima filozofi započinju svako istraživanje filozofske istine (L. Bonjour, G. Bealer, E. Sosa, F. Jackson).

Suvremeno se bavljenje intuicijama, dakle, odnosi na istraživanje epistemičke uloge pozivanja na intuicije, odnosno intuitivne prosudbe, određivanja same prirode intuicija i rasprave za i protiv upotrebe intuicija kao prikladne epistemičke baze za filozofsko istraživanje. Danas je gotovo općenito prihvaćen stav da većina filozofa analitičke filozofije upotrebljava intuicije kao metodu filozofske argumentacije. Kao što to H. Kornblith tvrdi,

George Bealer to čini, Roderick Chisholm to čini često. Većina filozofa to čini otvoreno i bez ispričavanja, a nedvojbeno i ostali to čine iako bi neki od njih to zanjekali. Ono što svi čine jest pozivanje na intuicije u konstruiranju, oblikovanju i pročišćavanju svojih filozofskih gledišta. (1998: 129)

No ne gledaju svi blagonaklono na metodu pozivanja na intuicije. Primjerice, T. Williamson:

Kada suvremenim analitičkim filozofima ponestane argumenata, oni se pozivaju na intuicije. Može se činiti, a ponekad se tako i kaže, da se svaka filozofska rasprava, kada se dovede do krajnosti, pretvara u sukob intuicija oko krajnje premise: „Naposljetku, sve s čime možemo ići dalje su naše intuicije“. Intuicije se predstavljaju kao naša dokazna građa u filozofiji. (2007: 214)

Unatoč tako raširenoj upotrebi ove filozofske metode, mnogi filozofi naglašavaju da ona nije dovoljno objašnjena. U istom smislu Williamson tvrdi da je to metodološki skandal:

Ipak ne postoji općeprihvaćeno ili barem popularno razjašnjenje o tome kako intuicije funkcioniraju, nijedno prihvaćeno objašnjenje očekivane korelacije između toga da imamo intuiciju da P i istinitosti da P. Budući da se analitička filozofija ponosi svojom strogošću, ovaj prazan prostor u njenim temeljima izgleda kao metodološki skandal. (2007: 215)

Također tvrdi da je razlika u metodologiji između filozofije i ostalih znanosti manja nego što se to misli te da su „tzv. intuicije jednostavno prosudbe (ili dispozicije za prosudbe); ni njihov sadržaj, niti njihov kognitivni temelj na kojem su sačinjene ne trebaju biti svojstveni filozofiji“ (2007: 3).

Tijekom zadnjih desetljeća pažnju zaokuplja specifičan naturalistički pokret, program tzv. eksperimentalne filozofije tzv. *X-Phi*. Eksperimentalni filozofi na osnovi psiholoških eksperimenata u kojima testiraju intuitivne prosudbe različitih ispitanika argumentiraju da, metodološki gledano, primjena intuicija na rješavanje važnih filozofskih problema nije pouzdana metoda (S. Stich, J. Weinberg, R. Cummins, M. Devitt). Oni tvrde da mnogi eksperimenti pokazuju da se intuicije među skupinama ljudi različitih kultura i socio-ekonomskih statusa razlikuju. Ako se, primjerice, intuicije o Gettierovim slučajevima razlikuju, onda one ne mogu biti ishodišna točka (ili dokazna građa) za epistemološki projekt analize pojma *znanje*. Osim ove važne posljedice, naime te da filozofija ne može biti apriorna disciplina i da se ne može obavljati „u naslonjaču“, mnogi filozofi smatraju da je važna pouka eksperimentalne filozofije i to da opravdanje a priori ne postoji, odnosno da racionalna intuicija nije izvor opravdanja a priori. Također, smatraju da posao epistemologa nije istraživanje i objašnjavanje pojmova koje mi, ljudi, imamo, nego istraživanje *stvarnih* pojmova shvaćenih kao pojmova *prirodnih* vrsta. Dakle, posao epistemologa nije istražiti *naš* pojam *znanja* ili *opravdanja*, nego *samo* znanje i opravdanje (Kornblith, 2006). S obzirom na navedene kritike, u težištu su ovoga poglavlja racionalistički odgovori na neka važna pitanja, poput onih što su intuicije i koja je njihova epistemička uloga.

U raspravi o racionalnoj intuiciji treba imati na umu da se filozofi termin „intuicija“ upotrebljavaju na različite načine. Važno razlikovati između intuicije-izvora (*source-intuition*), intuicije-stanje (*state-intuition*) i intuicije-sadržaja (*content-intuition*). Intuicija shvaćena kao izvor odnosi se na kognitivnu sposobnost koja se najčešće naziva racionalna intuicija ili racionalni uvid. Na ono što takva kognitivne sposobnosti proizvodi također se referira terminom „intuicija“. Intuicije-stanje, odnosno intuicije-sadržaji odnose se primjerke (*token*) ili tipove (*type*) psiholoških fenomena, prije nego na sposobnost. U tom se smislu intuicije shvaćaju kao dokazna građa ili se barem tako tvrdi, jer je sama činjenica da osoba ima intuiciju dovoljna da bi se ona, odnosno njen sadržaj smatrao dokaznom građom. Dakle, u jednom je smislu dokazna građa samo stanje intuicije, tzv. intuiranje (*intuiting*), a u drugom je

to sadržaj intuicije, tj. intuirano (*intuited*).<sup>42</sup> Intuiranje se odnosi na mentalna stanja kao stavove (*attitudinal mental states*), a intuirano na sadržaj intuiranja. Drugim riječima, S-ovo imanje intuicije da *p* dovoljno je da bi S imao opravdanje *prima facie* za vjerovanje da *p*, odnosno sadržaj same intuicije S-u daje opravdanje *prima facie* za vjerovanje da *p*. *Intuiranje* i *intuirano* su uobičajena značenja koja se podrazumijevaju pri upotrebi termina „intuicija“.

### 3.2. Razjašnjenja racionalne intuicije

Suvremeni epistemolozi iznijeli su mnoga objašnjenja i definicije same racionalne intuicije. Kao što je već rečeno, glavni je problem ove raznolikosti to što ponekad njihova međusobna nekompatibilnost ne ulijeva povjerenje niti daje vjerodostojnost samim racionalističkim teorijama. Kao što to S. Hales kaže:

Postoji misterij u mračnoj srži razuma, kostur u svim našim ormarima koji bismo radije držali skrivenim od danjeg svjetla. To je opravdavački status racionalne intuicije. (2000: 135)

Ta je tvrdnja osobito važna u pogledu dominantnih racionalističkih gledišta, koja zagovaraju Laurence BonJour, Alvin Plantinga, George Bealer i Ernest Sosa. Ona će doći do izražaja pri razmatranju nekih od njihovih nedostataka,<sup>43</sup> ali i problema s kojima se teorije racionalne intuicije općenito suočavaju. Racionalistička razjašnjenja racionalne intuicije općenito dijele sljedeću pretpostavku: imanje intuicije da *p* znači biti u određenom mentalnom stanju koje je tipično popraćeno posebnom fenomenologijom. Intuitivne prosudbe u osnovi su filozofske argumentacije. One imaju poseban epistemički status budući da su *default* opravdane samim svojim čime omogućuju opravdanje ostalih vjerovanja.

#### 3.2.1. Laurence BonJour

Lawrence BonJour je došao najbliže onome što se može nazvati sustavnim razjašnjenjem opravdanja a priori.<sup>44</sup> Za BonJoura se pitanje opravdanja a priori svodi na pitanje racionalnog uvida budući da je za njega to izvor takvog opravdanja.<sup>45</sup> Racionalni je uvid jednostavno

---

<sup>42</sup> Razlikovanje *intuiting/intuited* uvodi: Lycan (1988).

<sup>43</sup> Casullo (2003: 164-166) daje kratak i koristan uvid u ovu problematiku.

<sup>44</sup> Svoju teoriju o racionalnoj intuiciji, BonJour je detaljno izložio u (1998).

<sup>45</sup> BonJour više preferira termin „racionalni uvid“ nego „racionalna intuicija“ jer smatra da na taj način izbjegava moguću zbrku koju može unijeti višeznačnost termina „intuicija“ (1998: 102). U ovom radu koristim termin „racionalna intuicija“ jer je najzastupljeniji u suvremenoj literaturi, osim u slučajevima kada govorim o BonJourovoj teoriji, poštujući na taj način njegov izbor.

rečeno „izravni uvid u nužnost tvrdnje o kojoj se radi za koji se, barem *prima facie*, čini da opravdava to što je prihvaćam kao istinitu“ (1998: 101). Međutim, koji bismo razlog mogli imati za prihvaćanje postojanja takvog racionalnog uvida? Bonjour odgovara da postoje mnogi primjeri propozicija, najčešće onih iz logike i matematike, za koje je očito da ih upravo racionalni uvid opravdava a priori. Radi se o sljedećim propozicijama:

(1)  $2 + 3 = 5$

(2) *Sve kocke imaju 12 bridova*

(3) *Ako je A viši od B, a B viši od C, onda je A viši od C*

(4) *Ne postoji okrugao kvadrat*

(5) *Ništa ne može istovremeno i u cijelosti biti crveno i zeleno*

One bi trebale ići u prilog racionalizmu i ukazati na to da je ono iznimno očito i primamljivo gledište:

Moja je temeljna tvrdnja da će svatko tko razumije i pažljivo razmišlja o svakoj od ovih propozicija biti u stanju vidjeti ili neposredno shvatiti da ona mora biti istinita, da je istinita u bilo kojem mogućem svijetu ili situaciji – i da isto vrijedi za neodređeno mnogo primjera ove i druge vrste. Glavna racionalistička teza koju branim jest da ova vrsta viđenja ili shvaćanja, pod pretpostavkom da su ostale stvari nepromijenjene, tvori dobar, zapravo, neodoljivo uvjerljiv razlog za mišljenje da je dotična tvrdnja istinita, iako ne i razlog koji se može iznijeti kao zasebna propozicija. Štoviše, dok se za neke ili sve te propozicije mogu naći neovisni iskustveni razlozi, uvidi te temeljne vrste ne ovise o iskustvu ni na jedan primjetan način. (2005:100)

Dakle, prema Bonjourovom shvaćanju, ove propozicije prihvaćamo te na intuitivnoj razini smatramo da su epistemički opravdane. No što je osnova takovoga opravdanja? Uzmimo za primjer propoziciju *Ništa ne može istovremeno i u cijelosti biti crveno i zeleno*, koja se najčešće razmatra u okviru debate o opravdanju a priori. Prvo, kaže Bonjour, razumijemo tu propoziciju, u smislu da možemo zahvatiti svojstva na koja referiraju termini „crveno“ i „zeleno“. Također razumijemo i relaciju nekompatibilnosti ili isključenja na koju navodi ostatak formulacije same propozicije. Drugo, s obzirom na ovo razumijevanje, u mogućnosti smo vidjeti, zahvatiti, razumjeti na izravan i neposredovan način da propozicija ne može biti neistinita. Drugim riječima, svojstva *crvenosti* i *zelenosti* takva su da se oba ne mogu istovremeno realizirati. Dakle, ovaj neposredovan i izravan uvid (racionalni uvid) opravdava moje prihvaćanje navedene propozicije kao istinite. Ovdje se radi o intelektualnom činu kojim

se uviđa ili razumije nužnost takve propozicije. Racionalni je uvid direktan, odnosno neposredan, nediskurzivan i vođen je razumom.<sup>46</sup>

[...] [k]ada brižljivo i reflektivno razmatram propoziciju (ili zaključak) o kojoj se radi jednostavno sam u stanju vidjeti, shvatiti ili razumjeti da je propozicija nužna, da mora biti istinita u bilo kojem mogućem svijetu ili situaciji [...]. Ne čini se da takav racionalni uvid, kako sam ga odlučio nazvati, općenito ovisi o ikakvoj određenoj vrsti kriterija ili o nekom daljnjem procesu razmatranja ili logičkog zaključivanja, nego je izravan i neposredovan [...]. Pojavljivanje takvog uvida očito ovisi o ispravnom razumijevanju tvrdnje o kojoj se radi, koji opet sam zahtijeva adekvatno shvaćanje ili razumijevanje raznih uključenih svojstava i relacija kao i načina na koji su one povezane. [...] Takvo razumijevanje može ovisiti o posjedovanju iskustava neke specifične vrste – primjerice, razumijevanja svojstava [...]. No kad jednom postignemo potrebno razumijevanje, ne čini se da dotični racionalni uvid ovisi o iskustvu i na koji način te mu ono tako omogućuje da bude temelj za opravdanje a priori i znanje a priori. (1998: 106-107)

Dakle, racionalni bi uvid bila sposobnost uvida u nužnu stvarnost. Takva je sposobnost u potpunosti neovisna o iskustvu, izuzev iskustva koje nam je potrebno da bismo razumjeli pojmove od kojih se propozicija sastoji. No jednom kada smo pojmove razumjeli, iskustvo više ne igra nikakvu ulogu. Glavnu ulogu igra intelektualna sposobnost – sposobnost racionalnog uvida – koja opravdava činjenicu da propoziciju *Ništa ne može istovremeno i u cijelosti biti crveno i zeleno* prihvaćamo kao istinitu. I to je zapravo osnova BonJourovog racionalističkog razjašnjenja opravdanja a priori.

Tradicionalno se a priori opravdanje karakteriziralo kao nepogrešivo. Međutim, nije očito na koji je način nepogrešivost posljedica opravdanja a priori. Nije lako uvidjeti koji je argument u prilog historijskom shvaćanju opravdanja a priori kao nepogrešivog. Možda zbog nužnosti propozicije. Međutim, nužna propozicija ne može biti pogrešna, ali ona koja se percipira ili razumije kao nužna može biti i kontingentna i neistinita. Stoga, mnogi smatraju da je teza o nepogrešivosti neistinita i potpuno nebranjiva (vidi i razmatranja u 1. poglavlju). Sam BonJour također pokušava objasniti historijsku tezu o nepogrešivosti racionalnog uvida. On smatra da postoji način na koji se može braniti tezu o nepogrešivosti racionalnog uvida, ali i prihvatiti tezu da su mnoge propozicije za koje se tvrdi da ih znamo racionalnim uvidom

---

<sup>46</sup> BonJour prilikom karakterizacije racionalnog uvida koristi termine „*immediately*“ i „*unmediated*“ i u načelu ne provodi razlikovanje među njima. U ovom sam radu slijedila BonJourovu upotrebu. Prvi sam termin prevodila kao „neposredan“, a drugi kao „neposredovan“.



pogrešne. To se, prema njegovu shvaćanju, može postići razlikovanjem između *navodnog* i *pravog* (*genuine*) racionalnog uvida (1998: 112-115). Razlika između ta dva uvida sastoji u se tome što pravi racionalni uvid u nužnu stvarnost ne može biti pogrešan, dok navodni uvid može, a računa se kao pravi samo ako zapravo uključuje autentično zahvaćanje nužnoga karaktera stvarnosti koje osigurava istinitost. Dakle, jedino je pravi racionalni uvid nepogrešiv. Iako je BonJourovo provođenje razlikovanja između navodnog i pravog racionalnog uvida posljedica želje za poboljšanjem vlastite teorije, postoje barem dva problema koja zahvaćaju ovakvo razlikovanje.

Prvo, odmah postaje jasno da ova pojmovna stipulacija ne nudi kriterij prema kojem zaista i možemo razlikovati pravi od navodnog racionalnog uvida. Iz nje slijedi da jedino možemo znati koji su navodni racionalni uvidi, i to kada se takvi uvidi pokažu pogrešnima. Za ostale možemo samo nagađati. Dakle, možemo biti sigurni koji su navodni racionalni uvidi, no čak ni ta nam skupina nije u potpunosti poznata – postoje racionalni uvidi koji se još nisu pokazali pogrešnima, ali može se očekivati da u budućnosti hoće.

Nadalje, BonJour smatra da inzistiranje na tome da opravdanje *a priori*, a samim time i racionalni uvid, mora biti nepogrešivo čini sam racionalni uvid suvišnim u cijelom objašnjenju.

Inzistirati na tome da epistemičko opravdanje *a priori* zahtijeva *pravi* racionalni uvid u smislu koji je upravo naznačen, učinilo bi nemogućim reći je li dana tvrdnja opravdana na taj način ili ne, a da se neovisno ne zna je li tvrdnja o nužnosti bila ispravna ili nije – na taj način, čineći racionalni uvid potpuno beskorisnim kao neovisnu i samodostatnu osnovu za opravdanje. Stoga predlažem da umjereni racionalizam, koji napušta nebranjivu tvrdnju o nepogrešivosti, umjesto toga treba, uz podvrgavanje određenim daljnjim uvjetima o kojima ću u nastavku raspraviti, smatrati da je *navodni* racionalni uvid (i, korelativno, prividna samoevidentnost) ono što pribavlja osnovu za epistemičko opravdanje *a priori*. (1998: 113)

Dakle, navodni i pogrešivi racionalni uvid treba biti temelj opravdanja *a priori*. Takav uvid i dalje može pružiti razloge zašto bismo određenu propoziciju trebali smatrati istinitom, no pritom ne smije biti definiran preslabo. On se:

- (i) mora razmatrati s razumnim stupnjem pažnje, i
- (ii) mora sadržavati pravu svijest o nužnosti ili navodnoj nužnosti propozicije, i to u jakom metafizičkom ili logičkom smislu.

Ako se ne zadovolje ovi uvjeti, onda ne možemo govoriti o navodnom racionalnom uvidu u smislu koji je zanimljiv racionalistima.

To nas BonJourovo određenje racionalnog uvida dovodi do drugog problema. Naime, sasvim je plauzibilno postaviti pitanje valorizacije navedenih uvjeta. Oni su očito subjektivni, budući da ne postoji objektivni kriterij prema kojem bismo mogli procijeniti razmatra li osoba određenu propoziciju s „razumnim stupnjem pažnje“ te ima li ona „pravu svijest o nužnosti“. Dodajmo tome i činjenicu da se, primjerice, dvjema osobama potpuno različiti stupnjevi pažnje mogu činiti „razumnim“. Stoga, nije jasno koja je svrha ovako definiranog navodnog racionalnog uvida, budući da nema objektivnog načina prema kojem bismo mogli reći u kojim je slučajevima racionalni uvid navodni, a koji bi jedini imao epistemičku vrijednost. Stoga se čini da razlikovanje između pravog i navodnog racionalnog uvida nema neku značajniju epistemičku funkciju u BonJourovom razjašnjenju. Prvo, zato što je razliku između pravog i navodnog racionalnog uvida moguće uvidjeti tek kada se određeni uvid pokaže pogrešnim (pravi racionalni uvidi uvijek su nepoznanica, dok su navodni, također, dijelom nepoznanica). Drugo, kriterij prema kojem je navodni uvid uvjet opravdanja a priori nemoguće je učiniti objektivnim.

Čini se da je u ovom kontekstu dovoljno ići u smjeru obrane teze o pogrešivosti racionalnog uvida, dok bi obranu teze o nepogrešivosti racionalnog uvida trebalo u potpunosti napustiti. U tom bi smislu bilo dovoljno reći da, ako krenemo od pretpostavke kako racionalna intuicija predstavlja jedan od izvora znanja/opravljanja – poput percepcije, introspekcije... – onda tom analogijom možemo tvrditi da je i ona pogrešiva – poput percepcije, introspekcije... Jer uvjet *istinitosti* za znanje općenito nije vezan uz uvjet *opravljanja*. Drugim riječima, možemo imati istinita neopravdana vjerovanja, kao što možemo imati opravdana vjerovanja koja nisu istinita. Pa ukoliko se za ostale izvore znanja i opravdanja ne zahtijeva nepogrešivost, onda to ne treba zahtijevati ni od racionalne intuicije. No jasno je da nam s psihološkog stanovišta može izgledati prihvatljivim od racionalne intuicije zahtijevati da bude nepogrešiva. Naime, može nam se činiti da tvrdnja da je racionalna intuicija pogrešiva nosi veće epistemičke posljedice od tvrdnje da je percepcija pogrešiva, odnosno da postoji razlika u tome kada shvatimo da  $2+2$  nije 4 ili kad shvatimo da stol ispred mene zapravo nije smeđe boje. Prvi iskaz izražava predmet uvida u nužnu stvarnost i odnosi se na čin ili proces intelektualnog

uviđanja. No ova psihološka činjenica ne može biti razlog da se od racionalne intuicije zahtjeva nepogrešivost.<sup>47</sup> Ono što možemo zahtijevati jest objašnjenje pogrešivosti.

Jedan od glavnih razloga koje BonJour iznosi u prilog pretpostavke racionalnog uvida kao izvora opravdanja a priori jest teza da odbacivanje pretpostavke racionalnog uvida vodi u skepticizam i intelektualni suicid. Ovdje BonJour ima na umu da naše cjelokupno zaključivanje počiva na racionalnom uvidu te da, ako odbacimo pretpostavku racionalnog uvida, odbacujemo i pretpostavku opravdanosti zaključivanja, što u velikoj mjeri smanjuje količinu onoga za što možemo reći da znamo, a to je ravno intelektualnom suicidu. No pogledajmo možemo li tu istu optužbu usmjeriti i protiv BonJourovog racionalizma. Pretpostavimo da se prilikom racionalnog uvida u nužnu stvarnost, da upotrijebimo BonJourove riječi, dogodi pogreška. Sada se postavlja pitanje, ako se tu ne radi o racionalnom uvidu u nužnu stvarnost, o čemu se zapravo radi? Kako bismo na ovo pitanje mogli dati jasan odgovor moramo imati na umu sljedeća razlikovanja:

- (A) S zna istinitosnu vrijednost propozicije  $p$  samo u slučaju da S zna da je  $p$  istinita ili S zna da je  $p$  neistinita.
- (B) S zna opći modalni status propozicije  $p$  samo u slučaju da S zna da je  $p$  nužna propozicija (nužno istinita ili nužno neistinita) ili S zna da je  $p$  kontingentna propozicija (kontingentno istinita ili kontingentno neistinita).
- (C) S zna specifični modalni status propozicije  $p$  samo u slučaju da S zna da je  $p$  nužno istinita ili S zna da je  $p$  nužno neistinita ili S zna da je  $p$  kontingentno istinita ili S zna da je  $p$  kontingentno neistinita.

Casullo (2012: 238-240)<sup>48</sup> racionalističko razjašnjenje racionalne intuicije kao uvida u nužnost tumači kao tvrdnju da je racionalna intuicija zapravo uvid u specifičan modalni status *propozicije*. Taj se specifični modalni status propozicije sastoji od konjunkcije istinitosne vrijednosti i općeg modalnog statusa određene propozicije. Stoga, ako govorimo o navodnom racionalnom uvidu, odnosno o pogrešivom racionalnom uvidu, onda podrazumijevamo dvije mogućnosti:

- (A) pogrešivost s obzirom na istinitosnu vrijednost propozicije, i

---

<sup>47</sup> O ovome sam već detaljnije raspravljala u 1.3. i iznijela prilično jake razloge zašto opravdanje a priori ne treba smatrati nepogrešivim.

<sup>48</sup> Kritiku Casullo inicijalno upućuje Bealeru, no ova se vrsta kritike može uputiti svakom racionalistu koji racionalnu intuiciju definira kroz uvid u nužnu istinitost propozicije.

(B) pogrešivost s obzirom na opći modalni status propozicije.

Pogrešivost s obzirom na (B) može se javiti u dva oblika:

(Bi) neka se kontingentna istina K čini nužnom, i

(Bii) neka se nužna istina N čini kontingentnom

Međutim, problem je u tome što BonJourovo razjašnjenje može zahvatiti (Bi), ali ne i (Bii), tvrdi Casullo. Naime, ako se radi o (Bii) onda više ne možemo govoriti o racionalnom uvidu jer se racionalni uvid aktivira samo kao uvid u *nužnu* istinitost propozicije. Dakle, ne možemo imati pogrešan racionalni uvid da je neka nužna istina kontingentna istina jer se u tom slučaju ne radi o *racionalnom* uvidu.

Ovu bismo kritiku mogli produbiti na sljedeći način. Naime, postavlja se pitanje je li navodni racionalni uvid, za kojeg se utvrdilo da je pogrešan, uvid u nužnu ili kontingentnu stvarnost, odnosno uvid u nužnu ili kontingentnu istinitost propozicije. Ako se radi o uvidu u kontingentnu stvarnost, onda zapravo govorimo o dvjema intuicijama, o onoj pomoću koje imamo uvid u nužnu stvarnost i onoj pomoću koje imamo uvid u kontingentnu stvarnost, a koja nam se *čini* kao uvid u nužnu stvarnost. Oba uvida inicijalno imaju jednaka razjašnjenja i očito ih fenomenološki ne možemo razlikovati. No ako fenomenološki ne možemo razlikovati racionalni uvid u nužnu stvarnost od uvida u kontingentnu stvarnost, koji god to bio, onda bi se i u ovom slučaju mogao primijeniti svojevrsni skeptički argument – argument iz nerazlučivosti evidencijski ekvivalentnih hipoteza – jednako kao i kod empirijskog znanja.

Ta je posljedica posebno problematična za racionaliste, pa i samog BonJoura, budući da ih većina tvrdi da racionalnu intuiciju odnosno racionalni uvid prati posebna fenomenologija s kojom smo svi dobro upoznati. Izgleda da to zapravo i nije točno te da sama činjenica da imamo racionalni uvid ne tvori posebno fenomenološko stanje prema kojem možemo znati da se radi o racionalnom uvidu. Ako je ovo točno, dolazimo do onoga što BonJour želi izbjeći, a to je da fenomenološki ne možemo razlikovati stanje uvida u nužnu stvarnost od stanja uvida u kontingentnu stvarnost. Dakle, pokušaj obrane teze o pogrešivosti racionalne intuicije uvođenjem razlikovanja između *pravog* i *navodnog* racionalnog uvida dovodi do problema skepticizma. Stoga smo prisiljeni zaključiti da, osim što odbacivanje racionalnog uvida, prema BonJourovim riječima, vodi u skepticizam u pogledu opravdanosti naših zaključivanja, i njegovo razlikovanje između navodnog i stvarnog racionalnog uvida vodi u skepticizam u pogledu racionalnog uvida u nužnu stvarnost.

### 3.2.2. Alvin Plantinga

Poput ostalih racionalista i Plantinga (1993) raspravlja o nekim jasnim slučajevima znanja a priori – znanja o propozicijama poput:  $7+5=12$ , *Sve što je crveno je obojano*, *Ne postoje predmeti koji ne postoje* – nasuprot onih koje možemo znati a posteriori – *Trenutno vani grmi*, *Ispred mene se nalazi smeđi stol* i sl. Unatoč brojnim nastojanjima da se ovo razlikovanje ili znanje a priori diskreditira, Plantinga, kako sam kaže, uzima zdravo za gotovo da znanje a priori postoji i da je ono važno. Kroz njegovu inicijalnu karakterizaciju vidljiva je sličnost s BonJourvim razjašnjenjem načina stjecanja znanja a priori. Naime, prema Plantinginom objašnjenju, prilikom stjecanja takvoga znanja iskustvo je uključeno u mjeri u kojoj je potrebno da bismo razumjeli pojmove ili svojstva uključene u takvo znanje. Dakle, znanje a priori dolazi u pratnji osjetilnog iskustva (iako ono ne mora biti nužno za stvaranje samog vjerovanja), ali i osjećaja ispravnosti, primjerice kod propozicije da *Ako su svi ljudi smrtni, a Sokrat je čovjek, onda je Sokrat smrtnan*. No ovdje je važno pitanje fenomenologije *viđenja*. Prvo, tvrdi Plantinga, kada razmatramo neku propoziciju a priori, kao primjerice onu maloprije spomenutu, nalazimo se u potpunom uvjerenju da je propozicija istinita, odnosno ne samo istinita, nego i da je nemoguće da je neistinita. U tom slučaju, ne samo da shvaćamo da stvari jesu na određeni način nego i shvaćamo da takve *moraju* biti. Dakle *vidjeti* da je propozicija istinita ili znati je a priori znači sljedeće:

(1) formirati vjerovanje da je  $p$  istinita i zaista nužno istinita (kada ona zaista *jest* nužno istinita, naravno), (2) formirati to vjerovanje neposredno, a ne zapravo kao konkluziju iz ostalih vjerovanja, (3) formirati ga ne samo na osnovi memorije ili svjedočanstva (iako vas ono što vam netko kaže zasigurno može dovesti do toga da vidite istinitost vjerovanja u pitanju), i (4) formirati to vjerovanje s pomoću te osobite vrste fenomenologije s kojom smo dobro upoznati, ali koju ne mogu opisati ni na jedan način osim kao fenomenologije koja ide sa viđenjem da je takva propozicija istinita...netko vidi da je  $p$  istinita samo ako relevantni kognitivni moduli funkcioniraju ispravno. (Plantinga, 1993:106)

Poput BonJoura, i Plantinga ne daje jasno određenje onoga što nam omogućuje znanje a priori, osim da je to nešto s čime smo svi mi dobro upoznati. Dakle, naglasak je na fenomenološkom određenju intuicije, odnosno određenju fenomenalnog karaktera stanja u kojem nam se na neki neiskustveni način čini da je neka propozicija istinita.

To je jedan način na koji možemo vjerovati da  $p$  a priori. Možemo vjerovati da  $p$  a priori i ako vidimo da ona slijedi iz neke druge propozicije,  $q$ , za koju također vidimo da je istinita. Sve to možemo znati pomoću razuma ili, preciznije rečeno, pomoću intuicije i dedukcije. To nije,

prema Plantingi, zadnja opcija na koju se pozivamo kada nemamo ništa bolje za reći. Dakle, ono što nam donosi razum sastoji se od propozicija koje znamo pomoću intuicije ili dedukcije. Naravno, u skladu sa suvremenim umjerenim racionalizmom, možemo i pogriješiti u mišljenju da vidimo da je propozicija istinita. Dakle racionalna intuicija je pogrešiva i jamstvo dolazi u stupnjevima.

Glavni je nedostatak Plantingine teorije naglasak na fenomenološkom određenju racionalne intuicije ili kako on sam naziva to stanje, *viđenju*. Plantingu, u tom smislu, možemo smatrati antiredukcionistom, baš kao i BonJoura. Za Plantingu je fenomenologija odnosno način na koji se subjektu pojavljuju ili čine sadržaji određenog mentalnog stanja ono što to stanje čini intuicijom te takvo stanje nije reducibilno na neko drugo, poznato mentalno stanje. No sve dok se fenomenologija tog stanja detaljnije ne objasni, Plantingina teorija intuicije nije od prevelike pomoći u razjašnjenju znanja i opravdanja a priori. Sve što on kaže jest da se to stanje može opisati kao *viđenje* te da smo s njim svi dobro upoznati. No samo na osnovi tog opisa nije jasno o kakvom se stanju radi te ono, u navedenom smislu, ne može biti poslužiti u objašnjenju znanja i jamstva a priori. Ono to sigurno ne može onako kako to mogu kognitivna stanja koja proizlaze iz aktivnosti drugih, kognitivnih modula, poput percepcije ili memorije, koji su podložni preciznijem opisu i objašnjenju te imaju jasniju uzročnu osnovu svog djelovanja. Ipak, Plantinga nije jedini antiredukcionist koji smatra da je fenomenologija racionalne intuicije njezino bitno svojstvo. George Bealer donosi jednu takvu teoriju i za razliku od Plantinge, sustavno je izlaže. Time je ona postala jedna od najistaknutijih racionalističkih razjašnjenja u suvremenoj epistemologiji.

### 3.2.3. George Bealer

George Bealer u nizu svojih radova (1996a, 1998, 1999) nudi veoma detaljno razjašnjenje racionalne intuicije. On polazi od dviju važnih pretpostavaka:

- (i) intuicije su dokazna građa,
- (ii) modalni reliabilizam daje ispravno objašnjenje zašto su intuicije dokazna građa te ujedno pruža temelje za opće razjašnjenje znanja a priori (1996a: 121-2).

Krenut ću od prve pretpostavke. Bealer tvrdi da naša (racionalistička i empiristička) uobičajena opravdavalačka praksa uključuje primjenu intuicija kao dokazne građe. Primjer toga su naše intuicije o Gettierovim slučajevima koje opovrgavaju tradicionalnu definiciju znanja, ali i o mnogobrojnim ostalim slučajevima u filozofiji, gdje je očita upotreba intuicija

kao dokazne građe o određenim mogućnostima (hipotetičkim situacijama) i o tome primjenjuju li se određeni pojmovi na te mogućnosti. Bealerov je zaključak da je odbacivanje intuicija kao dokazne građe epistemički samoponištavajuće, odnosno da u tom slučaju možemo završiti s epistemologijom koja prema vlastitim kriterijima nije opravdana. U tom je smislu ovo kritika upućena empirizmu, preciznije rečeno radikalnom empirizmu, o čemu je već bilo riječi u 2.2.1.

Bealer pod intuicijom ne podrazumijeva neku „magičnu moć“ ili „unutrašnji glas“, što se često, u obliku kritika, pripisuje racionalistima, nego jednostavno to da nam se nešto *čini*. To bi, prema Bealerovim riječima, bila „izvorna vrsta svjesne epizode“ (1996a: 123) koja je u potpunosti čista intelektualna epizoda (nikako osjetilna ili introspektivna). Intuicije su činjenice razuma, a ne činjenice iskustva. Primjerice, pretpostavimo da nam se *čini* da ako P ili Q, onda nije tako da ne-P i ne-Q. Kada nam se nešto poput ovoga čini, govorimo o čistoj intelektualnoj epizodi, odnosno o racionalnoj intuiciji. Nju treba razlikovati od fizikalne intuicije kod koje nam se, za razliku od racionalne intuicije, sadržaj ne pojavljuje kao nužan. Primjerice, imamo fizikalnu intuiciju da će se kuća s lošim temeljima srušiti. No sadržaj te intuicije nije nužan. S druge strane, sadržaj racionalne intuicije da ako P, onda ne ne-P je nužan.

Također, Bealer strogo razlikuje intuicije od vjerovanja, budući da kod vjerovanja izostaje dio o tome da nam se nešto *čini*. Primjerice, kod brojnih nam se matematičkih teorema (zbog njihove složenosti) ne *čini* niti da su istiniti niti da su neistiniti, ali vjerujemo da su istiniti jer su nam matematičari rekli da jesu. Ili obrnuto, može mi se *činiti* da je teorija skupova istinita iako ne vjerujemo da je istinita. Dakle, vjerovanje nije ni nužan ni dostatan uvjet da bi nešto bilo intuicija. Nadalje, vjerovanja su, za razliku od intuicija, krajnje plastična. Upotrebom različitih metoda možemo osobu uvjeriti da vjeruje u bilo što, dok to nije slučaj s intuicijama. Intuicije su na taj način različite i od sudova, nagađanja, slutnji i zdravog razuma. To su svjesna kognitivna stanja s jednakim propozicijskim sadržajem kao i prosudbe koje se temelje na njima. Od tih prosudbi se razlikuju u propozicijskom stavu budući da to da mi se intelektualno čini da *p* nije isto što i vjerovati da *p*. Bealer, stoga tvrdi da su intuicije propozicijski stavovi *sui generis* u smislu da to nisi stavovi koji se mogu reducirati ili biti istovjetni s nekim već poznatim stavovima.

No ako se pitamo što točno znači da su intuicije propozicijski stavovi *sui generis*, jasno i pozitivno objašnjenje u Bealerovim tekstovima nećemo tako lako pronaći. Naime, najbliže

pozitivnoj karakterizaciji intuicija je u terminima intelektualnog uviđanja (*intellectual seeming*), kada nam se čini nužno da *p*. Za sintagmu „intelektualno se čini“, Bealer ne nudi detaljno objašnjenje nego ističe da trebamo razlikovati situaciju u kojoj nam se nešto *intelektualno* čini od situacije u kojoj nam se nešto *osjetilno* čini. Posljedično, intuicije se tiču toga da nam se nešto intelektualno čini, dok se, primjerice, percepcija tiče toga da nam se nešto osjetilno čini (ili pojavljuje). Intelektualno uviđanje analogno je osjetilnom iskustvu u smislu da je to svjesno psihološko stanje s intencionalnim sadržajem koje je neovisno o prosudbama. U oba se slučaja radi o vrsti dokazne građe koja je neovisna o prosudbama. U drugim su aspektima osjetilno iskustvo i intelektualno uviđanje različiti: dok osjetilno iskustvo ima nekonceptualan (nepojmovni) intencionalan sadržaj, intelektualna uviđanja imaju konceptualan sadržaj. Intelektualne intuicije samo su još jedna vrsta primitivnih propozicijskih stavova. Drugim riječima, racionalna intuicija je prirodan propozicijski stav *sui generis*, vrsta intuicija općenito. Poput Bonjoura i Bealer smatra da su intuicije pogrešive, no unatoč tome one imaju snažnu modalnu vezu s istinitošću. Stoga je za njega infalibilistička teorija o intuicijama pogrešna.

U prilog tvrdnji da su intuicije dokazna građa, Bealer ustvrđuje da one zadovoljavaju uvjete poput konzistentnosti, potkrjepljenja i potvrđivanja. Prvo, intuicije su u mnogome međusobno konzistentne. Iako su ponekad naše intuicije međusobno nekonzistentne, to se isto može reći i za percepciju, što onda nije razlog da ju odbacimo kao izvor dokazne građe. Drugo, iako su intuicije kod ljudi često u sukobu, ipak postoji impresivno slaganje kada je riječ o logičkim, matematičkim, pojmovnim i modalnim intuicijama. Treće, intuicije su rijetko poništene našim iskustvom i opservacijama, budući da je njihov sadržaj neovisan o sadržaju iskustva i opservacija. Bealer zaključuje da sve ovo govori u prilog činjenici da intuicije trebamo shvatiti kao dokaznu građu, a one primjere koji pokazuju da su intuicije nestabilne, na što upućuju rezultati istraživanja koja se provode unutar eksperimentalne filozofije, možemo u izobilju naći i na području osjetilnog iskustva, što nije dovelo do njegovog odbacivanja kao izvora dokazne građe. Analogno, ne bi trebalo dovesti ni do odbacivanja intuicija kao dokazne građe.

Pri daljnjem dokazivanju pretpostavke da intuicije jesu dokazna građa, Bealer se koristi modalnim reliabilizmom. Dok mu je reliabilizam, kao opća teorija znanja i epistemičkoga opravdanja, neprihvatljiv zbog mnogih problematičnih slučajeva s kojima se suočava, reliabilizam kao teorija dokazne građe izbjegava sve te probleme i u tom mu je kontekstu



sasvim prihvatljiv.<sup>49</sup> Dakle, ovdje se nećemo baviti reliabilizmom u kontekstu analize znanja i opravdanja, nego u kontekstu dokazne građe jer Bealer smatra da je jedino prikladno objašnjenje intuicija, neka vrsta reliabilističkog objašnjenja koje se temelji na pojmu istinitosti.<sup>50</sup>

Bealer razlikuje *temeljne* i *netemeljne* izvore dokazne građe, a primarno raspravlja o ovim prvima budući da su netemeljni izvori također podložni navedenim protuprimjerima. U skladu s time, jedino se od temeljnih izvora dokazne građe može zahtijevati da budu pouzdani. Bealer smatra da postoje dva važna pitanja u objašnjenju znanja a priori koja u empirističkim, ali i racionalističkim razjašnjenjima, nemaju prikladan odgovor. Prvo je pitanje zašto su fenomenalno iskustvo, u slučaju empirista, odnosno intuicije u slučaju racionalista, temeljni izvori dokazne građe, a ostali izvori netemeljni. Bealer smatra da njegovo razjašnjenje, u terminima modalne veze između tih izvora i istine, daje prikladan odgovor na to pitanje. Na drugo pitanje, zašto bi uopće postojala takva modalna veza, Bealer daje odgovor uz pomoć teorije posjedovanja pojmova. Krenut ću s pojašnjenjem Bealerovog odgovora na prvo pitanje, odnosno s njegovim shvaćanjem reliabilizma. On tvrdi da je prirodan odgovor na spomenute protuprimjere reliabilizmu zahtijevati dvije stvari: prvo da samo temeljni izvori dokazne građe budu pouzdani (1996b:13) i drugo, da veza između temeljnih izvora i istine bude modalna. Za temeljne izvore dokazne građe Bealer tvrdi da „Nešto može biti kandidat za temeljni izvor samo ako je prirodan [...] psihološki stav. Intuicija, premda, vjerovanje, želja, nagađanje, čuđenje, itd., svi prolaze. (1996c: 169)“

Razlikovanje između temeljnih i netemeljnih izvora dokazne građe definirao je na sljedeći način:

Izvor je temeljan akko svoj status izvora dokazne građe ima intrinzično, a ne na osnovi svoje relacije prema drugim izvorima dokazne građe. Izvor je temeljan akko nijedan drugi izvor nema veći autoritet. Izvor je temeljan akko ono što proizvodi, kao grupa, igra ulogu „zaustavljača regresa“. (1996b: 31, fusnota 18)

[...] nešto je izveden izvor dokazne građe u odnosu na dani subjekt akko najbolje sveobuhvatne teorije koje se temelje na subjektivim temeljnim izvorima dokazne građe za

---

<sup>49</sup> Većinom se problematični slučajevi odnose na primjere pouzdane vidovitosti i razne varijacije novog problema zlog demona. Ovim se problemima, kao i pokušajima njihova rješenja detaljnije bavim u 4. poglavlju.

<sup>50</sup> Detaljna rasprava i argumenti protiv alternativnih objašnjenja (pragmatističkog, koherentističkog, konvencionalističkog, kontekstualističkog...) nalaze se u Bealer (1987).

njega smatraju (možda nepouzdanu) da ima pouzdanu vezu s istinitošću. Pretpostavimo da su iskustvo i intuicija naši temeljni izvori dokazne građe i da su svi ostali izvedeni. (1996b: 13)

Pojednostavljeno rečeno, Bealer, čini se, pretpostavlja fundacionalističku sliku prema kojoj su intuicije temeljni izvor jer zaustavljaju regres u opravdanju, baš poput osjetilnog iskustva. Također, on pokušava argumentirati da kognitivni reliabilizam nije prikladan model za objašnjenje zašto su intuicije temeljni izvor dokazne građe te da to može biti samo modalni reliabilizam budući da nije dovoljno da je taj izvor pouzdan u stvarnom svijetu. On mora biti pouzdan u svim mogućim svjetovima:

Modalni reliabilizam razlikuje se od kontingentnog reliabilizma u tome što za temeljne izvore dokazne građe (intuiciju i fenomenalno iskustvo) smatra da je ta veza jaka modalna veza, prije negoli kontingentna (uzročna ili nomološka). (1996b:2)

Veza o kojoj Bealer govori je ona između onoga što izvor proizvodi i istinitosti. Zašto je kontingentni reliabilizam odbačen? Bealer smatra da on ne može izaći na kraj s raznim protuprimjerima, kao primjerice sa slučajem pouzdane vidovitosti:

Razmotrimo stvorenje koje ima sposobnost stvaranja pouzdanih, telepatski generiranih nagađanja. Fenomenološki, ta nagađanja nalikuju onima koja ljudi stvaraju u eksperimentima sa slijepim vidom. Nagađanja o kojima se radi tiču se nužnih istina visokog stupnja težine. Te su istine znane bićima na dalekom planetu koja su do njih došla uobičajenim apriornim sredstvima (teoretskom sistematizacijom intuicija, dokazom posljedica koje slijede iz njih, itd.). Ta bića imaju inteligenciju koja daleko nadmašuje inteligenciju tog našeg stvorenja ili inteligenciju ikoga drugoga tko bi također nastavao njegov planet. Zapravo, to stvorenje i oni koji nastavaju njegov planet nikada neće moći utvrditi nijednu od ovih nužnih istina (niti čak procijeniti njihovu konzistentnost) uobičajenim apriornim sredstvima. Konačno, pretpostavimo da sljedeće vrijedi kao nomološki nužno: to stvorenje nagađa da je  $p$  istinita akko je  $p$  nužna istina naznačene vrste, a to stvorenje nagađa je li  $p$  istinita ili neistinita. No očito je da se nagađanje, suprotno kontingentnom reliabilizmu, ne bi kvalificiralo kao temeljni izvor dokazne građe za to stvorenje. (1996: 14)

Ovaj bi primjer trebao pokazati kako je, prema kontingentnom reliabilizmu, vjerovanje tog stvorenja stvoreno pouzdanim procesom iako nagađanje nikada ne bismo kvalificirali kao pouzdan izvor dokazne građe. To je nešto s čim reliabilizam, općenito kao teorija opravdanja ima problem, zaključuje Bealer.

S obzirom na ovu posljednju Bealerovu tezu, razmotrit ću mogućnost može li reliabilizam ipak izaći na kraj s izazovima koje stvaraju ovaj i slični protuprimjeri. Ako takva mogućnost postoji, onda je na toj osnovi moguće pokazati da Bealerovi razlozi za tvrdnju da kontingentni reliabilizam u pogledu dokazne građe nije uspješan, odnosno da je modalni reliabilizam jedina plauzibilna opcija, nisu dovoljno uvjerljivi. Prvo, krenut ću od pretpostavke da kontingentnom reliabilizmu možemo dodati uvjet nemanipulativnog okoliša. To je nešto što i sam Bealer ističe i prihvaća za modalni reliabilizam, stoga nema razloga zašto to isto ne bismo mogli primijeniti i na kontingentni reliabilizam. Dakle, prema reliabilizmu, vjerovanje je opravdano ako je proizvedeno pouzdanim procesom u nemanipulativnom okolišu. Drugo, ako bi se uspostavilo da je nagađanje pouzdan proces proizvodnje vjerovanje, odnosno da proizvodi više istinitih nego neistinitih vjerovanja u nemanipulativnom okolišu, onda bi on, prema reliabilističkim postavkama bio izvor dokazne građe (opravdanja).<sup>51</sup> Uobičajena je reakcija na ovaj prijedlog to da naše intuicije nikada ne bi kvalificirale nagađanje kao izvor opravdanja, što je onda dovelo do odbacivanja reliabilizma kao teorije opravdanja i znanja. Moj je odgovor na ovu reakciju sljedeći: budući da su intuicije kao izvor dokazne građe pogrešive, moguće je da su intuicije o tome što bi mogao, odnosno ne bi mogao biti izvor dokazne građe (opravdanja) također pogrešne. Moguće je da su naše intuicije o tome da nagađanje nikada ne bi moglo biti izvor dokazne građe (opravdanja) pogrešna. U tom bismo smislu završili s teorijom prema kojoj bi, kad bismo uzeli sve u obzir, nagađanje bilo izvor dokazne građe (opravdanja) ukoliko bi se pokazalo da proizvodi više istinitih nego neistinitih vjerovanja u nemanipulativnom okolišu. Naše bi se intuicije onda usuglasile s time.

Drugi prijedlog za koji smatram da je na dobrom putu rješavanja ovog problema, tvrdnja je da se u navedenoj hipotetskoj situaciji radi o različitim procesima proizvodnje vjerovanja. Naime, nagađanje u stvarnom svijetu različito je od nagađanja u demonskom svijetu (R. Almeder, 1998: 105-108). Ideja je da je proces nagađanja koji većinu vremena proizvodi istinita vjerovanja u demonskom svijetu različit od procesa nagađanja koji većinu vremena u našem svijetu proizvodi neistinita vjerovanja. Stoga su ovdje u pitanju dva različita procesa, a upravo ta različitost onda objašnjava zašto se u jednom kontekstu većinu vremena proizvode istinita, a u drugom neistinita vjerovanja. Također, mogućnost da se ovdje radi o različitim procesima objašnjava zašto se intuicija da se u stvarnom svijetu radi o pouzdanom procesu ne može preslikati na demonski svijet.

---

<sup>51</sup> Ovo je nešto o čemu Goldman kratko raspravlja u (1979) kao rješenju problema, ali ga ne prihvaća.

Bealeru bi se moglo prigovoriti da njegov modalni reliabilizam nije kompatibilan s pogrešivošću intuicija. Primjerice, Goldman kaže:

[...] budući da smo već dopustili pogrešivost procesa koji dodjeljuju jamstvo a priori, mogućnost zablude već je uzeta u obzir u sferi apriornosti. Ako je jamstvo a priori kompatibilno sa zabludom u stvarnom svijetu, zašto ne bi bilo kompatibilno s daljnjim pogreškama, možda čak i s nepouzdanošću u drugim mogućim svjetovima? (2007: 13)

Smatram da ova linija argumentiranja protiv modalnog reliabilizma neće biti uspješna. Prvo, pogrešivost intuicija nije u koliziji s modalnim reliabilizmom kao što to sugerira Goldman. Sve što Bealer tvrdi jest to da proces mora biti pouzdan u svim mogućim svjetovima, ali naglašava da to ne mora biti savršena pouzdanost. Ako je racionalna intuicija izvor opravdanja nužnih propozicija (propozicija koje su istinite u svim mogućim svjetovima), onda proces kojim su proizvedene u svim tim mogućim svjetovima mora biti pouzdan, iako ne savršeno pouzdan.

No postoji druga vrsta slabosti Bealerovog razjašnjenja na koju želim ukazati. Naime, čini se da on zagovara „šovinizam normalnih svjetova“. Zamislimo situaciju u kojoj se ispostavi da je u nekim mogućim svjetovima racionalno nagađanje/racionalna vidovitost izvor opravdanja a priori. Zašto u tim svjetovima ne bismo dozvolili da se radi o pouzdanim procesima kao izvorima opravdanja? Štoviše, u tim svjetovima racionalna intuicija, iako pouzdan proces, nije izvor opravdanja nužnih propozicija. Naime, mi bismo i dalje mogli govoriti da je racionalna intuicija pouzdan izvor (modalno pouzdan) s tom razlikom da se u nekim svjetovima ne radi o kognitivnoj sposobnosti kojom zahvaćamo nužne propozicije. U tim svjetovima taj posao obavlja racionalno nagađanje/racionalna vidovitost. Ako je ovo ispravno, onda Bealerov protuprimjer na jednak način pogađa modalni kao i kontingentni reliabilizam.

Čini se da je rješenje ovog problema izbjegavanje strategije „šovinizma normalnih svjetova“ koju Bealer primjenjuje. Pod pretpostavkom da su navedeni prijedlozi rješenja problema protuprimjera upućenih reliabilizmu kao teoriji opravdanja, kao i razlog protiv preferiranja modalnog nad kontingentnim reliabilizmom, uvjerljivi, možemo, suprotno Bealeru, zaključiti da modalni reliabilizam u pogledu dokazne građe nije jedina branjiva pozicija te da modalni reliabilizam nema bolje uporište od kontingentnog.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Tezu da modalni reliabilizam nije u prednosti pred kontingentnim podupire i Sosa. Za kritiku Bealera vidi Sosa (1996: 151-162).

No vratimo se analizi Bealerove teorije pod pretpostavkom modalnog reliabilizma kao i zahtjeva da samo temeljni izvori dokazne građe moraju biti pouzdani kako bi se izbjegli navedeni protuprimjeri. Nešto je temeljni izvor dokazne građe akko ima prikladnu vrstu jake modalne veze između istine i onoga što taj izvor proizvodi. Prema ovoj su definiciji jedino osjetilno iskustvo i intuicije temeljni izvori dokazne građe, svi ostali su netemeljni. Važno je naglasiti da Bealer nastoji pronaći najslabiju modalnu vezu s istinitošću koja će, s jedne strane, biti istovremeno dovoljno bogata da može objasniti evidencijski status temeljnih izvora dokazne građe, naime osjetilno iskustvo i intuicije, a s druge dovoljno jaka da isključi krive izvore i moguće protuprimjere kao i dovoljno slaba da uključi prave izvore i bude kompatibilna s pogrešivošću temeljnih izvora. Bealer smatra da to može biti ona veza koja ispunjava sljedeće uvjete: (1) ona vrijedi u odnosu na neke prikladno dobre spoznajne uvjete, (2) holističkog je karaktera, (3) ona ne vrijedi apsolutno univerzalno, nego, kako bi to Aristotel rekao, *najvećim dijelom*, te zaključuje:

Prema definiciji, kandidat za izvor dokazne građe jest temeljan akko ima tu vrstu modalne veze; intuicija ima tu vrstu modalne veze; dakle, intuicija je temeljan izvor dokazne građe. Slično vrijedi i za fenomenalno iskustvo: i ono ima tu vrstu modalne veze; dakle, ono je temeljan izvor dokazne građe. Imamo i objašnjenje zašto su ostali kandidati za izvor (opažanje, svjedočanstvo, itd.) netemeljni: oni su netemeljni jer im nedostaje ta vrsta modalne veze. (1996b: 17)

Na kraju dodaje sljedeći uvjet: „[ono što ti temeljni izvori proizvode (*deliverances*)] pouzdani su u svakom mogućem bez-demonskom kontekstu” (1998: 220).

Tu se prirodno nameće pitanje: Zašto u raspravi o kontingentnom reliabilizmu ne uključiti zahtjev za bez-demonским kontekstom, nego umjesto toga koristiti kontekste u kojima manipuliraju demoni i to naglašavati kao njegovu slabost? O ovom smo pitanju već raspravljali i s obzirom na rješenje koje sam ponudila kao odgovor na Bealerovu kritiku kontingentnog reliabilizma, nije sasvim očito da je modalni reliabilizam jedina opcija. Također, prema njegovom razjašnjenju, modalni reliabilizam nudi prirodno objašnjenje zašto su intuicije temeljni izvor dokazne građe. Naime, tu se radi o modalnoj vezi između temeljnih izvora i istine. Ta modalna veza ne mora imati neki misteriozan izvor. Ona može biti posljedica posjedovanja pojmova na određen način (*determinately*), naime onih pojmova koji su uključeni u ono što temeljni izvor dokazne građe, u ovom slučaju intuicija, proizvodi:

Subjekt posjeduje pojam u punom smislu akko (i) subjekt barem nominalno posjeduje taj pojam i (ii) subjekt ga *ne* posjeduje s pogrešnim ili nepotpunim razumijevanjem, ili samo na temelju zadovoljenja naše prakse pripisivanja, ili na neki drugi sličan način. (1999: 38)

Dakle, posjedovanje pojmova na određen način, u ovom Bealerovom smislu, jednostavno se svodi na razumijevanje pojmova, koje isključuje pogrešno ili nepotpuno razumijevanje (posjedovanje). Stoga se odgovor na pitanje zašto su intuicije temeljni izvor dokazne građe izražava terminima prave modalne veze temeljnih izvora i istinitosti. S obzirom na važno pitanje zašto bi takva veza trebala postojati, Bealer smatra da u ponuđenim racionalističkim teorijama nema zadovoljavajućeg odgovora. U slučaju intuicija upravo posjedovanje pojmova na određen način implicira da takva veza između izvora i istinitosti mora postojati, zaključuje Bealer.

C. S. I. Jenkins (2008a) kritizira ovaj Bealerov zaključak te tvrdi da je:

[...] daleko [...] od očitoga da, što se tiče definicije, to što posjedujemo (stvari za koje obično mislimo da su) pojmovi povlači da će naše intuicije koje ih uključuju biti modalno povezane s istinitošću. (2008a: 66)

Naime, ona tvrdi da nije sasvim jasno zašto bi iz posjedovanja pojmova, onako kako to Bealer definira, trebalo slijediti da mora postojati modalna veza između intuicija i istinitosti te da nam Bealer duguje objašnjenje u tom smislu. No Jenkins primarno ističe sljedeći problem s Bealerovom teorijom. Ona smatra da se važan dio njegove teorije zasniva na objašnjenju načina na koji dolazimo do posjedovanja pojmova. Drugim riječima, Bealer je definirao što znači posjedovati pojam na određen način jer mu je to osnova cijele racionalističke teorije o intuicijama, ali nije objasnio kako dolazimo do takvog posjedovanja pojmova. Bez takvog koraka njegova je teorija nepotpuna, zaključuje Jenkins:

Svaka će zadovoljavajuća epistemologija intuicija morati objasniti kako bi se takva sretna okolnost kao posjedovanje pojmova u Bealerovom smislu mogla dogoditi [...] Bealer ne uključuje unos nikakvih informacija. Unos nekih informacija bilo bi ono što bi zapravo objasnilo zašto posjedujemo pojmove u Bealerovom smislu, a ne nešto manje korisno. (2008: 66)

I Goldman (1998) iznosi prigovor Bealerovoj teoriji posjedovanja pojmova. Naime, Bealer provodi razlikovanje između *slabog* i *jakog* posjedovanja pojma, a samo ovo potonje Bealer naziva posjedovanjem pojma na *određen način*, i jedino u tom smislu možemo govoriti o intuicijama koje prate istinitost. No Goldman tvrdi da je velik nedostatak Bealerove teorije to

što ona ne garantira da ljudi općenito, ili filozofi kada posjeduju pojam, posjeduju pojam na određen način, nego samo pretpostavlja da bi „barem trebalo biti moguće za većinu centralnih filozofskih pojmova posjedovati ih na određen način”(1998: 231). Stoga Goldman zaključuje:

Zašto bi se filozofi trebali oslanjati na intuicije običnih ljudi kao vodiče do obrisa nekog pojma ako je definitivno posjedovanje filozofskih pojmova samo *moguće* i nije nipošto zajamčeno niti vjerojatno? Nije pribavljena nikakva dokazna građa da ljudi, pogotovo laici, zapravo definitivno shvaćaju odabrane filozofske pojmove. Dakle, Bealerov pristup ne omogućuje čvrstu potporu za filozofsku praksu konzultiranja aplikacijskih intuicija običnih ljudi. (2007:12)

Bealer dakle, za razliku od Bonjoura, ne govori o intuicijama kao kognitivnoj sposobnosti, nego o intuicijama kao dokaznoj građi, odnosno izvoru dokazne građe. S obzirom na to, on izbjegava kritike koje se standardno pripisuju intuiciji kao „misterioznom izvoru“. No Bealer, poput ostalih racionalista, nailazi na poteškoće pri određivanju racionalne intuicije kao one čiji je propozicijski sadržaj nužan (čiji se sadržaj pojavljuje kao nužan) i kao one koja je propozicijski stav *sui generis*. Što se tiče prve poteškoće, Bealer izrijeком tvrdi da on ne zna točno kako bi analizirao nužnost koja se pojavljuje kod apriornih intuicija (o tome detaljnije raspravljam u 3.4.1.). Jednako tako ostaje neodređen i kod pojašnjenja što točno znači da su intuicije propozicijski stavovi *sui generis*. Također, važan je dio Bealerove teorije činjenica da on u domenu racionalne intuicije uključuje i klasifikacijske intuicije. Smatram da je ovakvo shvaćanje racionalne intuicije podložnije prigovorima. Naime, kao što je već rečeno, nije jasno da Bealerova definicija uključuje klasifikacijsku intuiciju s obzirom na to da je mjerilo nužnost sadržaja. No čak i pod pretpostavkom da uključuje, onda je problematično zagovarati jednako razjašnjenje, primjerice, matematičke i klasifikacijske intuicije, kao i njihov jednak stupanj pouzdanosti, točnije modalne pouzdanosti, kao što to Bealer čini. Klasifikacijske intuicije očito nemaju isti stupanj pouzdanosti kao ove prve, na što ukazuju brojni eksperimenti koji se bave ispitivanjem pouzdanosti klasifikacijskih intuicija, a teško je za očekivati da bi one zadovoljile uvjet pouzdanosti u svim mogućim svjetovima. Osim toga, čini se da Bealer nije u potpunosti uspio pokazati da modalni reliabilizam ima prednost pred kontingentnim reliabilizmom u pogledu razjašnjenja intuicija kao temeljnog izvora dokazne građe.

### 3.2.4. Ernest Sosa

Poput Bealera i BonJoura, i Sosa u svojim raspravama ispituje prirodu i status samih intuicija te njihovu važnost za epistemičko opravdanje a priori budući da igraju važnu ulogu u filozofiji. U svojim se raspravama često osvrće na mnogobrojne kritike od strane eksperimentalnih filozofova koji na temelju određenih eksperimentalnih rezultata pokušavaju diskreditirati upotrebu intuicija u filozofskom teoretiziranju dovodeći u pitanje ono u što ljudi općenito intuitivno vjeruju, kao i istinitost tih vjerovanja (2007a). Sosa smatra da se upotreba intuicija ne svodi isključivo na pojmovnu analizu, nego naprotiv, da se one koriste u mnogim značajnim debatama: u etici u sporu između utilitarizma i deontologizma u etici, u epistemologiji u sporu između internalizma i eksternalizma itd. Pritom primjenjuje svoju epistemologiju kreposti na posebnu vrstu znanja, na temeljno (*foundational*) znanje a priori, odnosno intuitivno opravdanje i znanje. Intuicije, kako ih Sosa shvaća, mogu se objasniti kompetentnošću (*competence-based account*) subjekta. To bi značilo da, kada u filozofiji koristimo intuicije, tada ispoljavamo kompetentnost (*competence*) koja nam omogućuju da budemo u pravu u pogledu nečega isključivo na osnovi potpunog razumijevanja samog sadržaja (2007a:102).

Sosino razjašnjenje ima dva dijela. U prvom nudi objašnjenje intuicija u širem smislu, budući da se štošta može nazvati intuitivnim ako se intuicije definiraju kao privlačenja (*attractions*). Primjerice, sama bol me privlači da vjerujem (*prima i ultima facie*) da me boli. Međutim u ovom slučaju ne možemo govoriti o intuiciji.<sup>53</sup> Stoga je u ovom širokom smislu „intelektualno uviđanje intuitivno kada je privučenost na pristanak jednostavno potaknuto svjesnim razmatranjem propozicije s razumijevanjem“ (2007c: 60). Prema ovako širokom shvaćanju mogu postojati radikalno različite vrste intuicije koje variraju u dokaznoj snazi, a ona se određuje prema pouzdanosti, odnosno vođenju istinitim vjerovanjima određenog vrsta izvora privlačenja. U drugom dijelu, Sosa izdvaja posebnu vrstu intuicije, racionalnu intuiciju.

*S racionalno* intuira da p ako i samo ako se S-ova intuitivna privučenost na to da pristane na <p> objašnjava S-ovom kompetentnošću (epistemičkom sposobnošću ili krepošću) da među sadržajima koje dovoljno dobro razumije razlučuje istinit od neistinitog sadržaja, u nekom području modalno jakih (nužno istinitih ili nužno neistinitih) sadržaja, i to bez oslanjanja na introspekciju, percepciju, memoriju, svjedočanstvo ili zaključivanje (bez daljnjeg

---

<sup>53</sup> Sama bol nije konstitutivni dio racionalnih sposobnosti neke osobe, niti je na ijedan način rezultat njezinog zaključivanja. Također sama bol ne može se epistemički ocijeniti.



oslanjanja i na što drugo osim na ono što je potrebno za razumijevanje dane propozicije).  
(2007c: 61)

Dakle, Sosa racionalnu intuiciju ograničava na nužno istinite ili nužno neistinite propozicije. On primarno primjenjuje pojam

(i) *privučenosti na pristanak (attraction to assent)*,

koja se izvodi iz potpunog razumijevanja same propozicije, odnosno koja se može racionalno objasniti time što je subjekt dobro razumio sadržaj koji je istinit te takvo trenutačno (*occurrent*) svjesno stanje može, *ceteris paribus*, poslužiti kao opravdavajući racionalni temelj za vjerovanje (2007b: 52). No on koristi još nekoliko određenja intuicije, odnosno definira intuicije i kao:

(ii) *intelektualna uviđanja (intellectual seemings)*,

(iii) *dispozicije za vjerovanje (dispositions to believe)*,

(iv) *sklonosti vjerovanju (inclinations to believe)*.

Međutim, kod ove raznovrsnosti postoji problem. Ako govorimo o intuicijama kao dispozicijama za vjerovanje, onda zapravo govorimo da one mogu postojati i pod uvjetom da nema nikakvog vjerovanja koje bi bilo posljedice takve dispozicije. Primjerice, imam dispoziciju vjerovati znanstvenim rezultatima na području kognitivnih znanosti, no sve dok mi se ne predstave određeni rezultati, ja neću stvoriti odgovarajuće vjerovanje. Općenito, dispozicijsko objašnjenje intuicija je neplauzibilno s obzirom na to da su intuicije ipak svjesna stanja, dok dispozicijska stanja mogu postojati bez obzira na to jesmo li ih svjesni. Primjerice, Joel Pust (2012, radna verzija) Sosinu raznolikost i problem dispozicijskog objašnjenja intuicija vidi na sljedeći način. On smatra da postoji razlika između *dispozicija za vjerovanje*, *sklonosti vjerovanju* i *privučenosti na pristanak* te da sklonosti vjerovanju mogu biti sredina između samih dispozicija i privlačenja. Drugim riječima, sklonosti mogu biti svjesna stanja i u tom smislu biti bliže privlačenjima nego dispozicijama.

Dakle, očito je da postoji fenomenološka razlika između trenutačne svjesne intuicije i dispozicije stvaranja takve trenutačne svjesne intuicije. To se najjednostavnije može pokazati na sljedećem primjeru: postoji razlika između biti u svjesnom stanju osjećanja boli i imati dispoziciju biti u svjesnom stanju osjećanja boli. Naime, intuicije bi trebale biti trenutačna svjesna stanja ako ih želimo razumjeti kao izvore dokazne građe jer same dispozicije to ne mogu biti. Epistemolozi imaju dispoziciju poduprijeti Gettierove tvrdnje, ali do trenutka dok

ne razmotre same slučajeve, oni nemaju intuiciju da je teorija znanja kao istinitog opravdanog vjerovanja pogrešna. U tom smislu, oni koji zagovaraju dispozicijsku teoriju intuicija moraju ili odbaciti tvrdnju da su intuicije dokazna građa, ili proširiti svoju teoriju na način da ona može uključiti i neka dispozicijska stanja koja su introspektivno dostupna. Izgleda da Sosa čini upravo to uvođenjem sintagme *privučenosti na pristanak* koja proizlazi iz punog razumijevanja propozicija koje su uključene“ (2007b: 52). Ako privučenost na pristanak ne shvatimo kao dispoziciju, nego kao svjesno trenutno stanje, Sosina teorija nije podložna ovom prigovoru. No u tom bi slučaju Sosa trebao eksplicitno odrediti na koje stanje misli prilikom opisa intuicije, naime radi li se onda o intelektualnom uviđanju, sklonosti vjerovanju ili privučenosti na pristanak. Sosinu ću teoriju interpretirati kao onu koja opisuje intuicije kao privučenost na pristanak, a ponekad i kao sklonosti vjerovanju, s tim da za Sosu nema bitne razlike između ova dva potonja opisa. Oba treba, vjerujem, razumjeti kao svjesna stanja, a ne kao dispozicije, dakle nesvjesna stanja. Čini se da na ovaj način Sosa želi izbjeći određenje intuicija kao posebne vrste stanja (*sui generis*) kao što to, primjerice, Bealer čini. Evo što o tome Sosa kaže:

Moje su „intuicije“ sklonosti vjerovanju, za što se čini više vezanim uz razumijevanje nego što su to „intuicije“ shvaćene kao propozicijski stavovi *sui generis* [...]. Štoviše, povezao bih razumijevanje, intuicije i istinitost ne samo putem onoga što nam je metafizički moguće doseći, nego i putem naših sposobnosti sada i ovdje (2003: 181 fusnota 6)

Dakle, dok su za Bealera intuicije propozicijski stavovi *sui generis*, za Sosu su to sklonosti vjerovanju koje možemo interpretirati kao razumijevanje određene propozicije.<sup>54</sup> No sličnosti su u njihovim razjašnjenjima ipak dominantnije. Poput Bealera i Sosa smatra da su intuicije svjesna stanja koja su dakle različita od vjerovanja, kao nedoksastička ili, bolje rečeno, *predoksastička* stanja.

Drugdje sam branio shvaćanje intuicije kao stanje koje je različito od vjerovanja i znanja i koje im prethodi. Intuitivno se vjerovanje temelji na intuiciji, ali ga nadilazi te potom, samo ako sve dobro prođe, tvori znanje. U onome što slijedi pretpostavit ću takvo shvaćanje intuicija kao intelektualnih uviđanja stanovite vrste, kao privučenosti na pristanak koja proizlazi iz pukog razumijevanja propozicija koje su uključene. (2007b: 52)

Ukratko, prema Sosinoj teoriji intuicija je (i) svjesno stanje; (ii) ima propozicijski sadržaj; (iii) različita je od vjerovanja, (iv) njen sadržaj može biti neistinit; (v) nije izvedena iz percepcije,

---

<sup>54</sup> Za detaljnije objašnjenje ove razlike kao i za kritiku Bealera, vidi Sosa (1996).

introspekcije, svjedočanstva, memorije ili zaključivanja; (vi) može biti temelj vjerovanja i na taj način omogućiti epistemičko opravdanje za to vjerovanje. Predmeti intuicija su, prema Sosa, apstraktni predmeti (1998: 259).

Sosa uz teoriju racionalne intuicije donosi i argument protiv fundacionalističkog shvaćanja racionalne intuicije prema tradicionalnom perceptivnom modelu (2007c). Ovaj se argument u potpunosti može primijeniti na BonJourovu teoriju budući da on otvoreno zastupa fundacionalizam (internalističkog tipa), ali i na Bealerovu teoriju, koji se vjerojatno ne bi složio s tezom da u njegovoj teoriji ima dosta fundacionalističkih elemenata.<sup>55</sup> Primarni je zadatak fundacionalističkog racionalista objasniti na koji način intuicije omogućuju temeljno (fundacionalno) opravdanje koje je izravno i neinferencijsko. Prema klasičnim fundacionalistima, postoje mentalna stanja koja pružaju opravdanje za sva ostala vjerovanja, a sama ne trebaju opravdanje. Vizualno iskustvo je primjer takvog temeljnog opravdanja jer samo nije podložno epistemičkoj evaluaciji, u smislu procjene njegove opravdanosti, odnosno neopravdanosti. I Sosa se slaže s time da se vizualno iskustvo pasivno prima te da ne može biti podložno ničemu pa tako ni racionalnim normama, ali smatra da intuicije nisu takve. On tvrdi da „[...] intuicije, za razliku od vizualnog iskustva nisu stanja svjesnosti koja su *s one strane opravdanja i neopravdanja* i koja su u stanju pružiti temeljno opravdanje zaustavljanjem regresa opravdanja“ (2007c: 55). Drugim riječima, intuicije se ne primaju pasivno i stoga su podložne epistemičkoj evaluaciji jer se određenim propozicijama može pripisati kriva intuitivna težina ako su rezultat utjecaja kulturnih i društvenih normi. U tom smislu one su odraz naših kognitivnih procesa koji se temelje na razumu. Stoga Sosa zaključuje da je intuicije najbolje shvatiti kao privučenosti na pristanak koje, za razliku od vizualnog iskustva, nemaju posebno fenomenološko stanje koje služi kao baza i koje bi nas motiviralo na pristanak. Da bi ovo bilo jasnije, usporedimo slučaj vizualnog iskustva i intuitivnog privlačenja:

Vjerovanje da je ispred mene vatra.

Iskustvo kao da (izravno) vidim vatru ispred sebe.

Činjenica da je ispred mene vatra.

U ovom slučaju vizualno iskustvo posreduje između činjenice koju vidim i perceptivnog vjerovanja preko kojeg se ta činjenica može znati i ono osigurava temeljno opravdanje. U

---

<sup>55</sup> Za detaljnije argumentaciju teze da se u Bealerovom razjašnjenju racionalne intuicije kriju mnogi fundacionalistički elementi vidi Shaffer i Warnick (2004).

slučaju racionalne intuicije, prema perceptivnom (fundacionalističkom) modelu, stvari bi trebale izgledati ovako:

Vjerovanje da je  $1+1=2$

Intelektualno uviđanje da je  $1+1=2$

Činjenica da je  $1+1=2$

Intelektualno uviđanje također igra posrednu ulogu između činjenice da je  $1+1=2$  i vjerovanja da je  $1+1=2$  i to ključnu ulogu. Međutim, Sosa tvrdi da se intelektualna uviđanja razlikuju od osjetilnog iskustva ako ih se gleda kao temeljno opravdanje koje treba biti izravno i neinferencijsko. Intuicije su privlačenja koja nemaju racionalni temelj osim onog koji se odnosi na svjesno zahvaćanje određenog propozicijskog sadržaja. Nema dodatnog stanja koje bi, kao u slučaju osjetilnog iskustva, posredovalo između činjenica koje intuitivno znamo i vjerovanja kroz koja te činjenice znamo, a koje bi moglo opravdati privučenost na pristanak. U slučaju intuicija privučeni smo na pristanak putem potpunog razumijevanja sadržaja određene propozicije. Jednostavnije rečeno, intuicije nisu faktori koji nas privlače na pristanak, kao što je to u slučaju vizualnog iskustva, intuicije su same privučenosti. Također, mnogo istina koje intuitivno znamo i koje se nalaze izvan uzročnog lanca ne mogu uzrokovati intuitivna stanja poput osjetilnih čak i kad takve intuicije postoje. Stoga je Sosin zaključak da intuicije nisu stanja svjesnosti koja leže izvan dometa evaluacije opravdanosti, odnosno neopravdanosti i samim time ne mogu biti temelj neinferencijskog opravdanja.

Model kojeg Sosa predlaže jest model kreposne kompetentnosti (*virtue competence model*). Prema tom modelu, opravdanje se izvodi iz „opravdanih propozicijskih stavova koji ispoljavaju epistemičku kompetentnost“ (2007c: 51). Opravdanje se, dakle, izvodi preko naše racionalne kompetentnosti koja nam dostavlja intuicije koje su u najvećem broju istinite, a ne temelje se na nekim daljnjim svjesnim stanjima. Ti su racionalni mehanizmi kreposne intelektualne kompetentnosti budući da nas one sustavno ispravno navode. Sosa, zastupajući teoriju minimalne intuicije smatra da ga ona ne obvezuje na neke, prilično kontroverzne stavove, poput *objektivnosti nužnosti* (da postoje nužne istine) ili *ontološkog platonizma* (1998: 260). Međutim, to bi ga moglo koštati prigovora da je takvo razjašnjenje trivijalno i prazno te da, budući pogrešiva, intuicija ne može biti izvor opravdanja. Već smo dosta govoriti o falibilizmu intuicije pa se kod takvih prigovora nećemo zadržavati.

\*\*\*

Na kraju izlaganja najistaknutijih razjašnjenja racionalne intuicije, potrebno je ukazati na to koliko su ona različita te da među filozofima ne postoji opće slaganje o tome što su intuicije. Primjerice, postoji neslaganje oko toga jesu li intuicije propozicijskog ili nepropozicijskog karaktera. Ovaj bi potonji stav, u metaforičkom smislu, bio blizak tezi o analogiji intuicija i osjetilne percepcije (BonJour, 1998, 2001). Među onima koji smatraju da su intuicije propozicijskog karaktera postoji neslaganje oko toga treba li ih shvatiti kao propozicijske stavove *sui generis* odnosno kao stanja s posebnom fenomenologijom (Bealer, 1996, 2000; Pust 2000; Chudnoff, 2011) ili kao vrstu već poznatih stanja. Ako intuicije nisu mentalna stanja *sui generis*, onda to povlači reducionističko gledište intuicija unutar kojega se filozofi, naravno, ne slažu oko karaktera tog reduciranog stanja. Ta stanja, većinom doksastička, mogu se shvatiti ili kao vjerovanja (prosudbe) (Lewis, Jackson, Plantinga, Cummins, Williamson, Goldman), ili kao dispozicije za vjerovanje (van Inwagen, Lynch), ili kao sklonosti vjerovanju (Goldman, Sosa).

Kada je u pitanju predmet propozicijskog sadržaja, neki smatraju da su predmeti intuicija modalne propozicije (nužno da  $p$ , moguće da  $p$ ) (Sosa, 1998; Bealer, 1993; BonJour, 1998; Pust 2000), dok neki to negiraju pod pretpostavkom da je moguće imati intuiciju da  $p$  bez imanja intuicija da nužno da  $p$  (Williamson, 2007; Kornblith, 2007; Goldman, 2007; Casullo, 2012). Oko pitanja što intuicije čini izvorom dokazne građe također ne postoji konsenzus. Jedni će reći da su intuicije temeljni izvor dokazne građe na osnovi posjedovanja pojmova (Bealer, 1998; Goldman i Pust, 1998), drugi će tvrditi da je to na osnovi stečenog empirijskog znanja (Devitt, 2005, 2011; Jenkins, 2008), dok će treći smatrati da su intuicije zapravo izravno zahvaćanje nekog aspekta stvarnosti (BonJour, 1998). Stajalište koje objašnjava zašto su intuicije izvor dokazne građe na temelju posjedovanja pojmova suočava se s problemom da postoji mogućnost da je intuicija svake osobe dokazna građa samo za *njezin pojam znanja*, a ne za neki intersubjektivni ili univerzalni pojam znanja (Goldman, 2007). Međutim, oni se svi slažu oko toga da su intuicije dokazna građa jer bi u suprotnom bilo nemoguće dokazati išta, a to bi bilo ravno intelektualnom suicidu (BonJour, 1998; Bealer, 1996b).

Zanimljivo je uočiti da racionalisti, u želji da pojednostave svoja razjašnjenja i eliminiraju stigmu nejasnosti i kompliciranosti pojma racionalne intuicije, tvrde da su to neposredna kognitivna stanja, odnosno ona s kojima smo svi mi vrlo dobro upoznati. Upravo im ta tvrdnja otvara novu poteškoću. Casullo (2003), prilikom kritiziranja racionalističkih teorija, tvrdi

sljedeće: ako su intuicije kognitivna stanja koja svi posjedujemo i s kojima smo svi upoznati, kao što to racionalisti tvrde, ne bi li samo razjašnjenje racionalne intuicije onda trebalo biti približno jednako kod onih koji su se pažljivo i reflektivno pozabavili tim izvorom opravdanja a priori, barem u grubim obrisima (2003: 164). No kao što smo vidjeli, njihova se razjašnjenja jako razlikuju. Može se postaviti pitanje koje je, ako ikoje, razjašnjenje ispravno. Tolika raznolikost ne ulijeva povjerenje (2003: 166-167). Zaključuje da su aprioristi suočeni s dilemom: ili imamo izravan pristup tim kognitivnim stanjima koja omogućuju opravdanje a priori i u tom slučaju bi trebalo biti moguće postići dogovor oko karaktera takvih stanja, ili nemamo izravan pristup, pa bi u tom slučaju trebalo ponuditi dodatno objašnjenje kao potporu tezi da takva stanja postoje. Koliko je meni poznato, dosad nije ponuđen odgovor na ovu kritiku i smatram da je ovaj prigovor veliki izazov za svaku fundacionalističku teoriju racionalne intuicije.

Slično ovom prigovoru i Goldman (2012) naglašava da racionalistička rješenja u ovom smislu čine uobičajenu filozofsku praksu konstruiranja misaonih eksperimenata i pozivanje na naše intuicije o tima misaonim eksperimentima besmislenom. Naime, takva praksa nastoji riješiti pitanje znanja polazeći od pojedinačnih primjera u kojima se znanje navodno pojavljuje, a zatim navodi protuprimjere koji bi trebali srušiti navedenu definiciju. Goldman se pita:

Zašto pristupati konstituciji samog klasifikatora pobuđujući intuicije o pojedinačnim slučajevima klasifikatora? Razlog je dijelom to što nam nedostaje ikakav izravan pristup samim klasifikatorima (i njihovim konstitucijama). Ali ako je tako, kako bismo trebali shvatiti prethodno iznesenu racionalističku priču? Ako smo imali „izravno“ intelektualno shvaćanje konstitucije klasifikatora, zašto bismo pribjegavali nespretnoj, zaobilaznoj i zakulisnoj metodi pobuđivanja intuicija o slučajevima? (Goldman, 2012: 294)

### **3.3. Filozofska i racionalna intuicija**

Kao što smo vidjeli u prethodnom odjeljku, u suvremenoj literaturi postoji različita i često nejasna upotreba termina „intuicija“, odnosno „racionalna intuicija“ i jednako tako njihova različita razjašnjenja. To često dovodi do mnogih komplikacija unutar rasprave o intuicijama i opravdanju a priori, budući da je često nejasno što točno pojedini filozofi zastupaju, a što onda njihovi kritičari pokušavaju osporiti. Stoga je važno pokušati dati što jasnije objašnjenje toga što su intuicije i/ili racionalna intuicija, postoje li različiti tipovi intuicija, kako one funkcioniraju, razlikuju li se prema procesima koji ih proizvode, prema svom sadržaju ili pak fenomenologiji, je li jedna vrsta intuicije pouzdanija od druge itd. Ako se intuicije razlikuju u

nekom od navedenih aspekata, onda je takvo razlikovanje u filozofskim teorijama potrebno jasno i naznačiti. U onome što slijedi, detaljnije ću se pozabaviti idejom da na osnovi nekih svojstava koje racionalisti ističu da ih intuicije posjeduju, možemo i trebamo provesti razlikovanje među njima jer su neka od tih svojstava nekompatibilna. Namjera mi nije uvođenje klasifikacijskog reda u samo područje, nego pokušati ukazati na to da bismo prilikom čitanja racionalističkih tekstova o intuicijama trebali imati na umu barem dva smisla upotrebe termina „racionalna (apriorna) intuicija“, ali i na činjenicu da racionalisti u svojim razjašnjenjima to ne čine. Također ću argumentirati da prikazana racionalistička razjašnjenja nisu na prikladan način zahvatila ovo razlikovanje te da su zbog toga ona manjkava jer, iako ne s tom namjerom, eliminiraju određenu vrstu intuicija, za koju se tvrdi da je od posebne važnosti kao izvor filozofskog znanja a priori.

Danas je među filozofima uvriježeno mišljenje da postoji određen tip intuicija koji je u epistemološkom ali i metodološkom smislu, važan za suvremenu analitičku filozofiju tj. za filozofsku metodu pozivanja na intuicije kao izvor dokazne građe a priori. Goldman, primjerice ističe da „jedna stvar koja razlikuje filozofsku metodologiju od metodologija znanosti jest njezino široko i priznato oslanjanje na intuiciju“ (2007: 1). Bealer također tvrdi da ako želimo stvoriti koherentnu epistemologiju, odnosno filozofiju uopće, onda intuicijama moramo priznati status dokazne građe. Te se intuicije najopćenitije definiraju kao spontane, neinferencijske prosudbe (ili sklonosti prosudbi) o tome opimjeruje li se određeno svojstvo u hipotetičkim slučajevima te na taj način služe kao izvor dokazne građe za određenu filozofsku hipotezu o prirodi tog svojstva. Primjerice, već spomenuta intuicija s kojom su se svi redom u filozofskoj zajednici složili, da u Gettierovim primjerima Smith ne zna, pomogla nam je da raščistimo pojam *znanja* te da dođemo do zaključka da se on ne može primijeniti na slučajeve u kojima je istinito vjerovanje opravdano akcidentalno. Drugim riječima, intuicija da se svojstvo znanja ne opimjeruje u Gettierovim slučajevima pruža dokaznu građu *prima facie* protiv definicije znanja kao istinitog opravdanog vjerovanja. Ovaj ću tip intuicije zvati *filozofskom*, odnosno *klasifikacijskom* intuicijom<sup>56</sup> jer se tiču klasifikacije mogućih slučajeva (misaonih eksperimenata), odnosno toga kako bismo različite kategorije ili pojmove trebali primijeniti u određenim slučajevima.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Goldman (2007) je naziva i *aplikacijskom* intuicijom.

<sup>57</sup> Goldman (2007), Jackson (1998) i Bealer (1996) smatraju da je klasifikacijska intuicija glavni tip filozofske intuicije.

Ovdje je osobito važno to da racionalisti klasifikacijsku intuiciju smatraju dijelom racionalne intuicije. Ono što mi ovdje čini posebno problematičnim jest činjenica da suvremena racionalistička razjašnjenja definiraju racionalnu intuiciju kroz svojstva *nužnosti* i/ili *apstraktnosti*.<sup>58</sup> Primjerice, Bealer tvrdi da bismo imali intuiciju da *p*, mora nam se činiti da *p*, te dodaje da su apriorne intuicije o nužnostima (1996b: 5). Sosa ističe da su intuicije intelektualna uviđanja u sadržaje koji se prikazuju kao nužni (1996: 151), dok Bonjour smatra da je racionalni uvid, uvid u nužnu stvarnost, odnosno intelektualni čin kojim zahvaćamo nužnost propozicije (1998: 102). No ovakvim određenjem racionalne intuicije, čini se, iz svojih razjašnjenja eliminiraju filozofsku (u daljnjem tekstu klasifikacijsku) intuiciju, dok istovremeno tvrde da je ona od posebne važnosti za filozofiju kao izvor dokazne građe. Ovo ne bi bilo toliko problematično kad klasifikacijsku intuiciju ne bi smatrali dijelom racionalne intuicije, kao što to, vidjeli smo, Bealer, Bonjour i Sosa čine. U njihovim je racionalističkim razjašnjenjima fokus na pojmu *nužnosti* i *apstraktnosti*, međutim sam odnos između racionalne intuicije i tih svojstava nije adekvatno objašnjen, što smatram posebno problematičnim, budući da je nužnost temeljno svojstvo koje ih razlikuje od ostalih (ne-apriornih) intuicija. Samim time ni pitanje zašto se racionalna intuicija definira upravo kroz svojstva *nužnosti* i *apstraktnosti* nema jasnog odgovora.

Osim navedenih razloga zašto racionalistička razjašnjenja smatram neadekvatnima, problematičnim smatram i samu činjenicu da filozofska, odnosno klasifikacijska intuicija ne zadovoljava racionalističku definiciju racionalne intuicije. Time je racionalisti eliminiraju kao izvor dokazne građe a priori. U onome što slijedi navest ću neke od malobrojnih pokušaja provođenja razlikovanja među intuicijama, a zatim pokazati da u slučaju definiranja racionalne intuicije kroz svojstva nužnosti i apstraktnosti, klasifikacijska intuicija ne može zadovoljiti racionalističke standarde čime dolaze do neželjene posljedice, a to je eliminacija određenog tipa intuicije kao izvora dokazne građe a priori. Također, i vezano uz prethodnu tezu, zbog raznih svojstava koja se standardno pripisuju intuicijama, smatram da bismo trebali provesti razlikovanje između barem dva tipa intuicija, a u svrhu očuvanja apriornosti racionalne intuicije, što racionalisti svakako žele.

Nekoliko je filozofa pokušalo eksplicirati kriterij prema kojem bismo mogli provesti takvo razlikovanje među tipovima intuicijama. Tu ne mislim samo na razlikovanje koje se tipično

---

<sup>58</sup> Svojstvo nužnosti ističe se kao razlikovno svojstvo između racionalnih i empirijskih intuicija. Naime, racionalna je intuicija o navodnim nužnim istinama, dok je empirijska intuicija o kontingentnim istinama.



provodi među logičkim, matematičkim, lingvističko-semantičkim, modalnim a priori ili empirijsko-modalnim intuicijama. Razlikovanje koje imam na umu puno je općenitije. C. S. I. Jenkins (u pripremi) razlikuje 4 snopa (*bundle*) svojstava koja se najčešće pripisuju intuicijama. U prvi snop svojstava ulazi opis intuicija kao zdravorazumskih tj, svakodnevnih u smislu da se one odnose na mnijenje puka (*folk*). U tom snopu svojstava često ulazi i opis intuicija kao predanalitičkih i predteoretskih u smislu da nisu kontaminirane pozadinskim znanjem. Ponekad se u negativnom kontekstu tvrdi da su intuicije jednostavno predrasude puka. Hales (2000), primjerice ističe da su intuicije povezane uz „zdrav razum“ zapravo intuicije o empirijskim činjenicama koje su vrlo često pogrešne (npr. čini nam se da se Sunce kreće dok Zemlja stoji na mjestu). Zaključuje da ova vrsta intuicija zapravo nije zanimljiva filozofima koji se primarno bave racionalnim intuicijama, odnosno intuicijama koje su proizvod razuma. S jedne strane to je točno, empirijske intuicije nisu od posebnog značaja za filozofiju na koju racionalisti gledaju kao apriornu disciplinu, no „zdravorazumnost“ se u jednakoj mjeri onda može primjenjivati (i primjenjuje se) i na empirijske i na apriorne intuicije.

Glavno svojstvo koje se ističe u drugom snopu svojstava je svojstvo *apriornosti*. To je jedan od najstandardnijih načina opisa intuicije koji se može pronaći u suvremenoj literaturi. No u ovoj se skupni često ističe i svojstvo *nužnosti* koje ih, prema mnogim autorima, u važnom aspektu odvađa od ostalih intuicija – ili se barem tako tvrdi. Jenkins ističe da su intuicije prema ovoj drugoj skupini svojstava koja im se pripisuju izazvane ili zajamčene pojmovnom analizom i/ili jezičnom sposobnošću, i/ili razumijevanjem. Također se tvrdi da su one ishod posebne kognitivne sposobnosti koju se često naziva racionalnom intuicijom (ili u slučaju BonJoura, racionalnim uvidom). Ovo su ujedno i dva najvažnija snopa svojstava intuicija koje Jenkins razmatra. Budući da je jedan od ciljeva ovog odjeljka istražiti u kojoj se mjeri klasifikacijske intuicije mogu uklopiti u racionalistička razjašnjenja, ovdje je potrebno istaknuti da racionalisti upravo svojstva iz drugog snopa svojstava najčešće vezuju uz racionalnu (apriornu) intuiciju i prema onome što tvrde, uz klasifikacijsku intuiciju.

Treći se snop svojstava odnosi na svojstvo *neposrednosti* (*immediacy*) u smislu neinferencijalnosti (*neposrednost<sub>1</sub>*) te *očitosti*, *spontanosti*, *neodoljivosti* (*neposrednost<sub>2</sub>*). Posljednji se snop svojstava odnosi na tri metafilozofska svojstva: intuicije su *ishodišne točke*, odnosno temelji filozofskog istraživanja; svojstvene su za zapadnu analitičku filozofiju jer se ona, za razliku od ostalih znanosti, u metodološkom smislu oslanja na intuicije i izvor su dokazne građe (jamstva) posebno (iako ne isključivo) u filozofiji.

S obzirom na Jenkinsičinu klasifikaciju na snopove svojstava koja se standardno pripisuju intuicijama, čini se da bi se klasifikacijskim intuicijama, barem prema onome kako ih se opisuje (definira) u literaturi, mogla pripisati neka od svojstva iz sva četiri navedena snopa. Smatram da to isto ne možemo tvrditi za racionalnu (apriornu) intuiciju. No to samo potvrđuje tezu s kojom sam u ovom odjeljku krenula, naime da u suvremenoj literaturi postoji raznovrsna i vrlo nejasna upotreba termina „intuicija“ i jednako tako različita razjašnjenja samih intuicija. Treba imati na umu da je bilo kakva klasifikacija, koliko god poželjna i potrebna bila, ujedno i problematična. Međutim, s obzirom na mnogobrojna svojstva koja im se standardno pripisuju, toj raznovrsnosti onda treba pristupiti provođenjem razlikovanja između barem dviju vrsta intuicija, budući da su neka od navedenih svojstva nekompatibilna. I Jenkins tvrdi da ne bismo smjeli pretpostaviti da su svi navedeni snopovi svojstava intuicija međusobno kompatibilni kao ni to da su pojedina svojstva iz istog snopa međusobno kompatibilna. Štoviše, tvrdi da se apriornost i zdravorazumnost intuicija značajno razlikuje u ekstenziji. Primjerice, teoremi napredne matematike su a priori, ali nisu zdravorazumni, dok su propozicije poput da je *Trava zelena* zdravorazumske, ali nisu apriorne. Dakle, postoje dva, sasvim različita, načina karakteriziranja, odnosno upotrebe termina „intuicije“, što se u raspravama često zanemaruje. U jednom se smislu „intuicije“ koriste kao pučke predrasude (*folk prejudices*), odnosno proizvodi zdravog razuma koje nisu kontaminirane pozadinskim znanjem, dok se u drugom smislu one koriste kao one koje su rezultat jezičnih ili pojmovnih sposobnosti s naglaskom na njihovom apriornom statusu. Jenkins zaključuje da termin „intuicije“, prema dostupnim opisima koje filozofi navode, ima (barem) dvije ekstenzije te da jedna definicija intuicije nije nužno bolja od druge.

[...] čini mi se da neki filozofi upotrebljavaju 'intuiciju' u smislu prvog snopa svojstava, gdje su zdravorazumnost i/ili povezana svojstva važna za to računa li se ona kao „intuicija“, ali su svojstva povezana s apriornošću nevažna. Smatram da neki filozofi koriste 'intuiciju' u smislu drugog snopa svojstava gdje su apriornost i/ili povezana svojstva važna, ali su svojstva povezana s zdravorazumnošću nevažna. (u pripremi)

Premda Jenkins to ne tvrdi, smatram da je važno naglasiti i čestu raspravu o svojstvima koje ona svrstava u posljednji snop svojstava, a riječ je tzv. *metafilozofskim* svojstvima, odnosno uz, kako ona to naziva, početne točke filozofskog istraživanja. Smatram, da je ovdje primjenjiva teza o nekompatibilnosti svojstva *apriornosti* sa svojstvima iz tog posljednjeg snopa iako se kod pojedinih autora, primjerice Sose (2007a: 100) termin „intuicija“ u jednakoj mjeri primjenjuje na apriorne intuicije i intuicije o početnim točkama filozofskog istraživanja bez

naznačavanja razlikovanje među njima. Naime, on tvrdi da apriorne intuicije pogrešno smatrati onima koje se vezuju isključivo uz pojmovnu analizu jer su one itekako relevantne za mnoge istaknute rasprave, poput spora utilitarizma i deontologizma, eksternalizma i. internalizma itd. Čini se da se ni u ovim slučajevima *apriornost* kao svojstvo ne može na jednak način primijeniti u slučaju intuicije o nekom matematičkom teoremu i intuicije, primjerice, da je internalizam ispravna početna točka filozofskog istraživanja.

Goldman (2007) također provodi razlikovanje među tipovima intuicija, ali ne na osnovi snopova svojstava koja im se pripisuju, nego na osnovi psiholoških procesa koji te intuicije proizvode. Glavna mu je teza da je malo vjerojatno da postoji jedinstvena psihološka sposobnost koja bi bila odgovorna za sve intelektualne uvide iz čega slijedi da ne možemo sve tipove intuicija svesti pod zajednički nazivnik i tvrditi da imaju jedinstven stupanj pouzdanosti, što racionalisti, tvrdi Goldman, u svojim teorijama često čine:

Ne postoji razlog zašto bismo očekivali da su logičke intuicije proizvodi iste sposobnosti. Aplikacijske intuicije vjerojatno imaju ipak neke drugačije psihološke izvore, što će se istražiti kasnije [...]. Dakle, ako je prijedlog da se aplikacijske intuicije trebaju grupirati zajedno s matematičkim i logičkim intuicijama zbog nekog uniformnog uzročnog procesa ili sposobnosti intelektualnog uvida, to je psihološki neodrživo. Inicijalno je to plauzibilno jer su one fenomenološki nerazlučive. Ali ako uzročno porijeklo seže dublje od fenomenologije – kao što zasigurno seže – onda je teza o istovjetnosti psihološkog porijekla neodrživa. Štoviše, različitost psihološkog porijekla je važna jer potkopava shvaćanje prema kojem su racionalne intuicije homogene u svojoj pouzdanosti. Aritmetičke intuicije mogu biti pouzdane – čak modalno pouzdane – a da aplikacijske intuicije nisu usporedivo pouzdane. (2007: 11).

Dakle, Goldman tvrdi da klasifikacijskim intuicijama ne bismo smjeli pripisati isti stupanj pouzdanosti kao, primjerice, matematičkim i logičkim intuicijama, iako točno ne ističe razloge zbog kojih bismo ove potonje mogli smatrati pouzdanijima. Osim o klasifikacijskim intuicijama, Goldman raspravlja i o svakodnevnim (*garden-variety*) intuicijama koje se tiču naših slutnji o budućim događajima, o karakteru drugih osoba, o vjerojatnostima. One su, doduše, jako nepouzdanе jer je sklonost pogrešci visoka, ali on ne vidi razlog zašto bi se klasifikacijska intuicija, samo zato što se uobičajeno svrstava u kategoriju racionalne intuicije, smatrala pouzdanijom od svakodnevnih intuicija.

Casullo (2012) također ističe da je otvoreno pitanje proizvodi li isti kognitivni proces sve tipove intuicija. Moguće je, tvrdi on, da klasifikacijske i modalne intuicije proizvode različiti

kognitivni procesi, a tu mogućnost možemo potvrditi, odnosno eliminirati tek nakon što se provedu relevantna empirijska istraživanja.

Slažem se s Jenkins da se treba provesti razlikovanje između ekstenzije upotrebe termina „intuicija“. Također se slažem s Goldmanom i Casullom da je malo vjerojatno da isti psihološki/kognitivni proces/sposobnost proizvodi sve tipove intuicija te da samim time ne možemo govoriti o istom stupnju apriornosti tj. pouzdanosti svih intuicija. Iako je ovaj pristup raspravi o intuicijama vrlo nezahvalan, budući da se granice koje se eventualno mogu postaviti između određenih vrsta intuicija često stapaju ovisno o tome koliko jasno pojedini filozofi izlažu svoja stajališta, moja je teza da, s obzirom na postojeću raznovrsnost u karakterizaciji intuicija, pojedinim vrstama intuicija, ako se uopće mogu na taj način klasificirati, onda treba i pristupiti s različitim razjašnjenjima. To je nešto što racionalisti najčešće ne čine, a posljedica je da onda iz svojih razjašnjenja eliminiraju određen tip intuicija za koje tvrde da su od posebne važnosti za suvremenu analitičku filozofiju, naime klasifikacijsku odnosno filozofsku intuiciju. To čine navođenjem *apriornosti*, *nužnosti* i *apstraktnosti* kao glavnih svojstava racionalne intuicije koja su nekompatibilna sa svojstvima koja se standardno vežu uz klasifikacijsku intuiciju. Time ih eliminiraju kao izvor opravdanja (dokazne građe) a priori.

Naravno takvu eliminaciju racionalisti ne priznaju, ali se čini da takva eliminacija slijedi iz njihovih razjašnjenja. Inicijalno ću pretpostaviti da se u racionalističkim razjašnjenjima mogu pronaći barem dva smisla u kojem se termin „intuicija“ koristi, a koja su epistemički relevantna u ovom kontekstu. U jednom smislu, termin „intuicija“ označava sposobnost da određenu propoziciju smatramo istinitom na temelju racionalnog uvida u nužnu stvarnost (BonJour), stanja intelektualnog uviđanja *sui generis* (Bealer) odnosno razumijevanja koje rezultira privučenošću na pristanak uz propozicije koje su nužne i sadržaj im je o apstraktnim predmetima (Sosa). Intuicija je u ovom smislu u svom opravdajnom statusu apriorna, budući da se određuje kroz svojstvo *nužnosti* i/ili *apstraktnosti*. Zbog jednostavnosti i jasnije upotrebe termina, intuiciju u ovom smislu zvat ću racionalnom ili apriornom intuicijom. Postoje istaknuti primjeri na koje se često poziva kada se govori o ovom smislu intuicija, poput principa logike, aritmetike, analitičkih propozicija, principa isključenja boja i oblika i tvrdnji tranzitivnosti.

*Ništa ne može istovremeno i u cijelosti biti crveno i zeleno*

$$2 + 2 = 4$$

*Ako je A viši od B, a B viši od C, onda je A viši od C*

*Ne postoji okrugao kvadrat*

*(P i Q) implicira Q*

Dakle, racionalna intuicija u ovom smislu pokriva matematičke i logičke intuicije te intuicije pojmovnih relacija kao njezine najistaknutije primjere i u ovom smislu ona nije kontaminirana pozadinskim znanjem i teorijama.

U drugom bi smislu, termin „intuicija“ pokrивao spontane, zdravorazumske prosudbe gdje nam se nešto čini očitim putem refleksije. Moglo bi se reći da su te intuicije ishodišne točke filozofskog teoretiziranja. Glavni tip bi intuicija u ovom smislu bila filozofska tj. klasifikacijska intuicija, budući da se danas filozofi u svom teoretiziranju, barem oni analitičke provenijencije, uglavnom na nju pozivaju. Ova se intuicija odnosi na filozofsku analizu, primjerice, pojmova znanja, identiteta, uzročnosti itd., a intuitivne se prosudbe onda koriste za utvrđivanje jesu li razni mogući i hipotetički slučajevi instance određenog pojma ili nisu. Smatram da kod ovog tip intuicija iskustvo i/ili znanje igra određenu ulogu, odnosno da pozadinsko znanje može utjecati na njihov sadržaj. Intuiciju u ovom smislu zvat ću filozofskom intuicijom. Za njih je upitno imaju li isti stupanj opravdanja a priori kao i racionalna intuicija.

Slijedom toga pretpostavit ću da postoji barem dva smisla upotrebe termina „intuicija“, odnosno dva tipa intuicija, *filozofska* (klasifikacijska, metafilozofska) i *racionalna* (apriorna) intuicija. Sukladno tome, pokušat ću pokazati da klasifikacijske intuicije nemaju propozicijski sadržaj koji je nužno istinit niti se one pojavljuju kao nužno istinite i samim time se ne mogu uklopiti u racionalističko objašnjenje racionalne intuicije. No krenut ću s motivacijskim pitanjem: Zašto inzistirati na razlikovanju među intuicijama? Prvo, racionalisti to u svojim razjašnjenjima ionako čine. Drugo, s obzirom na to da se intuicije međusobno razlikuju, u smislu uzročnog nastanka odnosno procesa koji ih proizvode, tu različitost onda treba zahvatiti i u samim razjašnjenjima intuicija. Čini se da se intuicije u etici (moralno je pogrešno ubijati nevine ljude), u matematici ( $2+2=4$ ), intuicije u različitim hipotetskim situacijama (u tipičnoj Gettierovskoj situaciji Smith ne zna), ili intuicije s kojima filozofi započinju teoretiziranje (utilitaristička je koncepcija u etici bolja od deontološke) razlikuju, te da racionalističke teorije ne mogu sve ove vrste intuicija svesti na zajednički nazivnik racionalne intuicije ako ovu potonju definiraju putem svojstava *nužnosti* i *apstraktnosti*, kao što to Bonjour, Bealer i Sosa čine.

Kako bih potkrijepila ovu tezu, navest ću nekoliko razlikovnih svojstava filozofske (klasifikacijske) i racionalne intuicije koja se mogu pronaći u literaturi. Glavno razlikovno svojstvo je svojstvo *nužnosti*. Racionalisti se tipično u definiranju racionalne intuicije pozivaju ili na nužnost samog propozicijskog sadržaja kao predmeta racionalne intuicije, ili na nužnost načina na koji nam se sama propozicija intelektualno čini, ovisno o definiciji koju prihvaćaju. Općenito, njihov se stav može svesti na sljedeće: imati intuiciju da  $p$ , znači da se čini nužno istinito da  $p$ . Prvo treba naglasiti da racionalisti ne navode razlog zašto inzistiraju na svojstvu nužnosti. Primjerice, Sosa je vrlo neodređen u navođenju razloga zašto je racionalna intuicija ograničena na propozicije čiji je sadržaj eksplicitno ili implicitno modalan, odnosno ističe da za to ne postoji poseban razlog:

Netko se može sasvim s pravom pitati zašto bismo se ograničili na modalne propozicije. Ne postoji neki poseban razlog. Jednostavno se čini da je to prava domena za filozofsku upotrebu intuicija. Istina, kontingentne intuicije također mogu potjecati od neke kompetentnosti. Primjerice, postoji kompetentnost za „doslovno shvaćanje iskustva“ čije bi proizlazeće intuicije bile oblika „ako se stvari pojavljuju tako i tako, onda one jesu takve i takve.“ Te bih nazvao „empirijskim“ intuicijama, koje, međutim, treba razlikovati od „racionalnih“ intuicija, koje su uključene u apstraktno, apriorno mišljenje, razmišljanje u naslonjaču onakvo kakvim se bavimo mi u filozofiji. (2007a: 101)

No ako racionalnu intuiciju definiramo kroz svojstvo nužnosti, onda je moguće da se iz takvog opisa isključi filozofska, odnosno klasifikacijska intuicija. Primjerice, Casullo (2012: 237-8), tvrdi da je otvoreno pitanje proizvodi li isti kognitivni proces sve tipove intuicija. Moguće je, tvrdi on, da klasifikacijske i modalne intuicije proizvode različiti kognitivni procesi, a tu mogućnost možemo potvrditi, odnosno eliminirati tek nakon što se provedu relevantna empirijska istraživanja. Također, Goldman (2007) ističe da je moguće imati klasifikacijsku intuiciju da u Gettierovim slučajevima Smith ne zna, ali ne i popratnu modalnu intuiciju. Drugim riječima, klasifikacijske i modalne intuicije dolaze odvojeno i upitno je pojavljuje li se ikada ova potonja. Također je pitanje je u kojoj se mjeri modalne intuicije pojavljuju spontano,<sup>59</sup> pojavljuju li se spontano u hipotetskim slučajevima koji se opisuju misaonim eksperimentima u jednakoj mjeri u kojoj se pojavljuju kod razmatranja istinitosti matematičkih propozicija, zaključuje Goldman. Čini se vjerojatnim da se u hipotetskim slučajevima popratne modalne intuicije, ako se uopće pojavljuju, ne pojavljuju spontano kao u

---

<sup>59</sup> Ovdje je važno naglasiti da racionalisti često navode da su intuicije spontana stanja (prosudbe, vjerovanja, stanja *sui generis*, ovisno o tome kako ih pojedini filozof definira).

slučajevima razmatranja matematičkih propozicija. Nadalje, vrlo je dvojbeno da bi nefilozofi (ali i filozofi) kada im se predstave Gettierovi slučajevi, uz intuiciju da Smith ne zna imali i intuiciju da je nužno da Smith ne zna. Ili da je sadržaj intuicije s kojim filozofi kreću u argumentaciji, primjerice internalizma i eksternalizma, nužan. U ovom je slučaju intuicija rezultat reflektivnog zamišljanja (*conceiving*) mogućih scenarija koji bi bili protuprimjeri određenoj definiciji (znanje = opravdano istinito vjerovanje). Ako možemo zamisliti takav scenarij, onda imamo dokaznu građu protiv određene definicije. Ako ne možemo zamisliti takav scenarij, definicija je sigurna. Pitanje je, ako možemo zamisliti slučaj u kojem znanje nije OIV, je li sadržaj takve intuicije nužan?

Kako bi izbjegli ovakve komplikacije, racionalisti bi trebali, a tu prvenstveno mislim na Sosa, Bealera i BonJoura, objasniti uvjete pojavljivanja modalnih intuicija. Oni to najčešće ne čine. Primjerice, Bealer i sam ukazuje na određene poteškoće prilikom navođenja takvog objašnjenja. On ustvrđuje da racionalnu od fizikalne (empirijske) intuicije razlikuje to što se prva, za razliku od druge predstavlja kao nužna. Ali također dodaje: „nisam siguran na koji način analizirati ono što se podrazumijeva kada se kaže da apriorna intuicija prikazuje sebe kao nužnu. Možda nešto poput ovoga: nužno, ako  $x$  intuira da  $P$ ,  $x$ -u se čini da  $P$  i također da nužno da  $P$ . Ali ne želim zauzeti stav o tome.“ (1998: 207).

Bealer se dakle ograđuje tvrdnjom da nije siguran kako bi jasno izrazio što točno misli kada kaže da se racionalna intuicija predstavlja kao nužna. Ovo je problematično iz dva razloga. Prvo, Bealer u navedenom citatu navodi da se prilikom imanja apriorne intuicije  $x$ -u čini nužno da  $p$ . To se tumačenje odnosi na nužnost u sklopu propozicijskog stava same intuicije ( $S$  ima intuiciju da  $p$  akko se  $S$ -u intelektualno čini da nužno da  $p$ ). Iako nije jasno je li to ono što bi Bealer zastupao, ovo tumačenje čini propozicijski sadržaj previše modalnim što isključuje intuicije o mogućnostima. Zaključujem da bez daljnje argumentacije ili objašnjenja na koji način klasifikacijske intuicije imaju propozicijski sadržaj koji je nužan, racionalisti ne mogu tvrditi da su one dio njihovog razjašnjenja racionalne intuicije. Tim više što Bealerova interpretacija nužnog predstavljanja intuicije da  $p$  isključuje intuicije o mogućnosti.

Osim eksplanatornog nedostatka veze intuicija i nužnosti, čime pojedini filozofi, iako ne s tom namjerom, isključuju klasifikacijsku i/ili filozofsku intuiciju iz svojih opisa racionalne intuicije, oni to čine i prilikom obrane od kritika eksperimentalnih filozofa koji su u svojim istraživanjima podvrgli testiranju klasifikacijske intuicije koje ljudi imaju o mogućim

slučajevima, bilo da se radi o Gettierovim primjerima ili Lehrerovom Truetemp slučaju. Bealer, primjerice tvrdi da:

[...] iako se ove studije odnose na „intuiciju“ u nerazlikovnoj upotrebi tog termina, one nam očito malo kazuju o pojmu intuicije o kojem smo raspravljali, koji je relevantan za opravdavačku praksu u logici, matematici, filozofiji i lingvistici. Koliko sam bio u stanju odrediti, empirijski istraživači nisu pokušali proučiti intuicije u tom relevantnom smislu; na primjer, nisu testirali zadovoljavaju li intelektualne epizode subjekata nekoliko kriterija [...]: intelektualna (vs. osjetilna) uviđanja koja se prikazuju kao nužna; različita od „fizikalnih intuicija“, misaonih eksperimenata, vjerovanja, nagađanja, slutnja, prosudaba, zdravog razuma i pamćenja; usporedno ne-plastična; ne mogu se lako nadjačati ekvivalentnim i suprotnim vjerovanjima; ne mogu se reducirati na sklonosti [...]. (1998: 213)

Iz ovog Bealerovog citata mogu se iščitati njegovi mogući stavi: eksperimenti u kojima se pomoću hipotetskih slučajeva nastoje istražiti klasifikacijske intuicije nisu relevantni za razjašnjenje racionalne intuicije, bilo zato što klasifikacijska intuicija nije dio razjašnjenja racionalne intuicije, bilo zato što pučke intuicije koje se tim eksperimentima istražuju nisu relevantne za filozofiju. Čini se da nijedan od navedenih stavova nije prihvatljiv. Prvi zato što njegova namjera nije isključiti klasifikacijske intuicije iz domene apriornih intuicija, o čemu je već bilo riječi unutar odjeljka o Bealerovoj teoriji racionalne intuicije. Drugi nije prihvatljiv jer za sobom povlači dodatne probleme ako se tvrdi da pučke intuicije nisu relevantne za filozofiju i filozofsko istraživanje. Naime, iz takvog stava slijedi da filozofija ostaje smisljena i relevantna samo uskom krugu obrazovanih filozofa. No to nije poželjna posljedica za Bealera, iako nisam sigurna koji je njegov stav o vezi filozofije i pučkih intuicija, odnosno o njihovoj važnosti relevantne za filozofiju.

Drugo, filozofske su intuicije, za razliku od racionalnih, podložnije utjecaju pozadinskih teorija i one se tijekom vremena mogu mijenjati. Primjerice, intuicija da je propozicija *Ništa ne može istovremeno i u cijelosti biti crveno i zeleno* istinita neovisna je o našem pozadinskom znanju ili filozofskim teorijama. Ona je istinita na temelju razumijevanja njezina značenja, ili intelektualnog uviđanja, ili na temelju racionalnog uvida u nužnu stvarnost, ovisno o tome koja se racionalistička teorija prihvaća. S druge strane intuicija da bi se znanje trebalo shvatiti na internalistički način, što se uglavnom ispoljava intuicijama o Lehrerovom Truetemp slučaju, može se s vremenom promijeniti u svjetlu novih informacija i argumenata koji nas mogu uvjeriti u neodrživost internalističke pozicije. Primjerice, naša intuicija da gospodin Truetemp u Lehrerovom hipotetskom slučaju ne zna može se promijeniti



u intuiciju da on zna, odnosno da mu možemo pripisati znanje u svjetlu novih saznanja o nedostacima internalističkih, odnosno prednostima eksternalističkih teorija. Ako filozof ima intuiciju da je eksternalizam istinit, one će gospodinu Truetempu pripisati znanje. Čini se očitim, barem meni, da intuicije o ovim dvama slučajevima ne mogu biti ista vrsta intuicije pa se, posljedično, ne može niti ponuditi isto razjašnjenje.

Treće se razlikovno svojstvo tiče *općenitosti* odnosno *partikularnosti* sadržaja. Klasifikacijske intuicije o hipotetičkim slučajevima, poput Gettierovih primjera, slučaja fisije unutar rasprave o osobnom identitetu itd., partikularnog su sadržaja (odnose se na pojedinačnosti) u smislu opisa određene (pojedinačne) situacije, dok se racionalna intuicija, barem onako kako je racionalisti definiraju, primarno odnosi na propozicije čiji je sadržaj opći. Neki racionalisti, uključujući Sosa, Bealera i BonJoura, ograničavaju intuicije na apstraktne predmete. Sosa smatra da „[i]ntuirati znači vjerovati u apstraktnu propoziciju samo zato što je razumijemo i stanovite je vrste“ (1998: 263-4). Pitanje je kako ovo gledište može objasniti (uključiti) klasifikacijske intuicije koje se tiču određenih pojedinačnih predmeta, pojedinačnih situacija i pojedinačnih individua? (Goldman, 2007). Primjeri o mogućim hipotetičkim situacijama na koje se epistemologija, ali i filozofija općenito, znatno oslanjaju imaju sadržaj koji se tiče pojedinačnosti. S druge strane, racionalistički primjeri tiču se sadržaja koji je općenit. Štoviše, u 2.2.3. je izložen racionalistički argument iz neophodnosti opravdanja a priori koji se temelji na premisi da nam racionalna intuicija omogućuje znanje o općenitostima. Ako shvatimo racionalnu intuiciju na taj način, onda je u ovom smislu ne možemo koristiti u istom kontekstu u kojem govorimo o intuicijama o hipotetičkim slučajevima koji se tiču pojedinačnosti.

Provođenje razlikovanja između dva smisla intuicije koja racionalisti koriste, naime filozofskog i racionalnog, nije nešto s čime bi se oni složili. Oni klasifikacijsku intuiciju vide kao podskup racionalne intuicije čiji je sadržaj modalnog karaktera. Smatram da se, s obzirom na ovu klasifikaciju, racionalisti nalaze u nezgodnom položaju. Naime, ako žele sačuvati svoja određenja racionalne intuicije kroz svojstva *nužnosti* i *apstraktnosti*, onda iz svojih razjašnjenja isključuju klasifikacijsku intuiciju. Rješenje je ili odreći se nužnosti, ili određenog tipa intuicija za koje se tvrdi da su racionalne, ali kojima nedostaje taj modalni karakter. Ja sam sklona zagovarati razlikovanje između racionalne (bez obzira na to određuje li se ona kroz svojstvo *nužnosti*) i klasifikacijske intuicije, od kojih prva ima veći stupanj pouzdanosti i *jasan* status opravdača a priori. Zaključujem da bez daljnje argumentacije ili objašnjenja na koji način klasifikacijske intuicije imaju propozicijski sadržaj koji je nužan,

racionalisti ne mogu tvrditi da su one dio njihovo razjašnjenja racionalne intuicije ili da su izvor opravdanja a priori.

Tezu da se intuicije međusobno razlikuju mnogo više nego što bi racionalisti to htjeli dozvoliti te da se zapravo radi o različitim epistemološkim tipovima intuicija koji onda zahtijevaju i različita razjašnjenja može se potkrijepiti raznim teorijama u suvremenoj epistemologiji. Primjerice, motivacija za provođenje razlikovanja između filozofske (klasifikacijske) i racionalne intuicije može se naći u radovima eksperimentalnih filozofa čiji je predmet kritike pretpostavka filozofske intuicije, odnosno određenog tipa klasifikacijske intuicije. Ako racionalisti žele sačuvati plauzibilnost racionalističkih razjašnjenja i obraniti se od sveprisutnih napada eksperimentalnih filozofa, u svojim bi razjašnjenjima trebali razdvojiti klasifikacijsku od racionalne intuicije, a ovu potonju svesti na matematičke, logičke i pojmovne intuicije. No iz toga ne bi nužno slijedilo da se klasifikacijskoj odnosno filozofskoj intuiciji odriče status opravdača a priori. Budući da opravdanje dolazi u stupnjevima i s obzirom na sve dosad rečeno o klasifikacijskoj intuiciji, može se tvrditi da racionalna intuicija proizvodi viši stupanj opravdanja a priori od klasifikacijske intuicije.

Ako, s druge strane, žele imati jedinstveno razjašnjenje racionalne intuicije, uključujući i klasifikacijske intuicije, onda se ona ne bi smjela definirati kroz svojstva *nužnosti* i *apstraktnosti*. No u tom bi slučaju trebali moći objasniti na koji način ista kognitivna sposobnost (BonJour) ili isti kognitivni proces (Bealer) istovremeno proizvodi intuicije čiji je sadržaj nužan i čiji sadržaj nije nužan, odnosno intuicije na koje utječe pozadinsko znanje i na koje ne utječe pozadinsko znanje. Mislim da će ova poanta biti jasnija na sljedećem primjeru. Moja intuicija koja prati prihvaćanje propozicije da *Ništa ne može istovremeno i u cijelosti biti crveno i zeleno* kao istinite razlikuje se od intuicije da je eksternalizam u pogledu opravdanja je istinit. Razlikuju se po tome što potonju ne prati osjećaj nužnosti (sadržaj propozicije nije nužan) i na nju može utjecati pozadinsko znanje. Ako je to točno, onda prva intuicija, kao izvor opravdanja a priori, proizvodi viši stupanj opravdanja od druge intuicije. Drugim riječima, racionalna je intuicija u užem smislu u kojem sam navela pouzdanija od ostalih tipova intuicija. Također je vrlo vjerojatno da ne postoji jedinstvena psihološka kognitivna sposobnost racionalne intuicije koja bi bila odgovorna za stvaranje svih intuicija kao što to racionalisti često navode. Psihološki proces ili procesi koji su odgovorni za stvaranje matematičkih intuicija vjerojatno su različiti od onih koji su odgovorni za stvaranje klasifikacijskih intuicija (Goldman, 2007: 11). U tom je smislu za očekivati da je proces koji proizvodi matematičke intuicije pouzdaniji od procesa koji proizvodi klasifikacijske intuicije.

Iako sam sklona tezi da se bez pozivanja na rezultate kognitivne znanosti ne može konkluzivno tvrditi radi li se o jedinstvenoj sposobnosti ili procesu koji proizvodi sve intuicije mislim da to možemo činiti na načelnoj razini. Evo i razloga zašto to smatram. Rezultati do kojih su u svojim istraživanjima došli eksperimentalni filozofi, navode na zaključak da se klasifikacijske intuicije razlikuju među ljudima odnosno da ovise o epistemički irelevantnim faktorima, o kulturnoj različitosti, spolu, stupnju obrazovanja itd. Iako se nisu vršila ispitivanja koja bi eventualno rasvijetlila činjenicu razlikuju li se među ljudima intuicije koje su proizvod racionalne intuicije, čija bi se različitost onda objasnila epistemički irelevantnim faktorima kao što je to slučaj s klasifikacijskim intuicijama, mislim da je teško očekivati da bi tako nešto mogao biti slučaj. Malo je vjerojatno, ako ne i nevjerojatno, da bi jedna kultura imala intuiciju da je propozicija da *Ništa ne može istovremeno i u cijelosti biti crveno i zeleno* istinita, dok bi druga imala intuiciju da je neistinita. Drugim riječima, malo je vjerojatno da bi se kod racionalne intuicije ispoljavale razlike kao što je to slučaj s klasifikacijskom intuicijom.

Upravo zbog činjenice da su klasifikacijske intuicije različite, nebitno u kojem omjeru, možemo zaključiti da je dio njih istinit, a dio neistinit. Budući da još uvijek nemamo dobro i prihvatljivo epistemološko objašnjenje zašto su klasifikacijske intuicije kod ljudi različite i zašto je jedan dio ispitanika u pravu, a drugi nije, možemo zaključiti da su one manje pouzdane od racionalne intuicije kod kojih je teško očekivati takvu različitost i posljedično, sklonost određenog broja ljudi da su u krivu. Upravo na ovoj pretpostavci temeljim svoju tezu da je za očekivati da racionalna intuicija, odnosno procesi koji formiraju takve intuitivne prosudbe, proizvodi viši stupanj pouzdanosti od prosudbi koje se temelje na klasifikacijskoj intuiciji. Kod ove prve se jednostavno radi o većem omjeru istinitih nad neistinitim intuicijama.

Na temelju dosadašnje argumentacije zaključujem da jedinstveno razjašnjenje intuicija nije moguće, a da se istovremeno, iz takvog razjašnjenja, ne isključi određena vrsta intuicija. Ako je ovo točno, onda racionalistička razjašnjenja trebaju provesti razlikovanje među intuicijama jer (i) definiranjem racionalne intuicije kroz svojstva *nužnosti* i *apstraktnosti* implicitno to ionako čine, i (ii) razlikovanjem između klasifikacijske i racionalne intuicije imaju veću mogućnost obrane od napada eksperimentalnih filozofa koju su uglavnom usmjereni na diskreditaciju klasifikacijske intuicije kao izvora dokazne građe.

Moglo bi se prigovoriti da je uspostavljanje granice između racionalne i klasifikacijske intuicije u ovom smislu prilično nejasno i samim time ne može poslužiti kao dobro razjašnjenje intuicija. S ovim se prigovorom jednim dijelom slažem. Kao što sam naglasila na početku ovog poglavlja, nije mi namjera uvoditi klasifikacijski red kod upotrebe termina „intuicija“. To je zadatak koji je, vjerujem, u ovom trenutku nemoguće ispuniti, budući da sami filozofi koji se bave intuicijama najčešće nisu jasni u tome koju intuiciju imaju na umu kada govore o racionalnoj intuiciji. Stoga želim naglasiti da i u samim racionalističkim razjašnjenjima postoji praksa uspostavljanja nejasnih granica, odnosno da su, nejasnoće već ionako prisutne.

Moja teza da se tu ipak radi o različitim intuicijama, koliko god razlikovanje nije sasvim precizno postavljeno, ipak je pozitivan pomak prema jasnijoj klasifikaciji intuicija. Bonjour, Bealer i Sosa u svojim razjašnjenjima ne provode razlikovanje između ta dva tipa intuicija. Makar takav pristup može biti pozdravljen jer pokušava jednom ekonomičnom teorijom objasniti sve intuicije, ta su razjašnjenja često podložnija kritikama od onih koja govore o više tipova intuicije.

### **3.4. Kritike racionalne intuicije**

Prigovori upućeni racionalističkim razjašnjenjima racionalne intuicije generalno se tiču pitanja može li ona i na koji način, omogućiti epistemičko opravdanje vjerovanja, odnosno može li proizvesti dovoljno jak razlog da određeno vjerovanje smatramo istinitim. Mnoge se kritike danas usmjeravaju na jednu od najproblematičnijih stavki svakog opravdanja a priori, a to je problem nužnosti.

#### **3.4.1. Problem nužnosti**

Jedan od glavnih prigovora racionalističkim razjašnjenjima tiče se određenja racionalne intuicije pomoću pojma *nužnosti*. U prvom sam poglavlju ukazala problematičnost jakog povezivanja znanja o nužnosti i apriornosti znanja, pri čemu se intuicije intuicije koje generiraju opravdanje a priori uglavnom svode na modalne intuicije ili se s njima poistovjećuju. U ovom ću se odjeljku detaljnije pozabaviti problemom ove veze. Problem znanja o nužnosti otvara cijelo jedno novo područje unutar filozofije, epistemologiju modalnosti, koja se bavi pitanjem o tome kako možemo imati opravdana vjerovanja ili znanje o modalnosti. Ovdje ću se zadržati ću se samo na jednom njezinom dijelu

U mnogim je racionalističkim teorijama, dakle pojam *nužnosti* dio razjašnjenja opravdanja a priori te upravo svojstvo nužnosti dijeli racionalnu (apriornu) od ostalih intuicija. Primjerice, Bealer argumentira da:

Kada ovdje govorimo o intuiciji, podrazumijevamo „intuiciju a priori“. Nju treba razlikovati od one koju fizičari nazivaju „fizikalnom intuicijom“. Imamo fizikalnu intuiciju da će se kuća srušiti kada se potkopa. Ovo se ne smatra apriornom intuicijom jer se ne predstavlja kao nužna [...] Nasuprot tome, kada imamo apriornu intuiciju, primjerice, da, ako P, onda ne ne-P, to se predstavlja kao nužno [...]. (1996b:5)

BonJour također tvrdi da pomoću racionalne intuicije imamo uvid u nužnu stvarnost. Kod ovakvih je formulacija potrebno detaljnije pozabaviti se pitanjem što točno znači da racionalnom intuicijom zahvaćamo „nužnost u svijetu“. Racionalisti su često nejasni u svojim odgovorima na to pitanje, a to onda dovodi do mnogobrojnih kritika koje se upućuju njihovim teorijama. Kao potporu tezi da je veza između racionalne intuicije i nužnosti nejasna, navest ću Bealerovo (1996b: 5) objašnjenje u kojem on kaže da nije siguran kako analizirati tvrdnju da se apriorna intuicija predstavlja kao nužna. Problem je uključuje li pojavljivanje nužnosti (*appearance of necessity*) kao nužnost *propozicijskog stava* same intuicije ili nužnost *načina* na koji nam se propozicija čini/predstavlja. Pust ovaj problem s obzirom na navedene mogućnosti predstavlja na sljedeći način:<sup>60</sup>

[M1] S ima intuiciju da  $p$  akko se S-u intelektualno čini da nužno da  $p$  (*necessarily that p*)

[M2] S ima intuiciju da  $p$  akko:

(1) S-u se intelektualno čini da  $p$ , i

(2) ako bi S razmotrio je li  $p$  nužno istinit, S-u bi se intelektualno činilo da nužno da  $p$ ,

[M3] S ima intuiciju da  $p$  akko se S-u intelektualno nužno čini da  $p$  (*it intellectually seems to S that necessarily p*).

Pust ističe da je [M1] previše zahtjevna mogućnost jer, prvo, čini propozicijski sadržaj intuicija previše modalnim što bi onda isključivalo intuicije o mogućnostima koje su vrlo važne u filozofskoj praksi i, drugo, filozofski laici teško bi zadovoljiti predloženu definiciju. Stoga Pust karakterizira ovu mogućnost kao najmanje prihvatljivu. [M3] stavlja naglasak na način na koji se nužnost pojavljuje, iako se ne zahtijeva da sama osoba bude u stanju

---

<sup>60</sup> Ovdje izlažem donekle modificiranu Pustovu verziju (2012, radna verzija).

eksplicitno zahvatiti pojam nužnosti. No Pust smatra da je taj način pojavljivanja nužnosti nemoguće jasno definirati ili analizirati pa, stoga, i ovu mogućnost odbacuje kao neplauzibilnu. To nas ostavlja s [M2]. Ta se mogućnost nalazi između [M1] i [M3] i ona zahtijeva trenutno svjesno psihološko stanje dozvoljavajući da laik ima intuiciju da  $p$ , iako u tom trenutku ne implementira pojam *metafizičke nužnosti*.

S obzirom na navedene probleme i ponuđene mogućnosti [M1] – [M3], sklona sam zauzeti stav prema kojem možemo zahtijevati sljedeće: S ima racionalnu intuiciju da  $p$  akko se S-u (1) intelektualno čini da  $p$ ,<sup>61</sup> i (2) ako bi S pažljivo razmotrio čini li mu se nužno da  $p$ , S-u bi se intelektualno činilo da nužno da  $p$ , iako ne mora stvoriti vjerovanje da nužno da  $p$ , niti je vjerovanje da nužno da  $p$  uvjet kojim se određuje ima li netko racionalnu intuiciju. Dakle, u ovom se razjašnjenju pojavljivanje nužnosti shvaća kao dio propozicijskog sadržaja, a ne kao dio načina na koji se S-u propozicija intelektualno čini, budući da je način pojavljivanja nužnosti vrlo nejasan te nije izgledno da može poslužiti u dobrom razjašnjenju racionalne intuicije. Ukoliko bi navedeno objašnjenje odnosa racionalne intuicije i nužnosti vodilo do daljnjih komplikacija, moguće je zauzeti još fleksibilniji, više eksternalistički stav prema kojem je dovoljno da se (1) S-u intelektualno čini da  $p$ . Ne moramo zahtijevati i (2) da S mora biti svjestan toga da nužno da  $p$ . Budući da u radu zauzimam stav da je naturalističko razjašnjenje racionalne intuicije najprikladnije te da je reliabilizam, kao teorija opravdanja najprihvatljivija, dovoljno je reći da je pouzdanost procesa proizvodnje vjerovanja uvjet epistemičkog opravdanja. Naravno, u skladu s reliabilizmom, S ne mora biti svjestan pouzdanosti, a u ovom slučaju ni nužnosti propozicijskog sadržaja.

Casullo (2003, 2012) također smatra da ovakvo shvaćanje racionalne intuicije, naime kao „uvid u nužnu stvarnost“, za sobom povlači nekoliko problema. Prvi se tiče pojmovnog nedostatka budući da takvo razjašnjenje stvara problem za one koji ne posjeduju pojam nužnosti. Uzmimo primjer logičara koji vjeruje u neki teorem T te na osnovu općeprihvaćenog dokaza opravdano vjeruje u teorem T, iako mu nedostaje pojam nužnosti i samim time ne vjeruje nužno da T. Drugim riječima, ako „uvid u nužnu stvarnost“ shvatimo kao uvid u nužnu istinitost T-a, onda slijedi da spomenuti logičar koji ima uvid u istinitost T-a, ali ne i uvid u nužnu istinitost T-a, zapravo nema opravdanje a priori za vjerovanje u istinitost T-a. Dakle, imamo vrlo neplauzibilnu tvrdnju da vjerovanje da T nije opravdano a

---

<sup>61</sup> Ovo ne bi trebalo shvatiti u Bealerovom smislu koji racionalnu intuiciju definira kao intelektualno uviđanje *sui generis*. Tu jednostavno imam na umu to da S razumije propoziciju  $p$  i da je prihvaća kao istinitu.

priori. Čak ako bi se i dopustilo da razjašnjenje vrijedi pod uvjetom da osoba posjeduje pojam nužnosti, ono se i dalje suočava s prigovorom da neki jednostavno negiraju postojanje nužnosti.

Nadalje, prema racionalističkim razjašnjenjima vrijedi sljedeće:

(N) S vjeruje nužno da  $p$ .

Sada se može se postaviti pitanje mora li (N) također biti opravdan. Ako ne mora, teško je vidjeti zašto je zahvaćanje nužnosti uopće nužan uvjet opravdanja a priori. Ako, s druge strane, (N) mora biti opravdan, onda se suočavamo s problemom regresa. Naime, takvo bi opravdanje trebalo biti a priori, jer bi u slučaju empirijskog opravdanja, apriornost opravdanja (N)-a bila umanjena. Dakle, kako (N), vjerovanje da nužno da  $p$ , opravdati a priori? Osoba bi trebala biti u stanju vidjeti da je vjerovanje da  $p$  nužno istinito u svim mogućim svjetovima, odnosno da je nužno da nužno da  $p$ . Regres je očit jer se sada postavlja pitanje mora li vjerovanje da je nužno da nužno da  $p$  i samo biti opravdano.

(NN1) S vjeruje nužno da nužno da  $p$ .

Williamson (2013) sugerira da je regres moguće riješiti odbacivanjem uvjeta nužnosti, odnosno tvrditi da znanje nužnih istina ne implicira znanje da su one nužne.

Kako bi se izbjegla komplikacija definiranja racionalne (apriorne) intuicije u terminima nužnosti, vrlo se često predlaže da modalni propozicijski sadržaj ne bi trebao biti ni nužan ni dovoljan uvjet da bi određeno stanje bila racionalna intuicija.<sup>62</sup> Takav sadržaj ne bi trebao biti nužan uvjet jer:

- (i) vjerovanja o mogućim situacijama (nategnutim metafizičkim mogućnostima koja nisu o nužnosti nego o mogućnosti) mogu imati izvor u racionalnoj intuiciji;
- (ii) djeca i laici, iako znaju osnove aritmetike, ne moraju posjedovati pojam nužnosti; oni mogu znati da je  $2+2=4$ , ali ne moraju znati da je nužno da  $2+2=4$ .

Također, prema ovom modelu, modalni propozicijski sadržaj ne bi trebao biti ni dovoljan uvjet da bi određeno stanje bilo racionalna intuicija jer možemo zamisliti osobu koja se oslanja na jake predrasude u stvaranju vjerovanja da, primjerice, robovi *nužno* moraju služiti

---

<sup>62</sup> Primjerice, takav prigovor iznosi Grundmann u Sosa (2007b: 63-64).

svojim gospodarima. Dakle, i predrasude, baš poput racionalne intuicije, mogu imati nužno jake propozicije kao svoj propozicijski sadržaj.

(i) je kao kritika prvenstveno usmjerena na Sosino razjašnjenje racionalne intuicije i on, u svom odgovoru o intuicijama o mogućnostima kaže sljedeće: „Slažem se da netko možemo imati intuiciju da Moguće da p, ali ona sama je propozicija s modalno jakim statusom. Drugim riječima, ona je nužno istinita ili nužno neistinita“ (2007b: 64). Dakle, on intuicijama o mogućnostima dodjeljuje jak modalni status.

Što se tiče (ii), Sosa (2007b) tvrdi da nije baš izgledno da djeca ili laici koji posjeduju temeljnu pojamovnu sofisticiranost, ne shvaćaju pojam *nužnosti*. Može se tvrditi da djeca, kada nauče osnove aritmetike, stječu i pojam *nužnosti*. Ipak, ne čini se da je nužno da iz razumijevanja (zahvaćanja) propozicije koja je nužna slijedi i to da nam se ona mora i pojavljivati kao nužna, odnosno da moramo biti u stanju zahvatiti nužnost propozicijskog sadržaja.

### 3.4.2. Nejasnost racionalne intuicije

Čest prigovor koji se upućuje upućuje racionalističkima objašnjenjima odnosi se na karakterizaciju racionalne intuicije kao izravne, odnosno neposredne i nediskurzivne. Postavlja se pitanje kako se racionalna intuicija može smatrati racionalnom, ako se do nje ne dolazi putem jasno utvrdivog procesa ili objektivnog kriterija, nego se čini da ona zahvaća samo subjektivnu uvjerenost u nužnu stvarnost. Dakle, cilj je prigovora istaknuti činjenicu da racionalistička razjašnjenja nisu dovoljno jasna u najvažnijem dijelu, u objašnjenju na koji načina na koji racionalna intuicija funkcionira. Racionalisti najčešće repliciraju da su stanja racionalne intuicije (racionalnog uvida) stanja koja su nam jako dobro poznata jer ih svi posjedujemo. No za oponente takav odgovor nije zadovoljavajući. Primjerice, Devitt tvrdi da je „ideja racionalne intuicije suviše nejasna da bi sudjelovala u dobrom objašnjenju našeg znanja ičega“ (Devitt, 2005: 111). On također ustvrđuje da, za razliku od empirijske metode koja se ne dovodi u pitanje i za koju, iako nemamo ozbiljnu teoriju, imamo intuitivno jasnu ideju načina stjecanja znanja „mi nemamo ni početnu ideju o tome što bi bio *aprioran* način: ne samo da nam nedostaje ozbiljna teorija, nego *uopće ikakva ideja*“ (2005: 112) te nastavlja s pitanjem BonJouru o tome „gdje se može naći opravdanje tog kvazi-perceptivnog procesa razumijevanja nužne činjenice“ (2005: 113). Nadalje, ističe da se čini jasnim na osnovi čega možemo tvrditi da je neko vjerovanje istinito: opravdana su vjerovanja prikladno osjetljiva, putem iskustva, na način na koji svijet jest. S druge strane, kod opravdanja a priori nejasno je



koja bi to veza, osim iskustva, bila. Koja bi to neiskustvena veza sa stvarnošću mogla poduprijeti uvide u nužni karakter stvarnosti.

Sličnog je stava i Boghossian:

Najutjecajnije pojedinačno razmatranje protiv teorija racionalnog uvida može se navesti krajnje jednostavno: nitko nije bio u stanju objasniti – dovoljno jasno – od kojeg se čina racionalna intuicija može shvatljivo sastojati. Odnosno, nitko nije bio u stanju reći kako bi neki kognitivni čin vrste kojom bismo se mogli koristiti na prihvatljiv način mogao proizvesti neposredno znanje modalnih svojstava svojstava. Ako bi teorija racionalnog uvida trebala poslužiti kao istinsko objašnjenje načina na koji možemo imati takvo znanje a priori, a ne kao zamjena za takvo objašnjenje, ono mora sadržavati više od sugestivne oznake; ono mora nekako otkriti, na primjeren način detaljno, kako neka [spoznajna] sposobnost koju imamo započinje raditi na svojstvima o kojima smo u stanju misliti tako da otkrivamo njihovu prirodu. (2001: 635)

Nadalje, kritike razjašnjenja racionalne intuicije navode da je zbog manjka jasnoće sama intuicija nerazumno ekstravagantna, pa čak i okultna. Kritičari kažu da racionalna intuicija zahtijeva kognitivnu sposobnost koja je upitna s empirijskog stanovišta, pa je samim time i misteriozna. Primjerice, Devitt stav o misterioznosti racionalne intuicije pronalazi BonJourvoj tvrdnji da je kognitivno iskustvo direktnog uvida u nužan karakter stvarnosti u potpunosti a priori. Devitt (2005:113)zaključuje da fenomenološki ništa ne upućuje na tu činjenicu, tim više što bi jednako tako takvo iskustvo moglo biti opravdano empirijski i holistički.

Problem postaje još složeniji kada racionalisti, pozivajući se na neposrednost, onemogućuju daljnju artikulaciju racionalne intuicije naglašavajući da bilo kakav kriterij ili upotreba diskurzivnog procesa kojim bi se ona objasnila, na kraju mora ovisiti o nekom neposrednom uvidu iste vrste koji se u startu dovodi u pitanje. Svaki bi kriterij, sam za sebe, zahtijevao dodatno opravdanje, a pozivanje na neposredan uvid jedina je alternativa mogućem regresu. Dodaje se da se opći skepticizam o neposrednom uvidu ne može temeljiti na kontrastu između takvog uvida i, navodno, sigurnijeg diskurzivnog intelektualnog procesa, budući da su racionalni uvidi njegovi bitni preduvjeti. U svojim odgovorima na takve napade BonJour ističe jedan, u najmanju ruku, zabrinjavajući stav.

Iako se moram složiti da niti moje, niti ijedno drugo racionalističko gledište s kojim sam upoznat, nije ni približno pružilo objašnjenje koje ovaj prigovor zahtijeva, ne smatram da iz toga jasno slijedi da se ideju racionalne intuicije treba odbaciti. (2001:673)

Ovaj se BonJourov stav čini zabrinjavajućim iz dva razloga. Prvo, čini se da olako odustaje od obrane svog razjašnjenja. Reći da njegovo, niti ijedno drugo racionalističko objašnjenje, nije ni približno blizu prihvatljivog objašnjenja racionalne intuicije ne ulijeva previše povjerenja u cjelokupnu ideju racionalne intuicije. Osim toga, čini se da i sam BonJour dvoji oko toga je li njegovo razjašnjenje nejasno ili nije. Dok u svom odgovoru na gore citiran Boghossianov stav (2001) priznaje da njegovo razjašnjenje racionalnog uvida nije ni približno dobro, u raspravi s Devittom (2005) ne pristaje olako na kapitulaciju. No, iz te je rasprave vidljivo da BonJour ne ulaže toliko napora u pojašnjenje same racionalne intuicije, nego u pokazivanje da su izvori empirijskog opravdanja također nejasni.

Drugo, BonJourov je stav zabrinjavajući jer postavlja dvostruke kriterije u raspravi o opravdanju a priori između empirista i racionalista. U prikazu empirističkih razjašnjenja opravdanja a priori koja se pozivaju na analitičnost, implicitnu definiciju i jezične konvencije vidjeli smo da ih BonJour sve redom sve odbacuje zbog „nemogućnosti da pruže razjašnjenja za sve slučajeve opravdanja a priori“ (1998: 34-35) te jer „ne uspijevaju dati prikladan odgovor na središnja epistemološka pitanja“ (46) te dodaje da su „umjereni empiristi trgovali, svjesno ili ne, ekstremnom dvosmislenošću pojma analitičnosti...“ (58). Nejasno je zašto bismo, prema BonJourovom kriteriju, trebali odbaciti pojmove analitičnosti ili jezične konvencije na osnovi toga što su njihova razjašnjenja nejasna, a sami pojmovi dvosmisleni, dok taj isti kriterij ne bismo trebali primijeniti na razjašnjenje racionalnog uvida budući da, prema BonJouru, to nije razlog da se sama ideja odbaci. Dakle, taj je razlog dovoljan da se odbace razjašnjenja empirista, ali ne i da se odbace razjašnjenja racionalista.

Po svemu sudeći, postoje dvije mogućnosti: ili BonJour svojom kritikom upućenom empirističkim razjašnjenjima dovodi u pitanje osnovu vlastitih argumenata, ili mora priznati da je status prihvatljivosti njegovog razjašnjenja jednak onom kod empirista. Mislim da su mu obje opcije jednako neprihvatljive. Možda postoji dublja razlika koju BonJour ima na umu, ali je ne izlaže dovoljno jasno. No u ovom smislu to samo dovodi do primjene dvostrukog kriterija prilikom argumentiranja toga koja bismo razjašnjenja trebali prihvatiti, a koja odbaciti. Možemo zaključiti, koristeći se BonJourovim riječima, da samo zato što ne postoji (koliko nam je poznato) dobro empirističko razjašnjenje analitičnosti, ne znači da bi se samu

ideju analitičnosti trebalo odbaciti. Iako priznaje nedostatke u racionalističkim razjašnjenjima racionalne intuicije, BonJour (2001:674) tvrdi da se ista ta kritika može primijeniti i na razjašnjenja ostalih kognitivnih sposobnosti poput svijesti, prirode *qualia*, introspektivne svijesti, itd. No zaključuje da nedostatak dobrog razjašnjenja za ove kognitivne sposobnosti, nije razlog da se zaključi da one ne postoje, pa se stoga ne može zaključiti niti da racionalni uvid ne postoji

Ali za to mi se čini da ozbiljno dovodi u pitanje zaključak iz nepostojanja takvog objašnjenja na konkluziju da takav uvid ne postoji istinski. Koliko to mogu shvatiti, potpuno se paralelan argument može iznijeti protiv postojanja same svijesti: nemamo nikakvu ideju o tome kako bi objašnjenje svijesti moglo izgledati, dakle, trebali bismo zaključiti da ne postoji [...] (2001:674).

Ovdje treba uočiti važnu posljedicu: ovu bi pouku i sam BonJour trebao prihvatiti i ne odbaciti ideju analitičnosti kod umjerenih empirista samo zato jer nisu ni blizu toga da daju dobro objašnjenje našeg znanja a priori.

Dakle, BonJour priznaje da nemamo prikladno objašnjenje racionalnog uvida. No tu se postavlja pitanje što onda motivira prihvaćanje te neobjašnjene i misteriozne sposobnosti? Dijelom je to stoga, tvrdi BonJour, što bi negiranje racionalnog uvida dovelo do intelektualnog samoubojstva, a dijelom zbog toga što je pozivanje na racionalni uvid prilikom razjašnjenja tipičnih racionalističkih primjera intuitivno očito. A kao odgovor Devittu tvrdi da se ova ista kritika može uputiti empirističkoj metodi:

Devitt na nekoliko mjesta tvrdi da postojanje empirijskog znanja nije upitno. Ovo je očito istinito ako se pod „empirijsko znanje“ podrazumijeva znanje čije opravdanje barem dijelom ovisi o iskustvu. Ali ako se podrazumijeva znanje čije opravdanje u potpunosti potječe/proizlazi iz iskustva, bez potrebe za nekim apriornim elementima, onda je daleko od jasnog da ima mnogo takvog znanja i nije izvan svake dvojbe da ga uopće ima. (2005: 115)

Pouka koju možemo izvući iz ove rasprave je ta da su i empiristi i racionalisti, a tu imam na umu umjerene verzije obiju doktrina, u jednakim situacijama. Možda nije izgledno da će se, kao što bi to Devitt htio, racionalna intuicija moći opravdati u kvajnovskom duhu, međutim, u nedostatku potpunog razjašnjenja same sposobnosti racionalne intuicije, njezino opravdanje može ići i u empirističkom – doduše ne onom kvajnovskog tipa – i u racionalističkom smjeru.

S obzirom na navedene kritike, može se zaključiti sljedeće: bez obzira na to što se racionalisti u obrani svojih teorija od kritika upućenih nejasnosti racionalne intuicije (fenomenološki i funkcionalno) često pozivaju na simetričnu situaciju kod empirijskog opravdanja, to im ne bi trebala biti izlika da svoja razjašnjenja smatraju prihvatljivima. Tim više što situacija nije simetrična; nitko ne dovodi u pitanje empirijsku metodu opravdanja, koplja se lome oko toga kako shvatiti to opravdanje. No čak i da je situacija simetrična, empirijska metoda ima velike šanse za napredovanje, napredovanjem kognitivne znanosti pa je izgledno da ćemo u budućnosti imati bolja objašnjenja. S druge strane, apriorna metoda u razjašnjenju racionalne intuicije oslanja se na teoretiziranje „u naslonjaču“, za koje nije izgledno da će bitno napredovati u sljedećim, recimo, desetljećima. Stoga bilo kakvo povlačenje paralela između apriorne i empirijske metode nema utemeljenja. Ono što bi eventualno pomoglo racionalističkim razjašnjenjima racionalne intuicije jest odustajanje od argumentiranja isključivo apriornim metodama i otvaranje prema rezultatima kognitivne znanosti. O tome će više riječi biti u 4. poglavlju.

### 3.4.3. Problem uzročne inertnosti – Benacerrafova dilema

Jedan od najvećih izazova ideji da je racionalna intuicija izvor opravdanja a priori predstavlja problem uzročne inertnosti. Problem je inicijalno formulirao Paul Benacerraf (1973) ne kao problem za racionalizam ili opravdanje i znanje a priori, nego za realističko (platonističko) razjašnjenje matematičkog znanja, bilo ono a priori ili a posteriori. Platonizam je gledište da postoje apstraktni matematički predmeti čije je postojanje neovisno o nama, našem jeziku ili praksi. Drugim riječima, matematički termin „10“ referira na apstraktni predmet koji postoji neovisno o nama. Benacerraf tvrdi da je matematički realizam nespojiv s matematičkim znanjem budući da znanje da  $p$  zahtijeva uzročnu vezu s onim što  $p$  čini istinitim (*truth-maker*), a uzročna veza s apstraktnim predmetima nije moguća. Naime, zadovoljavajuće razjašnjenje stjecanja znanja o predmetima koji ne ovise o nama (o vanjskim predmetima) obično uključuju sljedeće:<sup>63</sup> unos (*input*) u kojem vanjski svijet utječe na naše mentalne procese, zatim korak u kojem naš um procesira taj utjecaj i na kraju korak formiranja vjerovanja. Za one koji zagovaraju postojanje znanja a priori pojavljuje se problem nepostojanja unosa, budući da su mnogi filozofi skeptični prema ideji da bi taj ulazni korak išao preko racionalne intuicije ili neke slične kognitivne sposobnosti.

---

<sup>63</sup> Prema Jenkins (2008b).

Ovaj problem, od vremena kad ga je Benacerraf iznio, kod različitih je autora poprimio različite varijante te možemo reći da se danas na njega gleda kao na problem s kojim se svi zagovornici znanja a priori moraju suočiti. Ovdje problem uzročne inertnosti predstavljam u njegovoj općenitoj formi, u formi problema za pretpostavku znanja a priori.

Problem uzročne inertnosti izvorno pretpostavlja dvije stvari: prvo, da je uzročna veza između vjerovanja i onoga što je odgovorno za stvaranje tog vjerovanja (bilo da se radi o nekom predmetu ili situaciji) nužna za znanje. Iako je članak „Mathematical Truth“ (1973) napisan u vrijeme kada je kauzalna teorija znanja bila dominantna teorija, većina epistemologa, posebno onih naturalističke provenijencije, i danas prihvaća plauzibilnost uvjeta uzročne povezanosti, posebno u slučaju empirijskog znanja. Naime, prirodno objašnjenje toga kako znamo stvari o vanjskom svijetu jest to da su predmeti koji objektivno postoje u vanjskom svijetu ti koji naša vjerovanja o njima čine istinitima budući da su uzročno odgovorni za nastanak tih vjerovanja. Druga je pretpostavka da predmeti racionalne intuicije, apstraktni, platonički entiteti, nisu u mogućnosti sudjelovati u uzročnom lancu, niti kao uzroci, niti kao učinci, budući da su uzročno inertni. Oni su apstraktni u smislu da u ontološkom smislu ne postaju niti ne nestaju. Također, oni nisu locirani u vremenu i prostoru. No zadovoljavajuća bi teorija trebala zahtijevati da ako  $S$  zna da  $p$ , onda mora postojati prikladna uzročna povezanost između uvjeta istinitosti propozicije  $p$  i  $S$ -ovih razloga za vjerovanje da  $p$ . Budući da prema platonističkom razjašnjenju možemo govoriti o relacijama između apstraktnih predmeta koji nisu locirani u vremenu i prostoru i na taj način izvan uzročnog lanca, nejasno je gdje bi se ta uzročna veza nalazila te kako bi matematičko znanje bilo moguće.

Ovaj argument, dakle, sjedinjuje dvije teze: metafizičku i epistemološku. Prva se odnosi na pitanje prirode matematičkih entiteta i njihovog postojanja, dok se druga odnosi na pitanje kako spoznajemo te entitete. Suvremeni filozofi skloni su razdvajati metafizička od epistemoloških pitanja u smislu da izbjegavaju odgovoriti na drugo dok se ne pronađe sustavna teorija koja bi dala prikladan odgovor na prvo pitanje (Devitt, 2005; Goldman, 1999a). Problem uzročne inertnosti u ovom se kontekstu primarno odnosi na one racionaliste koji zagovaraju platonizam, i na zagovornike kauzalne teorije znanja, prema kojoj empirijsko razjašnjenje znanja zahtijeva uzročnu vezu između vjerovanja i predmeta o kojem je vjerovanje. Ako se i pokuša osporiti današnja relevantnost Benacerrafove dileme, negirajući nužnost uzročnog uvjeta, stvari možemo postaviti i na drugačiji način: kako objasniti naša matematička vjerovanja, s obzirom na to da su matematički entiteti apstraktni, neovisni o nama i smješteni izvan prostora i vremena. Kako objasniti da naša matematička vjerovanja

prate istinu, ako bi ona bila ista i u situaciji u kojoj bi matematičke istine bile potpuno drugačije? Argument bi u formalnom obliku izgledao ovako:

- (1) Istinitosni uvjeti matematičkih propozicija koje znamo a priori referiraju na apstraktne entitete.
  - (2) Ako  $S$  zna da  $p$ , onda je  $S$  u uzročnoj vezi s entitetom koji  $p$  čini istinitim.
  - (3) Nemamo uzročnu vezu s apstraktnim predmetima.
- Dakle,
- (4) Matematičke propozicije ne znamo a priori.

Najčešće racionalističko rješenje ovog problema postuliranje je racionalne intuicije koja omogućava poseban uvid u apstraktne predmete, tipično matematičke predmete i njihova svojstva, slično načinu na koji percepcijom dolazimo do znanja o fizičkim predmetima oko nas i njihovim svojstvima. BonJour, primjerice, pokazuje sklonost prihvaćanja platonizma, ali i odbacivanja problema uzročne inertnosti.

Sklon sam misliti da je platonizam zapravo jedino održivo razjašnjenje ovih stvari (propozicija, svojstava i relacije postoje i u mogu biti predmetima misli i refleksije) pa ću tako ovdje ću postupati prema toj pretpostavci. No vrijedi ponoviti da nije racionalizam sam po sebi ono što proizvodi ovaj ishod. (1998: 158)

On smatra da argument iz uzročne inertnosti nije uvjerljiv te pritom koristi dvije strategije s kojima nastoji izaći na kraj s tim problemom. Prva se strategija odnosi na mogućnosti da se problem uzročne inertnosti odnosi na znanje, ali ne i na opravdanje. To pokazuje na primjeru vjerovanja koje je slučajno istinito, odnosno vjerovanja čiji razlozi ili ono što je uzrokovalo to vjerovanje nisu posljedica nekog elementa stvarnosti. Drugim riječima, stvarnost je mogla biti drugačija, a da to ni na koji način ne utječe na to da se vjerovanje promijeni. U tom bi se slučaju, kao što nas je Gettier naučio, radilo o opravdanom vjerovanju koje nije znanje. Stoga, zaključuje BonJour, ukoliko  $S$  nije svjestan činjenice da razlozi njegova vjerovanja nisu posljedica nekog elementa stvarnosti, imamo slučaj opravdanog vjerovanja, što znači da za opravdanje nije nužno potreban element uzročnosti. Dakle, problem uzročne inertnosti više se odnosi na znanje nego na opravdanje. Mislim da BonJour u svom odgovoru pretpostavlja internalizam, jer iz eksternalističke perspektive prema kojoj je opravdanje je funkcija uzročnih procesa, Benacerrafova dilema, odnosno problem na koji ona ukazuje i stoji.

Drugo, BonJour smatra da treba naglasiti da je istina da apstraktni entiteti ne mogu biti smješteni u vremenu i prostoru ili sudjelovati u uzročnim lancima poput konkretnih predmeta, kamenja, stolova, auta i sl., no da je daleko od očitog da veza između predmeta o kojem je vjerovanje i samog vjerovanja mora biti uzročna. Stoga se racionalni uvid nameće kao alternativna veza. Na primjeru propozicije da *Ništa ne može istovremeno i u cijelosti biti crveno i zeleno* BonJourov će stav biti jasniji. Naime, on tvrdi da prilikom uvida u nužnost ove propozicije, svojstva *crvenosti* i *zelenosti* moraju biti u stanju utjecati na naše stanje uma, u smislu da ono što mislimo mora biti osjetljivo na stvarnu prirodu tih svojstava. No iz toga ne slijedi da sama svojstva *crvenosti* i *zelenosti* moraju biti uključeni u taj lanac koji povezuje stanje stvari i naš um. Naprotiv, u tom se lancu ne nalaze sama svojstva, nego oprimjerene pojedinačnosti tih svojstava.<sup>64</sup>

Očita je alternativa da umjesto toga takav utjecaj uključuje prisustvo u takvom uzročnom lancu događaja ili događaja koji uključuju konkretne predmete koji oprimjeruju ta svojstva, pri čemu činjenica da su upravo ta specifična svojstva oprimjerena, a ne neka druga, utječe na ukupan ishod. Za ovo se čini da je savršeno razumljiv način na koji priroda crvenosti i zelenosti može utjecati na neku kasniju pojavu, kao što je stanovito stanje uma u meni, a da sama crvenost i zelenost same ne djeluju niti da se na njih utječe. (1998: 160)

No s obzirom na već navedene kritike BonJourovoj teoriji i racionalizmu općenito, i dalje ostaje problem nepotpunog objašnjenja funkcioniranja same racionalne intuicije. Čak i pod pretpostavkom da navedeno razjašnjenje stoji, i dalje nije jasno kako racionalnim uvidom dolazimo do oprimjerenih pojedinačnosti određenih svojstava. To da naš um *mora* biti osjetljiv na prirodu tih svojstava nije dovoljno. Osim toga, čini se da razjašnjenje dovodi u pitanje samu definiciju racionalnog uvida kao „izravnog i nediskurzivnog uvida u nužnu stvarnost“. Naime, ako sama svojstva spoznajemo preko oprimjerenih pojedinačnosti, a jedino spoznajom svojstava možemo reći da „uviđamo“ da se svojstvo *crvenosti* i *zelenosti* nužno ne mogu realizirati istovremeno i u cijelosti, onda ostaje pitanje ne gubi li se izravnost uvida u nužnu stvarnost.

Moguće je da procesni reliabilizam može ponuditi bolje rješenje problema uzročne inertnosti. Za razliku od kauzalne teorije znanja, reliabilizam, kao teorija opravdanja koja me ovdje primarno zanima, ne postavlja nikakav uzročni uvjet između vjerovanja i onoga što je

---

<sup>64</sup> Bealer i Sosa slično prihvaćaju uvjet objašnjenja veze između dokazne građe i odgovarajućih činitelja istinitosti, ali negiraju da ta veza mora biti uzročne prirode.

odgovorno za stvaranje tog vjerovanja. Reliabilizam zahtijeva da to vjerovanje bude formirano procesom koji je pouzdan. Ono što bi se moglo zamjeriti ovakvom načinu rješavanja problema uzročne inertnosti jesu klasični problemi za reliabilizam, poput pouzdane vidovitosti. Međutim, ukoliko je moguće riješiti problem pouzdane vidovitosti, ali i ostale probleme koji se tradicionalno upućuju reliabilizmu, o čemu je već bilo riječi u ovom poglavlju, onda postoji mogućnost da ovaj skepticizam nije opravdan.

#### **3.4.4. Problem metaopravdanja**

Posljednja kritika racionalističke ideje o postojanju racionalne intuicije kao izvora opravdanja a priori tiče se *problema metaopravdanja*. Prije analize samog problema potrebno je pojasniti smisao termina „metaopravdanje“ koji ovdje podrazumijevam. Naime, on se često veže uz internalizam i njegov zahtjev da osoba mora imati pristup razlozima, odnosno dokaznoj građi koja opravdava njezino vjerovanje. Budući da je pretpostavka ovog rada eksternalizam, neću se baviti problemom metaopravdanja u ovom internalističkom smislu. Smisao metaopravdanja koji ću ovdje pretpostaviti primarno se tiče objašnjenja pouzdanosti intuicije. Drugim riječima, tiče se pitanja zašto bismo racionalnu intuiciju trebali prihvatili kao izvor opravdanja te zašto bismo trebali smatrati da nas ona vodi istinitim vjerovanjima. Objašnjenja S, međutim, ne mora biti svjestan niti mora biti u stanju iznijeti ga. U tom se smislu ovdje radi o pitanju dokazne građe drugog reda o evidencijskom (opravdajnom) statusu racionalne intuicije prvog reda, odnosno dokazne građe za vjerovanje u pouzdanost intuicije kao izvora i osnove vjerovanja te stoga vjerovanja u evidencijski status prvoga reda intuitivnih vjerovanja. To je pitanje važno postaviti u svakoj raspravi o opravdanju a priori (Goldman 2012).

Slijedom navedene tvrdnje najprije ću općenito postaviti uvjete koje bi svako epistemološko razjašnjenje racionalne intuicije trebalo zadovoljiti:

- (i) ponuditi pozitivnu definiciju (opis) racionalne intuicije, te
- (ii) objasniti na koji način racionalna intuicija funkcionira.

Pod pozitivnom definicijom podrazumijevam minimalno objašnjenje toga što je racionalna intuicija u fenomenološkom ili nekom drugom smislu (kao kognitivna sposobnost/stanje/proces) izbjegavajući da se takvo objašnjenje svede na nabranje onoga što racionalna intuicija nije. Takvo objašnjenje može, ali i ne mora uključivati popis nužnih i dostatnih uvjeta.



U odjeljku 3.2. predstavljene su najznačajnije racionalističke teorije racionalne intuicije od kojih svaka ima određene nedostatke i probleme. Čak i pod pretpostavkom da one u svojim razjašnjenjima zadovoljavaju prvi uvjet, odnosno da nude prihvatljivu definiciju (opis) racionalne intuicije, pojavljuje se problem. Naime, racionalisti često naglašavaju važnost fenomenologije samih intuicija karakterizirajući ih kao stanja s kojima smo svi mi dobro upoznati. U tom se slučaju, tvrdi Casullo, racionalisti suočavaju sa sljedećom dilemom:

[...] ili imamo izravan pristup onim kognitivnim stanjima koja pružaju opravdanje a priori i u tom bi slučaju racionalisti trebali biti u stanju usuglasiti se oko karaktera takvih stanja, ili nemamo izravan pristup i u tom bi slučaju trebalo ponuditi neko alternativno razjašnjenje u potporu teze da takva stanja postoje. (2003: 166-167)

Poteškoća je u tome što racionalisti nisu usuglašeni oko karaktera racionalne intuicije pa bi iz toga slijedilo da takvim stanjima nemamo izravan pristup, što nas dovodi do potrebe alternativnog razjašnjenja koje racionalisti nisu ponudili. Stoga možemo zaključiti da, dok racionalisti ne odgovore na ovu Casullovu dilemu, uvjet (i) nije ili barem nije u potpunosti ispunjen.

Čini se da je drugi uvjet donekle teže ispuniti jer ako sami pripadnici racionalističkog tabora, poput Bonjoura, priznaju da nijedno racionalističko razjašnjenje nije došlo ni blizu dobrog objašnjenja toga kako racionalna intuicija funkcionira (2001: 674), ne trebamo ići daleko i isticati razne kritike, najčešće one od strane empirista, da bismo zaključili da ni (ii) nije ispunjen (o tome je bilo više riječi u 3.4.2.). U svoju obranu racionalisti često ističu kako sama činjenica da do sada nisu došli do objašnjenja na koji način racionalna intuicija funkcionira ne znači da ona ne postoji. Pretpostavimo li da je doista tako, nameće se sljedeće pitanje: Ako su racionalistička razjašnjenja racionalne intuicije različita, a što nije u skladu s tvrdnjom samih racionalista da su to neposredno dostupna stanja s kojima smo svi dobro upoznati, i ako zapravo ne znamo kako ona funkcionira, zašto bismo je onda trebali prihvatiti kao izvor opravdanja a priori? Ovo je smisao u kojem ću raspravljati o problemu metaopravdanja. To nas dovodi do trećeg uvjeta za potpuno razjašnjenje racionalne intuicije:

- (iii) ponuditi prihvatljivo epistemološko objašnjenje (metarazloge) zašto bismo racionalnu intuiciju trebali smatrati pouzdanim izvorom opravdanja a priori odnosno izvorom koji je takav da vodi istinitim vjеровanjima (*truth-conducive*).

Čini se da je ovaj zahtjev teže ispuniti negoli prethodna dva. Naime, filozofi često svoje argumente i teorije temelje na intuiciji iako ne navode zašto bi ona trebala biti izvor opravdanja.

Ponekad se zahtjev za metaopravdanjem postavlja s ciljem da se pokaže kako racionalna intuicija nema neku epistemičku vrijednost. Ako ne postoji prihvatljivo metaopravdanje, onda se ona ne može smatrati izvorom opravdanja u relevantnom epistemičkom smislu, tvrde kritičari. Takva konkluzija neće biti cilj ove rasprave jer ću pokušati pokazati da racionalna intuicija ima epistemičku vrijednost. Tvrđiti ću da racionalisti svojom apriornom argumentacijom<sup>65</sup> nisu u mogućnosti riješiti izazov metaopravdanja te da bi naturalističko razjašnjenje takvog uvjeta trebala biti alternativa koju vrijedi istražiti.

Zahtjev za metaopravdanjem razmatraju i sami racionalisti. Primjerice, BonJour (1998: 142-3) ga kratko razmatra, ali ubrzo i odbacuje pod izlikom njegove neplauzibilnosti, budući da smatra da bi takav zahtjev vodio cirkularnosti ili podrivanju apriornog statusa racionalne intuicije. To smatra i S. Hale (2000) tvrdeći da je izuzetno teško ustanoviti da intuicije imaju opravdajni status jer takvo opravdanje ne može biti empirijsko, dok pozivanje na samo intuitivno opravdanje vodi cirkularnosti. Čini se ipak da podrivanje apriornog statusa empirijskim metaopravdanjem koje BonJour i Hales navode ne slijedi iz samog zahtjeva, a čini se da i sam BonJour to prihvaća to za cirkularnost:

Optužba za cirkularnost nastaje samo ako se pozivanje na metaopravdavalačku premisu tumači kao bitan dio izvornog opravdanja, opravdanja prvog reda za navodnu tvrdnju a priori. Nema problema za onu metaopravdavalačku premisu ili argument (za koji bi termin „metaopravdanje” zapravo bio prikladniji) za koju se ne tvrdi da ima taj status. (1998: 143-144, fusnota 10)

Unatoč tome što BonJour prihvaća da zahtjev za metaopravdanjem može biti legitiman jer, kako sam kaže, nije bitan dio opravdanja prvog reda te ne vodi cirkularnosti, on ga ipak odbacuje jer racionalistima ne ide u prilog i tvrdi da bi takav zahtjev bio premisa opravdanja prvog reda:

[...] ono što se zahtjeva je metaopravdanje za prihvaćanje uvida a priori kao izvora epistemičkoga opravdanja. [...] A očiti je problem koji takvo gledište postavlja [...] da nema

---

<sup>65</sup> Ovdje prvenstveno imam na umu na standardan način argumentiranja koji se ne oslanja na rezultate kognitivne znanosti.

jasnog načina na koji racionalisti mogu očekivati da će ponuditi opravdanje za samu takvu premisu. Protumačiti ga kao empirijski opravdanog, primjerice, utvrđujući da su tvrdnje koje su sadržaji prividnih racionalnih uvida većinom istinite i generalizirajući induktivno, znači odbaciti svaku tvrdnju o postojanju opravdanja a priori: ako je na ovaj način on [uvid a priori] bitno ovisan o nekoj empirijski opravdanoj premisi, opravdanje ishodišne tvrdnje će također biti empirijsko. No tvrditi da je metaopravdavačka premisa opravdana a priori rezultira u očitoj cirkularnosti, budući da bi se u biti na tu premisu trebalo pozvati za njegovo vlastito opravdanje. (1998: 143)

BonJour, dakle, smatra da ako bismo racionalnu intuiciju pokušali opravdati a priori, onda bi takvo opravdanje bilo cirkularno. Ako bismo je, s druge strane, pokušali opravdati empirijskim putem, onda opravdajni status racionalne intuicije više ne bi bio aprioran. No na umu treba imati razlikovanje između dvaju redova opravdanja, a to, čini se, BonJour i Hales zanemaruju. Iako BonJour priznaje da metaopravdanje na drugoj razini može biti sasvim legitiman zahtjev, on govori o opravdanju racionalnog uvida na prvoj razini.

Općenito se mogu izdvojiti tri problema vezana uz BonJourov stav koji je izložen prethodnim citatom. Prvo, samo zato što, prema BonJouuru, ne postoji način na koji bi racionalist mogao iznijeti ovaj zahtjev ne znači da on nije ili ne može biti legitimno postavljen. Drugo, samo zato što, prema BonJouuru, takav zahtjev ne može biti ispunjen iz racionalističke perspektive, ne znači da on uopće ne može biti ispunjen. Treće, BonJourov stav da takav zahtjev vodi cirkularnosti ili podriivanju apriornog statusa same racionalne intuicije itekako je dvojben jer je naglasak na metaopravdanju odnosno opravdanju drugog reda. No pogledajmo detaljnije samu strukturu zahtjeva za metaopravdanjem koji poprima oblik sljedećeg argumenta:<sup>66</sup>

- (I) Ako je propozicija epistemički opravdana a priori, onda je izvor takvog opravdanja racionalna intuicija.
- (II) Prihvaćanje racionalne intuicije kao izvora opravdanja a priori i samo treba biti opravdano.<sup>67</sup>
- (III) Opravdanje prihvaćanja racionalne intuicije kao izvora opravdanja a priori (metaopravdanje) može biti empirijsko ili a priori.

---

<sup>66</sup> O ovom problemu, osim BonJoura, raspravlja i Casullo (2000: 9) gdje govori o metarazlozima u kontekstu da „racionalisti trebaju ponuditi empirijsku dokaznu građu za tvrdnju da nas racionalni uvid vodi k istinitim vjerovanjima.

<sup>67</sup> Ovdje prvenstveno treba imati na umu da se metaopravdanje svodi na objašnjenje zašto bismo racionalnu intuiciju smatrali dobrim vodičem k istini.

Možemo reći da su premise (I) i (III), za razliku od premise (II), nesporne s racionalističkog stajališta. Već sam navela da BonJour tvrdi da zahtjev iznesen u premisi (II) nikako ne može biti legitiman, budući da se može ispuniti na jedan od sljedeća dva načina, od kojih nijedan, s njegovog stajališta, nije prihvatljiv za racionaliste:

- (IV) Ako je metaopravdanje racionalne intuicije empirijsko, onda je i njen opravdajni status prvog reda empirijski.
- (V) Ako je metaopravdanje racionalne intuicije a priori, onda je takvo opravdanje cirkularno.

BonJour zaključuje da se premisa (II) ne može ispuniti. Smatram da takav zaključak nije zadovoljavajući iz dva razloga. Prvo, BonJour isti zahtjev za metaopravdanjem stavlja pred empirističke teorije te im istovremeno ne dopušta ovu olakotnu okolnost, što na kraju koristi kao argument za njihovo odbacivanje.<sup>68</sup> Drugo, premise (IV) i (V) ne stoje i to iz sljedećih razloga.

Razmotrimo prvo premisu (IV). Postoji li razlog zašto ju ne bismo prihvatili? Hales (2000: 142) ističe da „metoda korištenja intuicija u opravdanju određenih propozicija“ sama ne može biti opravdana a posteriori. Primjerice, moglo bi se u naturalističko-eksternalističkom duhu tvrditi da je metoda pozivanja na intuicije pouzdana metoda stjecanja istinitih vjerovanja. Budući da intuicijom zahvaćamo istinitosnu vrijednost nužne propozicije, ako se utvrdi da to činimo na pouzdan način može se zaključiti da je „metoda korištenja intuicija u opravdanju određenih propozicija“ opravdana. Međutim tvrdi Hales, da bismo utvrdili pouzdanost „metode korištenja intuicija u opravdanju određenih propozicija“ te određene propozicije za koje se tvrdi da su opravdane a priori moramo moći opravdati a posteriori.

Smatram da ovaj Halesov argument nije u potpunosti ispravan. Naime, kada govorimo o opravdanju potrebno je provesti razlikovanje između upotrebe empirijske dokazne građe kao dijela postupka opravdanja vjerovanja u određenu propoziciju za koju se tvrdi da je a priori i upotrebe empirijske dokazne građe kao potpore tvrdnji da nas racionalna intuicija, kao neiskustven izvor opravdanja, vodi istinitim vjerovanjima. Ovaj posljednji smisao opravdanja tiče se zahtjeva za metaopravdanjem (tj. pitanja evidencijskog (opravdajnog) statusa intuicija drugog reda) i ne utječe na apriornost opravdajnog statusa intuicija prvog reda. Naglasak je na tome da se ovdje radi o dva različita stupnja opravdanja, opravdanja prvog i drugog reda te da vrsta opravdajnog statusa jednog ne utječe na vrstu opravdajnog statusa drugog. Drugim

---

<sup>68</sup> O ovome sam detaljnije raspravljala u drugom poglavlju.

riječima, ako bi metaopravdanje racionalne intuicije bilo empirijsko ne slijedi da bi apriorni status opravdanja vjerovanja da  $p$  bio umanjen ili kontaminiran tim empirijskim opravdanjem.<sup>69</sup>

Metaopravdanje nije dio opravdanja prvog reda pa samim time niti ne utječe na njega. Nije riječ o tome da vjerovanje u istu propoziciju opravdavamo aposteriornim putem, nego da se moramo pozvati na rezultate kognitivne znanosti o tome koji procesi koji proizvode racionalnu intuiciju i posljedično intuitivna vjerovanja, općenito pouzdani, odnosno vode li istinitim vjerovanjima. Dakle, vjerovanja u propozicije mogu biti opravdana apriornim putem, odnosno racionalnom intuicijom, a da nam istovremeno kognitivna znanost može empirijskim putem dati potvrdu o kojim se procesima radi, na koji način oni funkcioniraju i jesu li oni pouzdani. Odgovori na ta pitanja ne mogu se dati „razmišljanjem u naslonjaču“. Casullo (2012: 146) ističe da je strategija koja najviše obećava u korist apriornog opravdanja i znanja izlistavanje empirijske potpore za tvrdnju da postoje neiskustveni izvori opravdanja. O ovoj strategiji ću detaljnije raspravljati u posljednjem poglavlju. Za ovu je svrhu dovoljno da se pokaže da empirijsko metaopravdanje ne umanjuje apriornost racionalne intuicije kao izvora opravdanja.

Što se tiče premise (V), problem cirkularnosti se, kao i kod (IV), javlja samo ako je zahtjev za navođenjem razloga zašto bismo racionalnu intuiciju smatrali vodičem ka istini zapravo dio opravdajnog statusa intuicija prvog reda. Budući da zahtjev za metaopravdanjem nije dio opravdajnog statusa racionalne intuicije prvog reda, optužba za cirkularnost u ovom se slučaju može izbjeći. Moglo bi se zaključiti da ovako postavljene stvari BonJour istovremeno prihvaća i odbacuje. S jedne strane prihvaća jer priznaje da „[...] optužba za cirkularnost nastaje samo ako se pozivanje na metaopravdavajuću premisu tumači kao bitan dio izvornog opravdanja, opravdanja prvog reda za navodnu tvrdnju a priori“ (1998: 143-144, fusnota 10). S druge strane odbacuje jer tvrdi da zahtjev za metaopravdanjem nije legitiman u svijetlu internalističkog fundacionalizma koji zastupa. Sukladno tom stavu, BonJour smatra da je racionalni uvid epistemički autonoman i da ne zahtijeva metaopravdanje:

[...] prema stajalištu umjerenog racionalizma svaki bi pojedinačan slučaj navodnog racionalnog uvida ili navodne samoevidentnosti, svaki navodni slučaj opravdanja *a priori*

---

<sup>69</sup> Casullo (2003: 174) upozorava na razlikovanje između upotrebe empirijske dokazne građe kao potpore tezi da postoje neiskustveni izvori opravdanja i upotrebe empirijske dokazne građe kao dio neiskustvenog opravdanja za nečije vjerovanje. Samo u ovom drugom slučaju može doći do podrivanja apriornog statusa samog opravdanja.

trebalo protumačiti kao *epistemički autonoman*, kao onaj koji za svoje opravdanje ne ovisi ni o čemu osim o samome sebi. (1998: 146)

Iako prethodno izložen zahtjev za metaopravdanjem, na način na koji ga BonJour shvaća, ima oblik dileme, u ovom se citatu može iščitati da BonJour vidi i treći način na koji može izbjeći ispunjavanje takvog zahtjeva. Tu on ne nudi neko objašnjenje zašto bismo racionalni uvid smatrali dobrim vodičem k istini niti smatra da je to potrebno jer tvrdi da racionalni uvid samoevidentan. To potkrjepljuje činjenicom da nam on omogućuje izravan i neposredovan uvid u nužnu stvarnost, odnosno da mi jednostavno vidimo, razumijemo, odnosno zahvaćamo određene propozicije kao nužno istinite.

Ovaj mi se BonJourov argument ne čini uvjerljivim, odnosno čini se uvjerljivim u mjeri u kojoj bi mogao zadovoljiti standarde nekoga tko ionako prihvaća racionalizam i racionalnu intuiciju definiranu na BonJourov način. Smatram da ostaje pitanje zašto bi naš fenomenološki osjećaj (izravan i neposredovan uvid) samoevidentnosti (*self-evidence*) bio pouzdan (Hales, 2000: 138). Zašto bi sam čin da mi se propozicija da  $p$  čini samoevidentnom, bio ispravan? S obzirom na to da racionalisti, a samim time i BonJour, nisu uspješno ispunili prva dva postavljena uvjeta za svako razjašnjenje racionalne intuicije, naime uvjete pozitivnog opisa racionalne intuicije i objašnjenje načina na koji ona funkcionira, smatram da razlozi koje BonJour ističe za odbacivanje zahtjeva za metaopravdanjem jednostavno nisu plauzibilni. Drugim riječima, ako ne znamo kako racionalna intuicija kao kognitivna sposobnost funkcionira, onda nije dovoljno reći, kao što bi to BonJour htio, da su racionalni uvidi koje takva kognitivna sposobnost proizvodi „epistemički autonomni“ jer su izravni i neposredovani i jer nam pružaju uvid u nužnu stvarnost bez prihvatljivog objašnjenja radi li se tu o stvarnom uvidu u nužnu stvarnost i kako taj uvid funkcionira. To jednostavno nije prihvatljivo epistemološko objašnjenje.

Osim navedenog, problem je kod BonJoura i taj što nije sasvim jasno preferira li on strategiju pozivanja na samoevidentnost racionalnog uvida ili strategiju pozivanja na sam racionalni uvid kao rješenje zahtjeva za metaopravdanjem. Naime, on također tvrdi da:

[...] ne može postojati opći argument a priori u korist racionalističkog gledišta i protiv skepticizma, a koji nije intrinzično cirkularan. Niti se čini da su izravna empirijska razmatranja ovdje relevantna [...] argument u korist racionalizma mora naposljetku ovisiti o intuitivnim i dijalektičkim razmatranjima, a ne o direktnom argumentu. (1998: 99)

Iz navedenih je citata jasno da BonJour svoju obranu umjerenog racionalizma, a samim time i prikaz racionalnog uvida, započinje jednom ogradom, a to je da nema namjeru izložiti opći argument za racionalističku ideju racionalnog uvida. Možda bismo se načelno i mogli složiti s ovim početnim ograničenjem kada bi se on sustavno primjenjivao na sve pozicije koje se bave opravdanjem a priori. No iz mnogobrojnih je njegovih kritika upućenih empirizmu vidljivo da on takvu startnu poziciju – argumentiranje za neku poziciju bez iznošenja općih argumenata – njemu ne priznaje.<sup>70</sup> Ako se od jednih zahtijeva metaopravdanje, onda se to treba zahtijevati i od drugih. Također, BonJour detaljnije ne pojašnjava svoje strategije koje su navedene u gornjim citatima. On ne izlaže na koji način smatra da argument za racionalnu intuiciju, tj. za *a priori* kako on to kaže, ovisi o intuitivnim razmatranjima, kao ni argument za *a priori* koji ne ovisi ni o čemu osim o samom sebi (samoopravdanje). Za potpunu teoriju o opravdanju a priori ipak nije dovoljno samo navesti moguće strategije, nego ih je potrebno i argumentirati.

BonJourove tvrdnje, stoga, možemo sažeti na sljedeći način: od tri uvjeta koja su postavljena za svaku racionalističku teorije racionalne intuicije, on je ispunio, ako ikoji, samo prvi i to djelomično. Za ostale kaže da ih nije moguće ispuniti jer, prvo, priznaje da ne znamo kako racionalna intuicija zapravo funkcionira i, drugo, ne nudi razjašnjenje zašto bismo je trebali smatrati vodičem k istinitim vjerovanjima. Takvo bi razjašnjenje, prema njegovom mišljenju, vodilo cirkularnosti ili podrivanju apriornog statusa racionalne intuicije. Naravno, o trećoj opciji, o mogućnosti samoopravdanja racionalne intuicije, BonJour ne kaže mnogo, no pokušat ću neovisno o njemu istražiti može li se takav poduhvat plauzibilno provesti. Ponovit ću da nas ova nas opcija vodi do fundacionalizma koji BonJour favorizira, budući da zagovara sliku intuicije koja bi bila nalik percepciji u smislu da su intuicije, kao i osjetilno iskustvo, temelj opravdanja za sva ostala vjerovanja. Prisjetimo se već izloženog Sosinog argumenta (u 3.3.4.) prema kojem „[...] za razliku od vizualnog iskustva, intuicije nisu stanja svjesnosti koja leže izvan opravdanja, odnosno neopravdanja i na taj način nisu u mogućnosti pružiti temeljno opravdanje zaustavljajući regres opravdanja“ (2007: 55). Dakle, intuicije su, prema Sosi, ipak podložne epistemičkoj procjeni i zbog toga ne mogu poslužiti kao temelj u fundacionalističkom smislu, budući da je intuicijama moguće pripisati pogrešnu intuitivnu težinu, ako se primjerice radi o intuicijama koje su nastale pod utjecajem inkulturacije. Drugim riječima, Sosa tvrdi da možemo biti i na loš način intuitivno privučeni na vjerovanje u neku propoziciju:

---

<sup>70</sup> O tome je već bilo riječi u 2.4.3.

[...] samo je prisustvo propozicijskog sadržaja u mojoj svijesti ono koje vrši privlačenje, time što je tako prisutan, budući da ništa više od propozicijskog sadržaja nije raspoloživo za što bi mi se „činilo da je činjenica da p“, a ne, ako je neistinito da p, da stoga da ne postoji činjenica koja bi vršila racionalno privlačenje. (2007: 53)

Ako je Sosin argument ispravan, onda intuicije nisu stanja koja leže izvan opravdanja ili neopravdanja, odnosno samoopravdanje intuicija nije moguće.

Dakle, BonJour nudi tri nepotpune strategije. Prva je da argument za racionalnu intuiciju na kraju ovisi o intuitivnom argumentu, ali ga detaljnije ne izlaže. Druga strategija, pozivanje na samoopravdanost racionalnog uvida kao izvora opravdanja, potkopana je Sosinim argumentom. I naposljetku, treća strategija kojom argumentira da zahtjev za metaopravdanjem trebamo odbaciti jer vodi cirkularnosti ili podrivanju apriornog statusa racionalne intuicije, također nije plauzibilna kao što je objašnjeno premisom (IV). Iz navedenih razloga smatram da BonJourovo razjašnjenje racionalne intuicije možemo okarakterizirati kao nepotpuno.

Jedan od navedenih pristupa rješavanja problema metaopravdanja je pozivanje na samu racionalnu intuiciju i vidjeli smo da on nužno ne dovodi do problema cirkularnosti. Bealer je zagovornik ovog pristupa i za razliku od BonJoura, on ga detaljnije izlaže i argumentira. Prisjetimo se, on tvrdi da se intuicije koriste kao dokazna građa ili razlozi prema našoj uobičajenoj opravdavačkoj praksi (SOP) (1996a: 122). U ovom kontekstu on koristi nešto širi smisao racionalne, odnosno apriorne intuicije koji uključuje i klasifikacijske intuicije, smisao za koji, smatram, ne postoji jedinstveno objašnjenje. Također treba naglasiti da, za razliku od BonJoura, Bealer ne vidi problem cirkularnosti u pozivanju na intuicije kako bi se opravdala upotreba intuicija kao dokazne građe:

Je li cirkularno to što se zagovornici intuicija pozivaju na intuicije u potporu svoje teorije definitivnog posjedovanja pojmova? Nije. Standardna je opravdavačka praksa koristiti intuicije evidencijski. Osim ako i sve dok se ne iznese razlog za odstupanje od ove standardne prakse, ovlašteni smo, zapravo obvezani nastaviti koristiti intuicije kao dokaznu građu. (1996b: 30, fusnota 15)

Teza da intuicije imaju naznačenu jaku modalnu vezu s istinitošću je filozofska (pojmovna) teza koja nije otvorena za empirijsku potvrdu ili opovrgavanje. Njena je obrana filozofska i na kraju počiva na intuicijama. (1996b: 8)



Dakle, Bealer ulaže dosta napora kako bi pokazao da jedna alternativa može funkcionirati za racionaliste, naime da opravdanje racionalne intuicije može biti utemeljeno na samim intuicijama. Ističe da ovo opravdanje nije cirkularno jer je to dio naše standardne opravdavačke prakse (SOP).

Ovdje ću se detaljnije osvrnuti na dvije teze koje kod Bealera smatram problematičnima. Prva je teza da je cirkularnost prihvatljiva i druga, da je pozivanje na intuicije dio SOP-a. Hales (2000: 140) kaže da zamislimo sličan odgovor koji nam nudi Bealer na poznatiji problem, problem indukcije koji se odnosi na cirkularnost zaključivanja. Standardna je praksa koristiti indukciju u opravdanju te osim ako ne postoji razlog izbjegavati ovu praksu, dužni smo nastaviti oslanjati se na indukciju, tvrdi Bealer. Analogno tome nije cirkularno oslanjati se na intuicije kao dokaznu građu. Suprotno njegovom stavu Hales smatra da ovo nije uvjerljiv odgovor na problem opravdanja indukcije niti na problem opravdanja intuicija. Naime „Humeov problem“ je dizajniran da ukaže na činjenicu da postoje jaki razlozi da odstupimo od cirkularnog opravdanja induktivnih vjerovanja samim time što ne postoji necirkularan način opravdanja induktivnih vjerovanja. Analogno tome, postoji dovoljno snažan razlog protiv korištenja intuicija kao dokazne građe, budući da ne postoji necirkularan način opravdanja prakse upotrebe intuicija i osim ako Bealer nije voljan reći da je cirkularno zaključivanje općenito prihvatljivo, potreban nam je argument koji će pokazati zašto bismo tu iznimku učinili za intuicije.

Herman Capellen (2012) dovodi u pitanje Bealеровu drugu tezu, „neupitnu“ pretpostavku da SOP uključuje intuicije kao dokaznu građu *prima facie* (o tome je već bilo riječi u 2.2.1.). Naime, on argumentira da se u mnogim filozofskim tekstovima „intuicije“ zapravo koriste kao termini ograđivanja (*hedging terms*) ili da se radi o semantički neispravnim terminima. Argumentira da pažljivim čitanjem izvornih tekstova nema dokaza o prisutnosti karakteristika koje se usko vezuju uz intuiciju: (i) njezina posebna fenomenologija koja prati stanja u kojima nam se čini da *p*, (ii) da takva stanja imaju zadani (*default*) opravdajni status te su neinferencijska i neiskustvena i (iii) intuitivne prosudbe su opravdane isključivo na osnovi pojmovne, odnosno jezične sposobnosti osobe koja ima takvu prosudbu. Zaključuje da stvarni primjeri filozofskog argumentiranja ne uključuju praksu pozivanja na intuicije te da se ono što Bealer naziva „jednostavnom istinom“ ne može pronaći u stvarnim filozofskim primjerima.

Osim što je nastojao dokazati da se intuicije standardno koriste kao dokazna građa u filozofiji, Bealer argumentira da je razjašnjenje toga zašto su intuicije dokazna građa jedino moguće

kroz određenu vrstu modalnog reliabilizma u pogledu temeljne dokazne građe. Naime, on smatra da je reliabilizam kao teorija znanja ili opravdanja neodrživa jer ne može izaći na kraj s problematičnim slučajevima (vidi 3.2.3.), dok reliabilizam u pogledu temeljne dokazne građe (što uključuje intuicije i osjetilno iskustvo) može. Bealer pokušava pronaći najslabiju modalnu vezu s istinitošću koja bi istovremeno bila dovoljno bogata kako bi objasnila evidencijski status temeljnih izvora dokazne građe, odnosno kako bi uključila prave, a isključila pogrešne izvore. Drugim riječima, ona mora biti dovoljno jaka kako bi zaustavila protuprimjere, ali i dovoljno slaba kako bi bila kompatibilna s pogrešivošću temeljnih izvora. Prema njegovom razjašnjenju modalni reliabilizam (modalna veza između temeljnih izvora i istinitosti) pruža jednostavno objašnjenje zašto su intuicije temeljni izvor dokazne građe i ta je modalna veza posljedica posjedovanja pojmova *na određen način*, pojmova koji su uključeni u ono što proizvode naši temeljni izvori dokazne građe.

Već sam u 3.2.3. iznijela probleme s kojima se suočava Bealerova teorija posjedovanja pojmova. Točnije, iznesen je argument C. S. I. Jenkins kojim se dovodi u pitanje potpunost Bealerovog objašnjenja posjedovanja pojmova, kao i Goldmanov argument kojim se dovodi u pitanje činjenica da itko može zadovoljiti Bealerov kriterij posjedovanja pojmova. O uspješnosti ovih argumenata ovisi i uspješnost Bealerove strategije rješavanja problema metaopravdanja pozivanjem na same intuicije. Zasigurno je da su Jenkinsinčin i Goldmanov argument u najmanju ruku ukazali na određene propuste u Bealerovim argumentima.

Smatram da postoji još jedna slabost Bealerovog pozivanja na intuicije prilikom opravdanja tvrdnje da su intuicije pouzdan vodič k istini, a odnosi se na njegovo uključivanje klasifikacijske odnosno aplikacijske intuicije u jedinstveno razjašnjenje racionalne intuicije. Štoviše, Bealer tvrdi da upravo intuicije o hipotetičkim slučajevima imaju najveću evidencijsku težinu; “[...] standardna opravdavačka procedura navodi nas da damo najveću evidencijsku težinu intuicijama o specifičnim konkretnim slučajevima. Za usporedbu, 'teoretske' intuicije imaju relativno manju evidencijsku težinu (1992: 104) Već sam u odjeljku 3.3. navela razloge zašto smatram da je problematično uključiti klasifikacijske intuicije u domenu racionalne intuicije, a isti razlozi vrijede i za Bealerov pokušaj odgovora na zahtjev za metaopravdanjem, odnosno za pokušaj pozivanja na intuicije kao evidencijsku potporu za tezu da su intuicije pouzdan vodič k istinitim vjerovanjima.

Prvo, gledište da su klasifikacijske intuicije a priori nije općeprihvaćeno. Goldman (1999a: 21), primjerice, tvrdi da se klasifikacijskoj intuiciji uopće ne bi trebalo dodijeliti opravdajni

status koji je u potpunosti a priori jer je intuitivni pristup određenim svojstvima pojma zapravo oblik interoceptije, nešto analogno unutrašnjoj percepciji, za što nije jasno da je a priori. On smatra da nije jasno kako bismo trebali klasificirati opravdanje u slučaju kada je vjerovanje rezultat kombinacije iskustva i logičkog zaključivanja (*ratiocination*). Naime, ako opravdanje a priori definiramo kao ono koje je neovisno o iskustvu, onda slijedi da vjerovanje čiji izvor nije iskustvo ili logičko zaključivanje, nije a priori jer ne zadovoljava takvu definiciju opravdanja a priori. Kod intuicija, odnosno intuitivnih vjerovanja nije očito da im je izvor logičko zaključivanje, tvrdi Goldman:

[...] filozofi se često konzultiraju sa svojim studentima i kolegama o primjerima; isprobavaju scenarije na drugima i izazivaju njihove reakcije. Sva su svjedočanstva koja dobiju o tom pitanju – bez obzira na to podupiru li ili poništavaju subjektovo inicijalno stajalište – opravdajno relevantna za subjektovo gledište, bilo pozitivno bilo negativno. Budući da sva ta svjedočanstva dolaze perceptivnim putem, ona su aposteriorne komponente cjelokupnog mentalnog procesa koji je evidencijski relevantan za epistemički status prosudbe. Prema standardnom bi pristupu, stoga, prosudba trebala biti a posteriori. Svakako nije u cijelosti a priori. (2012: 308)

Drugim riječima, klasifikacijske intuicije nisu isključivo a priori zato jer se odgovori o hipotetičkim odgovorima dobivaju putem svjedočanstva. Smatram da ova Goldmanova tvrdnja zašto klasifikacijske intuicije nisu potpuno a priori nije točna. Naime, ako u ovom slučaju primijenimo Williamsonovo razlikovanje između omogućujuće i evidencijske uloge iskustva, onda je očito da svjedočanstvo u ovom slučaju ima omogućujuću, ali ne i evidencijsku ulogu te samim time ne umanjuje apriorni status racionalne intuicije. Svjedočanstvo u prikupljanju intuitivnih odgovora na hipotetičke slučajeve ni na koji način nije „evidencijski relevantno za epistemički status prosudbe“ kao što to Goldman tvrdi. Iako Goldmanovo gledište nije plauzibilno, Bealer bi ipak, u sklopu svog razjašnjenja, trebao ponuditi argumente za tezu da su klasifikacijske intuicije apriorne. Budući da razne empirističke pozicije dovode u pitanje postojanje same racionalne intuicije, ali i njezinu pouzdanost (posebno pouzdanost klasifikacijske intuicije), pozivanje na intuicije kako bi se pokazalo da su intuicije pouzdan vodič k istini nije najplodonosniji način argumentiranja u ovom konkretnom slučaju.

Nadalje, u 3.3. sam ukazala na problematičnost uključivanja klasifikacijske intuicije kao dio razjašnjenja racionalne intuicije ako se ova potonja definira pomoću svojstva *nužnosti* i *apstraktnosti*, jer u tom slučaju klasifikacijske intuicije nisu dio racionalne intuicije i time im

se niječe njihov apriorni status. Ako je ovo točno, onda Bealerovo pozivanje na intuicije (a on se poziva na klasifikacijske intuicije i dodjeljuje im „najveću evidencijsku snagu“) kako bi pokazao da su intuicije pouzdan vodič k istini uključuje i određenu empirijsku dokaznu građu drugog reda. To samo po sebi ne smatram problematičnim jer tvrdim da empirijska dokazna građa drugog reda ne utječe na aprioran evidencijski status intuicija prvog reda. No Bealer ne bi prihvatio da evidencijski status drugog reda (razlozi zašto bismo intuiciju trebali smatrati vodičem k istinitim vjerovanjima) nije u potpunosti aprioran. A upravo to, čini se, slijedi iz njegovog razjašnjenja intuicija koje uključuje klasifikacijsku intuiciju.

Osim toga, ako Bealer tvrdi da racionalna intuicija uključuje i klasifikacijsku intuiciju kao temeljni izvor opravdanja a priori, onda je njegovo razjašnjenje podložnije kritikama s područja eksperimentalne filozofije. Naime, eksperimentalisti pokušavaju umanjiti pouzdanost klasifikacijske intuicije argumentirajući da mnogobrojna istraživanja ukazuju na to da su intuicije o hipotetičkim slučajevima osjetljive na filozofski irelevantna svojstva, primjerice osjetljive su na to tko razmatra hipotetičke slučajeve, na kontekst u kojem se razmatra, redoslijed predstavljenih slučajeva, itd. Njihova je teza, koju nastoje potkrijepiti rezultatima provedenih eksperimentalnih istraživanja, da klasifikacijske intuicije o mogućim slučajevima ovise o kulturnom i socioekonomskom statusu ljudi. Jasno je da ovom tipu kritika nije podložna racionalna intuicija u užem smislu, jer nijedno istraživanje ne ukazuje na to da bi se intuicije ljudi u pogledu propozicija da je  $2 + 2 = 4$  ili da *Ništa ne može istovremeno i u cijelosti biti crveno i zeleno* mogle razlikovati. To me navodi na zaključak da ako je samo jedan tip intuicija podložan kritikama, onda one nikako ne mogu biti dio istog razjašnjenja kao i ostale intuicije koje nisu podložne tim kritikama. Dakle, ako intuicije kojima Bealer dodjeljuje najveću evidencijsku snagu i koristi ih kao indikatore snažne modalne veze između onoga što proizvode i istine, a nisu unificirane među ljudima i možda su nepouzdan vodič ka istini kako eksperimentalisti tvrde, onda je razjašnjenje zašto bismo racionalnu intuiciju trebali smatrati izvorom opravdanja, odnosno vodičem k istini ozbiljno ugroženo kritikama eksperimentalista te samim tim ni zahtjev za metaopravdanjem racionalne intuicije pozivanjem na same intuicije nije u potpunosti ispunjen.

Jedna od strategija za kojom racionalisti često posežu jest tvrdnja da odbacivanje racionalne intuicije vodi skepticizmu. Primjerice, Bonjour nas uvjerava da je svako odbacivanje racionalne intuicije, odnosno opravdanja a priori „ravno odbacivanju argumenta ili zaključivanja općenito“ što bi nas dovelo do „intelektualnog suicida“ (1998: 5) te da je

„jedina alternativa postojanju opravdanja a priori skepticizam najradikalnije vrste“ (1998: 3), ili, kako Bealer to kaže „epistemičkom samoponištavanju” (1996b: 32, fusnota 26).

Racionalisti nam nude sljedeći izbor: prihvatiti njihovo razjašnjenje racionalne intuicije, iako u svojim teorijama ne nude objašnjenje toga kako ona funkcionira i zašto bismo ju trebali smatrati vodičem k istini ili počiniti intelektualni suicid. Hales (2000: 140) ističe da je Bealer u pravu u smislu da bez priznavanja intuicija kao dokazne građe ne možemo konstruirati koherentnu epistemologiju, odnosno filozofiju uopće. Prema njemu postoje dva načina na koji možemo riješiti ovaj problem. Prvi je inzistirati, kao što to Bealer čini, da budući da smo koherentno angažirani u filozofiji, cirkularnost opravdanja intuicija na temelju intuicija nije poročna. Drugi je priznati da je problem opravdanja intuicija dubok i nerazumljiv na čijem rješenju počiva cijela filozofija, te da o njegovu rješavanju ovisi cijela filozofija.

Smatram da ipak postoji još jedan način razjašnjenja metaopravdanja racionalne intuicije. On dolazi iz naturalističke perspektive.<sup>71</sup> Racionalisti nisu skloni pozivati se na iskustvo odnosno na rezultate znanstvenih istraživanja prilikom objašnjavanja pouzdanosti racionalne intuicije. No možemo postaviti sljedeće pitanje: „Pa što ako je opravdajni status racionalne intuicije drugog reda empirijski?” To nikako ne znači da se time podriva apriornost opravdajnog statusa prvog reda, kao što sam prije argumentirala.

Polazeći od te teze u posljednjem ću poglavlju iznijeti naturalističko razjašnjenje opravdajnog statusa racionalne intuicije drugog reda. Točnije, pokušat ću pokazati da opravdajni status racionalne intuicije drugog reda o evidencijskom statusu racionalne intuicije prvog reda treba biti empirijski te da to ni na koji način ne umanjuje njezin aprioran opravdajni status prvog reda.

Casullo (2000: 9-10), primjerice, naglašava važnost provođenja razlikovanja između internalističkog zahtjeva za posjedovanjem metarazloga za vjerovanje da  $p$  kao nužnog uvjeta opravdanja za vjerovanje da  $p$  i zahtjeva za metaopravdanjem u smislu posjedovanja razloga za prihvaćanje racionalne intuicije kao izvora opravdanja a priori. Ovaj potonji zahtjev Casullo smatra sasvim razumnim, budući da „epistemičko opravdanje zahtijeva bitnu vezu s istinitošću [...] prihvaćanje središnje racionalističke tvrdnje – da je racionalni uvid izvor epistemičkog opravdanja – zahtijeva razumno vjerovanje da racionalni uvid vodi istini“

---

<sup>71</sup> Casullo (2000, 2003: 173) sugerira nešto slično tvrdnjom da je empirijska dokazna građa najbolji način zagovaranja postojanja apriornosti.

(2000: 10). Casullo naglašava da je možda pitanje pouzdanosti racionalne intuicije u potpunosti kontingentno pitanje i možda bi istraživanje njene pouzdanosti trebalo provesti empirijskim putem. (Casullo, 2007: 171). Zaključuje da su empirijska istraživanja relevantna prilikom evaluacije tvrdnje da nas racionalna intuicija kao izvor opravdanja a priori vodi k istinitim vjerovanjima.

#### 4. NATURALIZAM, RACIONALNA INTUICIJA I INTUICIJE

Empiristička i racionalistička razjašnjenja racionalne intuicije izložena u prethodnim poglavljima, pokazalo se, nisu u potpunosti zadovoljavajuća. U ovom poglavlju želim razmotriti izgleda da jedan oblik epistemološkog naturalizma pruži potpunije objašnjenje racionalne intuicije. Pritom je ponovo potrebno naglasiti važnost razlikovanja između dvaju vrsta pitanja o epistemičkoj ulozi intuicija (Goldman, 2012). Pitanja jesu li intuicije dokazna građa i za koje su vrste propozicija one dokazna građa jesu pitanja prvog reda o epistemičkoj ulozi intuicija. S druge strane, pitanja drugog reda o epistemičkoj ulozi intuicija jesu pitanja poput: Postoji li dobra dokazna građa prvog reda o evidencijskom statusu intuicija? Je li za to najprikladnija apriorna ili empirijska dokazna građa, itd.

S obzirom na to da će u ovom poglavlju naglasak biti na naturalističkom pristupu problemu racionalne intuicije i intuicija općenito, uglavnom ću se baviti pitanjima drugog reda o evidencijskom statusu intuicija. Smatram da je takva pitanja važno postaviti jer navođenje same prakse prema kojoj se nešto smatra ili koristi kao dokazna građa kao što to, primjerice, tvrdi Bealer prema SOP-u, ne znači da to onda stvarno i *jest* dokazna građa ili da ne trebamo težiti metaopravdanju intuicije. Tijekom mog dosadašnjeg razmatranja o sporu između empirizmu i racionalizmu implicitno je bilo govora o metapistemološkoj razini: u razmatranju racionalističkog preferiranja apriorne metode argumentacije u prilog postojanja opravdanja a priori kao i empirističkog negiranja postojanja takvog opravdanja te ukazivanja na to da se navodni racionalistički primjeri opravdanja a priori ipak mogu opravdati empirijskim putem te da je empirijska metoda, kojom se ostale znanosti koriste, najuspješnija.

Umjereni epistemološki naturalizam, kako ću pokazati, pojačava mogućnost obrane teze o postojanju racionalne intuicije. Stav da joj treba dodijeliti epistemički status izvora opravdanja a priori iz perspektive umjerenog naturalizma uključuje i pozivanje na rezultate prirodnih znanosti koji mogu biti od presudne važnosti unutar ove rasprave. Stoga se argumentiranje za postojanje racionalne intuicije treba temeljiti na iznošenju empirijske dokazne građe u korist takvog izvora opravdanja, a ne isključivo ili možda uopće ne iznošenjem apriornih argumenata protiv empirizma kao što to racionalisti često čine. Drugim riječima, osnove evidencijskog statusa intuicija prvog i drugog reda mogu biti različite: dok je evidencijska osnova intuicija prvog reda apriorna, ona drugog reda može bi biti empirijska.

U ovom ću poglavlju iznijeti argumente za to da je racionalističkoj metodologiji, ako želi biti uspješna, potreban zaokret u naturalističkom smjeru i to u sljedećem smislu. U prethodnom su poglavlju navedeni parametri koje bi svaka teorija o racionalnoj intuiciji trebala implementirati. To su:

- (i) ponuditi pozitivnu definiciju racionalne intuicije
- (ii) objasniti na koji način racionalna intuicija funkcionira
- (iii) ponuditi prihvatljivo epistemološko objašnjenje (metarazloge) zašto bismo racionalnu intuiciju trebali smatrati izvorom opravdanja a priori, odnosno vodičem k istini.<sup>72</sup>

U 3.4.4. ukazala sam na to da racionalistička razjašnjenja ne mogu u potpunosti udovoljiti ovim postavljenim parametrima. Upravo iz tog razloga navedeni zahtjev za promjenom u racionalističkoj metodologiji dobiva na težini. Cilj mi je pokazati kako su empirijska istraživanja itekako relevantna za (ii) i (iii) te da empirijske metode kognitivne znanosti mogu upotpuniti apriornu racionalističku metodu u razjašnjenju racionalne intuicije. Najveći je izazov ove strategije pokazati da empirijska metoda ne utječe na apriornost takvog izvora opravdanja. O tome je već bilo riječi u 3.4.4. Iz prethodnih razmatranja slijedi da empirijske informacije o pouzdanosti intuicija odnosno o opravdajnom statusu racionalne intuicije drugog reda automatski ne čine samo opravdanje prvog reda empirijskim.

U ovom radu pretpostavljam da racionalnoj intuiciji treba dati važno mjesto unutar epistemologije, ali i filozofije općenito te da treba ponuditi adekvatno objašnjenje njezine epistemičke uloge. Kao što smo vidjeli to nije tako jednostavan zadatak. U suvremenoj literaturi postoji mnogo različitih upotreba pojma *intuicije* i jednako tako mnogo različitih razjašnjenja koja su, nerijetko, međusobno nekompatibilna. Posljedično, i kritike intuicije ne primjenjuju se na sva razjašnjenja. Filozofi koji razmatraju epistemičku ulogu intuicija obično ne troše puno riječi na to što podrazumijevaju pod terminom „intuicija“, dopuštajući si time mogućnost da na protuargumente oponenta odgovaraju da oni to zapravo nisu „imali na umu“ kada su govorili o intuiciji. Takva praksa dovodi do problema i kod onih koji nastoje argumentirati u korist postajanja intuicije i kod onih koji nastoje opovrgnuti takav izvor opravdanja.

---

<sup>72</sup> Većina racionalista, a tu svakako spadaju Bonjour, Sosa, Plantinga i Bealer, prihvaćaju uvjet vođenja-istini (*truth-conduciveness*) kao uvjet opravdanja a priori.



Pitanje statusa i pouzdanosti racionalne intuicije kao izvora opravdanja podijelio je filozofe u ovom metodološkom smislu u dva suprotstavljena tabora, na naturaliste i antinaturaliste. Prvi se s različitim intenzitetom odriču metode pozivanja na intuicije i njihove važnost kao izvora opravdanja a priori te tvrde da se mnogi epistemološki problemi mogu i trebaju riješiti pozivanjem na znanost i upotrebom znanstvene empirijske metode. Dakle, znanost i rezultati koje nam ona daje riješit će važna filozofska, odnosno epistemološka pitanja. Intuicije su u tom smislu nevažne i nepouzdana te stoga ne bi smjele biti oruđe u filozofskoj argumentaciji. Antinaturalisti, s druge strane, naglašavaju neprocjenjivu važnost i neophodnost upotrebe intuicija u filozofiji jer nam upravo one pomažu da pojasnimo sadržaj pojmova koji istražujemo. To se najbolje postiže razmatranjem naših intuicija (ili onoga „što bismo rekli“) o zamišljenim hipotetičkim slučajevima pomoću kojih dolazimo do razumijevanja naših pojmova *znanja* i *opravdanja*. Prema ovom gledištu, cilj je epistemologije razumijevanje naših pojmova koje onda dovodi i do teorija o njima, primjerice do određene teorije znanja.

Osim navedene naturalističke perspektive, u ovom radu primjenjujem redukcionističko razjašnjenje pojma *a priori* jer sam pojam analiziram kroz pojam *opravdanja a priori*, odnosno pomoću pojma racionalne intuicije. Stoga moje razjašnjenje racionalne intuicije započinje s općom teorijom opravdanja primjenjivom i na opravdanje a priori. Teorija o kojoj se radi jest *eksternalistička* teorija koja objedinjuje glavne elemente (i) *procesnog reliabilizma*, kako ga je formulirao A. I Goldman (1979, 1986) u kombinaciji s (ii) *kreposnim reliabilizmom* odnosno reliabilističkom varijantom teorije epistemičkih kreposti, razvijenom prvenstveno u radovima E. Sose (1991, 2009a) . Imajući u vidu obje teorije kao elemente jedne obuhvatne i zadovoljavajuće teorije opravdanja i znanja, njihova objedinjena se forma, pojednostavljeno, može izraziti na sljedeći način:

Vjerovanje da  $p$  je opravdano ako i samo ako

- (i) vjerovanje da  $p$  je proizvedeno pouzdanim procesom proizvodnje vjerovanja,
- (ii) pouzdani proces kojim je proizvedeno vjerovanje da  $p$  potječe iz djelovanja pouzdane spoznajne dispozicije ili epistemičke kreposti u prikladnom okolišu.

Taj tip teorije jednostavno ću označavati nazivom „kreposni reliabilizam“, imajući pritom u vidu spomenute razlike između komponenata, na kojima njihovi autori inzistiraju. Iako je u literaturi izneseno mnogo problema s kojima se reliabilizam općenito suočava i iako ga mnogi autori odbacuju kao mogućnost razjašnjenja opravdanja a priori, kreposni reliabilizam se čini kao teorija koja bi mogla najbolje udovoljiti parametrima našeg zadatka: objasniti kako

racionalna intuicija funkcionira te zašto bismo ju trebali smatrati izvorom opravdanja a priori, odnosno vodičem k istini. U sklopu razmatranja o reliabilizmu nastojim pokazati da problemi koji mu se standardno pripisuju nisu u toj mjeri teški kako se to obično smatra. Prednost je reliabilizma i to što je on u objašnjenju opravdanja a priori i epistemičke uloge intuicije u potpunosti kompatibilan s naturalizmom. Štoviše, reliabilizam i naturalizam su dva konvergentna odnosno komplementarna načina objašnjenja apriornosti i intuitivnosti.

Shodno tome, čini se da racionalističko shvaćanje racionalne intuicije kao jedinstvene kognitivne sposobnosti nije branjivo. Ako bi se radilo o takvoj sposobnosti koja je svojstvena svim ljudskim bićima i koja proizvodi racionalnu intuiciju s kojom smo svi neposredno upoznati, onda bismo trebali imati barem približno jedinstveno fenomenološko objašnjenje takve sposobnosti. A vidjeli smo da to nije tako. Čini se da se tu ipak radi mentalnim stanjima koja ne proizvodi jedinstvena kognitivna sposobnost, nego skupina kognitivnih procesa (Goldman: 1999a). Naravno, odrediti koji su od tih procesa pouzdani moguće je jedino empirijski. Ovisno o rezultatima tog empirijskog ispitivanja, može se utvrditi i jesu li dotični procesu u funkciji opravdanja a priori.

U prethodnom se poglavlju termin „intuicija“ često koristio u kontekstu razmatranja pojma *dokazne građe* kako ga primjenjuju racionalisti i internalistički fundacionalisti. U kontekstu razmatranja reliabilizma i naturalizma naglasak je na procesima koji proizvode intuicije odnosno intuitivna vjerovanja, dakle procesima koji su nosioci opravdanja a priori. U skladu je s time i *redukcionističko* gledište o intuicijama, kojemu se ovdje daje prednost. Prema tom stajalištu, koje između ostalih, zagovaraju A. I. Goldman (1998, 2007, 2012) i E. Sosa (2007c, 2009a) intuicije su stanja koja se mogu reducirati na druga, već poznata mentalna stanja. Za razliku od ovog gledišta, antiredukcionisti, primjerice, L. Bonjour (1998) i G. Bealer (1996a, 1998) smatraju da su intuicije kognitivna stanja *sui generis*. Taj stav opravdavaju time što pretpostavka postojanja intuicija gubi svoju eksplanatornu snagu ako intuicijama ne priznamo status posebnih stanja koja nisu svediva na neka druga, poznata stanja. Stoga se razlika između ovih dvaju gledišta sastoji u prihvaćanju ili neprihvatanju eksplanatorne snage pretpostavke o postojanju intuicija. Antiredukcionisti smatraju dakle da nesvodivost intuicija daje snagu objašnjenjima opravdanja i znanja a priori. Time se obvezuju na gledište da intuicije nisu identična stanja s tim drugim mentalnim stanjima te da imaju različita svojstva od njih.

Čini se da redukcioniste previše ne zabrinjava ova kritika jer smatraju da se prikladno objašnjenje intuicije može dati njezinim svođenjem na već poznata kognitivna stanja, poput vjerovanja, spontanih prosudbi, sklonosti vjerovanju, privlačenjima itd., te da nema govora o gubitku eksplanatorne snage. Time se ne obvezuju na tezu da intuicije zapravo ne postoje ili da postoje u nekom manje značajnom smislu. Osim toga, sudeći prema teorijama racionalne intuicije koje ih karakteriziraju kao stanja *sui generis*, antiredukcionističke teorije u startu imaju ozbiljnih poteškoća upravo na eksplanatornoj razini u smislu točnog opisa tih stanja *sui generis*. Pitanje je stoga što se točno može izgubiti svođenjem intuicija na već poznata kognitivna stanja. Zapravo ništa, ali se može dobiti puno. Redukcionističko svođenje intuicija na već poznata kognitivna stanja izbjegava problem s kojim antiredukcionisti teško izlaze na kraj, a to je objašnjenje tih novih stanja *sui generis*. To je i glavni razlog mog prihvaćanja redukcionizma u pogledu racionalne intuicije.

Intuicije se mogu klasificirati i prema tome je li njihova fenomenologija među bitnim svojstvima koja takva stanja posjeduju i koja ih razlikuju od ostalih mentalnih stanja. Antiredukcionisti, među kojima je Bealer najpoznatiji zagovornik intuicija kao stanja *sui generis*, pozitivno odgovaraju na ovo pitanje jer tvrde da je posebna fenomenologija intuicija jedno od njezinih bitnih svojstava. S druge strane, mnogo je onih unutar redukcionističkog tabora, koji intuicijama negiraju posebnu fenomenologiju (J. Earlenbaugh i B. Molyneux (2009), E. (1996; 1998) i T. Williamson (2004; 2007a; 2007b)). Oni tvrde da fenomenologija intuicija nije ono što intuicije čini stanjima takvima kakva jesu te stavljaju fokus na intuicije kao svjesna privlačenja, a ne na njihovu specifičnu fenomenologiju. Primjerice, Williamson kaže da:

Dakako da dugo introspektivno zadublivanje u *bilo koje* vjerovanje ili sklonost vjerovanju ima svoju karakterističnu fenomenologiju, ali to je fenomenologija zadublivanja, a ne ono u što se zadubljuje. Ove paradigme ne pružaju dokaznu građu o intelektualnim uviđanjima, ako bi fraza trebala značiti išta više od intuicije u Lewisovom ili van Inwagenovom smislu. (2007: 217)

Sukladno dosadašnjem redukcionističkom stavu, u ovom radu ne zastupam gledište da posebna fenomenologija čini intuicije stanjima koja jesu te da ih ne treba definirati kroz njihovu posebnu fenomenologiju. U ovom ću poglavlju pokušati pokazati da su naturalizam i reliabilistička teorija opravdanja prirodni saveznici pretpostavke racionalne intuicije te ću u tom kontekstu iznijeti i samo razjašnjenje racionalne intuicije. Također ću razmotriti neke od najznačajnijih prigovora eksperimentalnih filozofa koji dovode u pitanje pouzdanost intuicija

kao izvora opravdanja. Ti prigovori nisu presudni, ali ih svakako treba uzeti u obzir kada se govori o racionalnoj intuiciji kao pouzdanom vodiču k istini, primarno s obzirom na metaepistemološku važnost empirijskih istraživanja, uključujući i istraživanja eksperimentalnih filozofa.

#### 4.1. Naturalizam i a priori

Naturalistička epistemologija, u metaepistemološkom i metodološkom smislu, skup je stavova kojima se zagovara oslanjanje epistemologije a prirodnu znanost i rezultate empirijski istraživanja, prvenstveno u domeni kognitivne psihologije i drugih disciplina unutar kognitivne znanosti. Tradicionalna epistemologija, s druge strane, polazi od pretpostavke da epistemologija prethodi svakoj empirijskoj znanosti te da je potpuno neovisna od nje, kako u predmetu svog istraživanja tako i u metodama koje u tim istraživanjima koristi. U tom se smislu filozofiju smatra apriornom disciplinom. S obzirom na ove suprotne pozicije, u raspravi o vezi naturalizma i opravdanja a priori često se pretpostavlja da se to dvoje isključuje. Takvom su stavu najviše pridonijeli M. Devitt (2005, 2011), P. Kitcher (2000), P. Maddy (2000, 2007) i H. Kornblith (2002, 2007). Naime, oni smatraju da prihvaćanje naturalističke epistemologije ima za posljedicu odbacivanje pretpostavke o mogućnosti znanja i opravdanja a priori. Devitt, primjerice, kaže: „branio sam naturalističko gledište da a priori ne postoji pokušavajući potkopati motivaciju za a priori i dokazujući njegovu nejasnost” (2011: 9), i „postoji samo jedan način na koji možemo znati, empirijski način koji je temelj znanosti (kojigod to način bio). Stoga odbacujem znanje a priori” (1996: 2).

Kitcher kaže sljedeće:

Prije nekoliko godina ponudio sam razjašnjenje znanja *a priori*. Moj je cilj pritom bio pripremiti istraživanje o tome je li ili može li matematičko znanje biti *a priori*. Budući da sam završio braneći nepopularan odgovor na to pitanje – „Ne“ – nije iznenađujuće to što su ljudi kritički razmatrali razjašnjenje ili to što su mnogi zaključili da sam ionako namjestio karte na početku. (2000: 65)

U odbacivanju apriornosti tradicionalni naturalisti prepoznaju i povijesnu i socijalnu uklopljenost znanja. (1992: 108)

Također, i Michael Friedman kaže da je:

[...] „filozofski naturalizam” karakteriziraju dvije glavne ideje. Prva je odbacivanje ikakvog posebnog statusa za tipove znanja za koje se tradicionalno smatralo da su a priori – primjerice,

znanje logike i matematike – jer se sve znanje sada shvaća kao ono koje u temelju ima isti status kao i ono koje se nalazi u empirijskim prirodnim znanostima. Druga je glavna ideja onoga što nazivam filozofskim naturalizmom, gledište da je filozofiju kao disciplinu također najbolje shvatiti kao jednostavno još jedan dio – možda osobito apstraktan i općenit dio – empirijske prirodne znanosti. (1997: 7)

U ovom ću odjeljku pokušati pokazati da je umjereni naturalizam kompatibilan s pretpostavkom opravdanja a priori. Negiranje te kompatibilnosti dolazi, kao što smo vidjeli, od strane naturalista, ali i onih racionalista koji se prihvaćanjem opravdanja a priori kao ishoda djelovanja racionalne intuicije ili racionalnog razumijevanja (Bealer, Bigelow, Bonjour, Burge, Butchvarov, Plantinga) obično obvezuju i na napad na naturalističku epistemologiju.

No vrsta naturalizma koja se najčešće spominje u ovom kontekstu jaka je verzija naturalizma. S obzirom na činjenicu da kao i kod ostalih filozofskih teorija, ne postoji jedinstveno gledište koje nazivamo „naturalizam“, dopustivo je smatrati da je određena vrsta naturalizma ipak kompatibilna s racionalnom intuicijom i opravdanjem a priori. Štoviše, u zadnje je vrijeme došlo do porasta broja onih filozofa koji smatraju da su naturalizam i a priori u potpunosti kompatibilni. Naravno, oni nemaju na umu kvajnovski naturalizam koji pretpostavljaju Devitt i Kitcher, nego nešto umjereniju varijantu (Goldman, 1999a, 2007; Rey, 1998; Jenkins, 2008a; L. Antony 2004). Primjerice, Rey tvrdi da bi se „moglo ispostaviti da je empirijska i u potpunosti naturalistička činjenica da mi ljudi posjedujemo znanje a priori u nekoliko područja“ (1998: 25). Louise Antony tvrdi da „Devittova definicija poistovjećuje naturalizam s empirizmom, ali to je pogrešno i ironično“ (2004: 1). Pogrešno je stoga jer nam naše najbolje znanstvene teorije kažu da je empirizam pogrešan, budući da one govore u prilog postojanja apriornih elemenata u našoj spoznaji, dok je ironično jer naturalistički pristup znanju može omogućiti zadovoljavajuće razjašnjenje apriornosti.

Takav je umjereniji naturalistički stav koji na a priori gleda vrlo pomirljivo često predmetom kritike koja kaže da se povremena upotreba empirijske metode u zagovaranju postojanja opravdanja a priori ne može nazvati naturalizmom jer bi inače svi bili naturalisti. Takav stav zauzima Devitt:

Ako netko mora [koristiti empirijsku metodu u argumentiranju za a priori] – a ne smije i ne bi trebao – zasigurno je bolje to činiti empirijski nego a priori: bolje je ne započeti u grijehu iako će završiti u njemu. Ali korištenje empirijske metode s vremena na vrijeme ne čini te

naturalistom, jer bi inače svi to bili. Ono što te čini naturalistom, u Quineovom epistemološkom smislu, jest obvezivanje na to da ne postoji nijedna druga metoda [...]. (1998: 47)

Devitt ovdje dovodi u pitanje dovoljnu naturaliziranost zagovaranja opravdanja a priori putem znanstvenih empirijskih metoda. Treba naglasiti da on to čini iz perspektive Quineovog holizma koji se karakterizira kao *radikalni* pa se iz takve perspektive može činiti da se ovdje doista ne radi o naturalizmu. No ako prihvatimo da ne postoji jedinstveno shvaćanje „naturalizma“, odnosno da se on ne svodi na onaj Quineov, već da postoje i ona manje radikalna koja također legitimno nose taj naziv, Devittova kritika neće biti toliko uvjerljiva. Nadalje, u sklopu rasprave o postojanju opravdanja a priori, ne koriste svi empirijsku metodu kao što to Devitt sugerira u prethodnom citatu. Racionalisti koriste isključivo apriorne metode i, štoviše, zaziru od spomena empirijskih ili znanstvenih metoda. Dakle, upotreba empirijske metode nije svojstvena svima i upravo je pozivanje na znanstvene rezultate ono što neku metodu čini naturalističkom, iako ne nužno u Quineovom smislu. Sasvim je legitimno i u skladu s naturalizmom tvrditi da je obećavajući pristup problemu opravdanja a priori onaj koji će umjesto (ili uz) filozofsko-apriornu metodu upotrijebiti i empirijsku.

Jedan od najvažnijih razloga zašto pojedini naturalisti odbacuju a priori, obvezivanje je na Duhem-Quineovu tezu, odnosno na konfirmacijski holizam, kao tezu da se nijedan iskaz (hipoteza) ne može opovrgnuti u izolaciji, nego samo kao član nekog obuhvatnog skupa iskaza (hipoteza). To znači da je jedinica opovrgavanja zapravo neka cijela teorija ili pak cjelokupna znanost, što opet povlači za sobom da nijedan iskaz kao element tog skupa iskaza nije imun na reviziju u svjetlu nove iskustvene dokazne građe. Budući da se znanje a priori definira kao znanje čije je opravdanje neovisno o iskustvu, onda prema pojedinim naturalistima slijedi da za iskaz koji je znan a priori ne postoji iskustvo na osnovi kojeg bi vjerovanje u taj iskaz moglo biti ispravljivo. Drugim riječima, ako bi postojao iskaz koji znamo a priori, onda bi postojali iskazi koji su imuni na reviziju u svjetlu nove iskustvene dokazne građe i samim time bi Duhem-Quineova teza bila neistinita. No budući da je istinita, ne postoje iskazi koje znamo a priori. Ipak, ako sintagma „opravdanje koje je neovisno o iskustvu“ ne isključuje mogućnost da vjerovanje koje je tako opravdano ne može biti poništeno u svjetlu nove dokazne građe, iskustvene ili neiskustvene, kako to sugerira i zaključak razmatranja iz I. poglavlja, slijedi da Duhem-Quineova teza nije u sukobu s pretpostavkom postojanja opravdanja a priori. Stoga nas naturalizam, samo na osnovi Duhem-Quineove teze ne obvezuje na odbacivanje takvog opravdanja.

Onako kako se ovdje razumije, umjereni naturalizam kao metaepistemološka doktrina ne uključuje stav da epistemologija jest, ili bi trebala biti, grana psihologije ili neke druge znanosti. Također, takav oblik naturalizma priznaje da osim empirijskog opravdanja postoji i ono koje je a priori. Smatram da je najbolji način razvijanja ove vrste naturalizma upravo kombinacija Goldmanova procesnog reliabilizma i Sosinog razjašnjenje racionalne intuicije u terminima intelektualnih kreposti. Budući da je, prema Goldmanu, epistemičko opravdanje funkcija psiholoških procesa koji proizvode i čuvaju vjerovanja, u potpunosti je dopustivo i da je racionalna intuicija među izvorima epistemičkoga opravdanja:

Moja omiljena vrsta epistemološkog naturalizma smatra da jamstvo ili opravdanje proizlazi iz psiholoških procesa ili supervenira na, psihološke procese koji su uzročno odgovorni za vjerovanje (Goldman 1986, 1994). Pitanje je, onda, postoje li vrste psiholoških procesa koji zaslužuju naljepnicu „a priori“ i koji mogu dodijeliti opravdanje. Čini se plauzibilnim da postoje takvi procesi. Proces matematičkog i logičkog zaključivanja istaknuti su kandidati za takve procese. To su procesi čisto formalnog zaključivanja, što je istaknuto obilježje apriornosti. (2007: 19)

Kognitivna znanost može nam biti od velike pomoći u otkrivanju procesa koji su odgovorni za stvaranje intuitivnih vjerovanja. A jednom kada se prihvati da je racionalna intuicija pogrešiva i poništiva, umjereni se naturalizam ne bi trebao gledati kao neprirodan saveznik. To je u skladu s ciljem koji je u ovom doktorskom radu postavljen, doći do pozitivnog razjašnjenja opravdanja a priori, a samim time i racionalne intuicije kao njegovog izvora, iz naturalističko-reliabilističke perspektive koja je na važan način povezana s epistemologijom kreposti.

Drugi je razlog odbacivanja mogućnosti povezivanja naturalizma i opravdanja a priori motiviran uvriježenim stavom da prihvaćanje naturalizma znači odbacivanje tradicionalnih ciljeva epistemologije, točnije odbacivanje normativnosti. Naime, cilj je normativnog dijela epistemologije unaprijediti i opravdati epistemičku evaluaciju, u smislu razmatranja toga koja se naša vjerovanja kvalificiraju kao opravdana, smatraju li se ona s pravom opravdana, koje epistemičke norme trebamo prihvatiti, na koje načine možemo unaprijediti našu opravdalačku praksu itd. S druge strane, deskriptivna epistemologija teži razumjeti temeljnu prirodu epistemičkih normi, pojmova, svojstava, itd. Iz ove podjele mnogi zaključuju da nam naturalizirana epistemologija ne može pomoći u normativnom dijelu, nego samo u deskriptivnom. Drugim riječima, iako bi nam znanost mogla pomoći u odgovoru na pitanje na koji način ljudi općenito stvaraju svoja vjerovanja, ona nam ne može reći na koji bi način ljudi

trebali stvarati vjerovanja jer su pojmovi *znanja* i *opravdanja* normativni i primarno se tiču pitanje što je za neku osobu ispravno vjerovati. Primjerice, Jaegwon Kim (1988) smatra da je teško vidjeti na koji bi način naturalizirana epistemologija mogla zamijeniti tradicionalnu epistemologiju budući da prva odbacuje pojmove *opravdanja* i *dokazne građe*. Pojam *opravdanja* normativan je pojam te ako bi se time normativnost isključila iz naturalizirane epistemologije koja je deskriptivna, onda ona ne može biti o vjerovanjima. Naime, pripisivanje vjerovanja krucijalni je dio bavljenja epistemologijom, a to zahtijeva ocjenjivanje vjerovanja u skladu s normativnim standardima dokazne građe i opravdanja. S obzirom na činjenicu da se ove dvije epistemologije bave istraživanjem različitih relacija (normativna epistemologija istražuje evidencijsku, dok naturalistička epistemologija istražuje uzročno-nomološku relaciju), teško je vidjeti kako bi naturalizirana epistemologija bila bolji način bavljenja epistemologijom od tradicionalne, zaključuje Kim.

Smatram da je ovaj stav pogrešan. Ipak, budući da postoje mnoga evaluativna pitanja na koja epistemologija treba dati odgovor, rezultati empirijskih istraživanja s područja kognitivne znanosti mogu u tome pomoći. Možemo se pitati, kao što to Kitcher čini „kako naše psihološke i biološke sposobnosti nisu od važnosti za istraživanje ljudskog znanja?” (Kitcher, 1992: 58). Također, i Goldman u svojim radovima dolazi do sličnog zaključka, naime toga da se naturalizirana epistemologija odnosi i na normativni dio epistemologije. On smatra da bi se normativna komponenta naturalizma u rješavanju tradicionalnih epistemoloških pitanja u jednakoj mjeri trebala služiti apriornim filozofskim metodama kao i rezultatima empirijskih znanosti, poput onih s područja psihologije i kognitivne znanosti. Zaključuje da epistemologija treba pomoć od znanosti.

Nadalje, mnogi neprijatelji pojmovne analize navode da se i tradicionalna metoda oslanjanja na intuicije u jednakoj mjeri suočava s problemom normativnosti. Primjerice, Weinberg, Nichols i Stich (2008) smatraju da tradicionalna epistemologija nema resurse za zadovoljavajuće odgovore na postavljena evaluativna pitanja, poput onih koje bismo sposobnosti formiranja vjerovanja trebali imati, koja su vjerovanja dobra, koja je vrsta kognitivnog djelatnika (*cognitive agent*) racionalna itd. U odgovoru na ova pitanja tradicionalna se epistemologija koristi intuicijama. Razlog zbog kojeg se problem normativnosti javlja i unutar tradicionalne filozofije leži u činjenici da su intuicije, za koje se smatra da imaju normativnu snagu i na koje se tradicionalni filozofi u svojoj metodologiji pozivaju, rezultat utjecaja idiosinkrazijskih značajki našeg jezika i društva u kojem živimo. Postoji mogućnost postojanja društava i pojedinaca koji imaju drugačije epistemičke intuicije



pa posljedično takva društva upotrebljavaju drugačije standarde evaluacije. Možda njihove intuicije idu u smjeru pripisivanja racionalnosti onim vjerovanjima kojima bi se u našem društvu pripisao status iracionalnih. Zbog toga se Weinberg, Nichols i Stich pitaju zašto bismo normativni projekt tradicionalne epistemologije trebali uzeti ozbiljno (2008: 21).

Treći razlog zašto se a priori često smatra nespojivim s naturalizmom tiče se stava da se epistemologija tradicionalno smatrala disciplinom koja treba koristiti metode svojstvene filozofiji, prije svega pojmovnu analizu, apriorne uvide i misaone eksperimente koje odlikuje to što se provode „u naslonjaču” i neovisno o informacijama o vanjskom svijetu. S druge strane, naturalizam upravo stavlja naglasak na te informacije o vanjskom svijetu i rezultate znanosti. Kako bismo umanjili ovu motivaciju za odbacivanjem veze između naturalizma i opravdanja a priori trebamo pronaći način na koji možemo spojiti filozofsku i naturalističku metodu, odnosno spojiti empirijsku i apriornu metodu u razjašnjenju opravdanja a priori. Jedan je način pokazati da se navedene metode tiču dviju razina epistemičkog opravdajnog statusa intuicija. Ako bismo to uspjeli, preostalo bi pokazati ima li ova apriorno-naturalistička metoda razjašnjenja opravdanja a priori bolje izgleda da na prihvatljiv način ponudi razjašnjenje opravdanja a priori od čisto apriorne metode.

Kao što smo vidjeli u 2. i 3. poglavlju, empirističke i racionalističke teorije nisu zadovoljavajuće. Empiristi nude razjašnjenje onoga što možemo znati neovisno o iskustvu u terminima empirijskog opravdanja koje nije zadovoljavajuće iz nekoliko razloga. Prvo, pojam *analitičnosti* u empirističkim razjašnjenjima nije u dovoljnoj mjeri razjašnjen da bi poslužio kao dobro objašnjenje toga kako je određena vjerovanja moguće opravdavati a priori. Čini se da se opravdanje koje je neovisno o iskustvu ne bi smjelo svesti na pitanje značenja, jer se tu ipak radi o nečemu što uključuje puno više od pukog semantičkog pitanja. Drugo, empirijsko opravdanje ne pokriva sve slučajeve vjerovanja koji su opravdani a priori, pogotovo ne one koje racionalisti tradicionalno navode kao standardne primjere tog opravdanja. S druge strane, racionalisti govore o postojanju racionalne intuicije kao izvora takvog opravdanja bez daljnjeg objašnjenja (što i sami priznaju) kako takva kognitivna sposobnost funkcionira i zašto bismo ju trebali smatrati pouzdanim vodičem k istinitim vjerovanjima. A kao posljedicu odbacivanja racionalne intuicije navode počinjenje intelektualnog suicida. Međutim, čak i pod uvjetom prihvaćanja postojanja racionalne intuicije, njihovi su argumenti nepotpuni. Prihvaćanjem postojanja opravdanja a priori ne obvezujemo se na obranu tog gledišta isključivo apriornim metodama i argumentima. Neki će reći da je ta metoda, u slučaju opravdanja a priori, upitna budući da vodi cirkularnosti. Ono što bi moglo motivirati izbjegavanje isključivo apriorne

metode u razjašnjenju opravdanja a priori nije problem cirkularnosti, nego činjenica da nas ta metoda nije dovela daleko. Stoga smatram da od standardno dva ponuđena gledišta o opravdanju i znanju a priori, treba izabrati put koji dolazi iz naturalističke perspektive i koji može objediniti i apriornu i empirijsku metodu.<sup>73</sup> Na ovaj način možemo nastaviti tamo gdje su racionalisti stali. Praznine u njihovoj apriornoj argumentaciji u korist racionalne intuicije možemo popuniti rezultatima kognitivne znanosti o tome kako naš um funkcionira, koji su procesi odgovorni za stvaranje intuitivnih vjerovanja i radi li se uopće o pouzdanim procesima proizvodnje vjerovanja. Racionalisti nisu skloni pozivati se na iskustvo odnosno prirodnu znanost u objašnjenju toga na koji nas način racionalna intuicija vodi istinitim vjerovanjima jer smatraju da bi time umanjili apriorni status takvog opravdanja. No, kao što smo vidjeli u 3.4.4., ova ih posljedica ne bi trebala previše zabrinjavati. Legitimno se možemo pitati zašto bismo se ograničili isključivo na apriornu argumentaciju kada nam i kognitivna znanost može biti od velike pomoći.

S obzirom na ovaj zaključak, preostaje nam istražiti može li nam empirijska metoda biti od pomoći u ovom pothvatu. Goldman kao zagovornik objedinjavanja tradicionalne i naturalizirane epistemologije prihvaća umjereni naturalizam (UN) prema kojem je:

- (i) sve epistemičko jamstvo ili opravdanje funkcija psiholoških (kompjuterskih) procesa koji proizvode ili čuvaju vjerovanje i
- (ii) epistemološko istraživanje treba prikladnu pomoć znanosti, posebno znanosti o umu.

(UN) ne izjednačava epistemologiju sa znanošću, nego samo kaže da od nje treba pomoć. Time se ne obvezuje na tezu empirizma i ostavlja otvorenim može li racionalna intuicija biti izvorom opravdanja i znanja a priori. Štoviše, ako bi se svojstva poput *nepogrešivosti*, *izvjesnosti* i *neponištivosti* eliminirala iz definicije opravdanja a priori, onda je, prema Goldmanovom mišljenju, koje ću i ja ovdje zastupati, naturalizam bliskiji pojmu *a priori* negoli se pretpostavlja.

Zastupanje umjerenog tipa naturalizma donosi i neke poteškoće. Primjerice, naturalisti, u pravom smislu te riječi, mogu zamjerati umjerenim naturalistima da se zapravo u svojim

---

<sup>73</sup> Iako mnogi filozofi često poistovjećuju empirizam i naturalizam, to svakako nije pretpostavka ovog rada. Štoviše, smatram da ta dva gledišta, iako imaju mnogo zajedničkih postavki, u određenim kontekstima mogu dovesti do sasvim oprečnih zaključaka.

stavovima odriču svega onoga što naturalizam čini naturalizmom, a u svrhu podilaženja problemu racionalne intuicije, što onda u jednakoj mjeri naturalistima i antinaturalistima daje dobar razlog da umjereni naturalizam zapravo i ne smatraju naturalizmom. Također, antinaturalisti smatraju da se pitanju racionalne intuicije ne može pristupiti naturalističkim putem jer se radi o apriornom izvoru opravdanja koji je po definiciji neovisan o iskustvu pa nikakva znanstvena istraživanja ne mogu biti od pomoći. Smatram da ove vrste kritika nisu plauzibilne jer prihvaćanje reliabilizma i stavljanje naglaska na kognitivnu znanost u dovoljnoj mjeri naturalizira cijelo ovo razmatranje, kao što i prihvaćanje opravdanja koje nije isključivo empirijsko u dovoljnoj mjeri pokazuje da ona nije u isključivo naturalistička.

#### **4.2. Eksperimentalna filozofija**

Jedan od suvremenih izazova apriornom razjašnjenju racionalne intuicije, odnosno apriornom statusu same filozofije dolazi od strane naturalističkog pokreta tzv. eksperimentalne filozofije. Eksperimentalna filozofija relativno je nov filozofski pokret koji pomoću metoda kognitivne znanosti provodi eksperimentalna istraživanja o intuicijama (*pučkim intuicijama*) koje ljudi imaju o važnim filozofskim pitanjima, primjerice, o pitanjima znanja i opravdanja, slobodne volje, osobnog identiteta, uzročnosti, itd. Eksperimentalni filozofi nisu prvi koji su smatrali da se iz pučkih intuicija o raznim slučajevima može izvući važna filozofska pouka. Ta je filozofska metoda, kao što je često bilo naglašeno, svojstvena i tradicionalnoj filozofiji koja se uvelike oslanja na pojmovnu analizu. Iako se i tradicionalni i eksperimentalni filozofi bave intuicijama, osnovna je razlika u tome što ovi potonji u tu svrhu provode i eksperimente. Primjerice, tradicionalni bi filozof rekao da bismo u pogledu Gettierovih slučajeva intuitivno rekli da Smith ne zna, dok bi eksperimentalni filozof, temeljem psiholoških istraživanja, rekao da je 79% ispitanika reklo da Smith ne zna. Zadatak je eksperimentalnih filozofa da ponude objašnjenje faktora koji kod laika utječu na primjenu određenog pojma, kao i objašnjenje internih psiholoških procesa koji se nalaze u temelju primjene tog pojma. Pritom se tvrdi da su eksperimentalna istraživanja važna jer mogu ponuditi empirijske podatke o tome jesu li intuicije, kao rezultat psiholoških procesa koji su u temelju primjene naših pojmova, opravdane, odnosno jesu li pouzdan vodič k istini. Drugim riječima, pouzdanost upotrebe intuicija u filozofiji kao metode dolaženja do istinitih vjerovanja ovisi o empirijskim podacima i mnogi smatraju da su upravo eksperimentalna istraživanja dokazna građa drugog reda o evidencijskom statusu intuicija prvog reda. U ovom će odjeljku, uglavnom biti riječi o negativnoj dokaznoj građi, budući da mnoge interpretacije rezultata eksperimentalnih istraživanja ukazuju na to (ili barem na to ukazuju predstavnici eksperimentalista) da intuicije

nisu pouzdan vodič k istini i da im, shodno tome, treba negirati evidencijski status *prima facie*.

Postoji nekoliko programa unutar eksperimentalne filozofije. Negativan program koristi empirijske podatke kako bi diskreditirao intuiciju i filozofsku metodu koja se na njih poziva. Cilj je ovog programa pokazati kako filozofija treba odustati od tradicionalnih metoda, poput pojmovne analize i pozivanja na intuicije o raznim mogućim (hipotetskim) slučajevima opisanim misaonim eksperimentima. Ovaj *negativan program* dovodi u pitanje apriornost same filozofije argumentiranjem da bi, ako se već želi doći do filozofskog znanja, filozofija trebala vršiti znanstvena istraživanja. Budući da smatraju da se to ne može obavljati u naslonjaču, filozofsko je znanje onda aposteriori. *Pozitivan program*, s druge strane, ima nešto umjerenije stavove naglašavajući da se metoda pozivanja na intuicije ne bi smjela provoditi bez dodatne znanstvene provjere njezine pouzdanosti, odnosno pouzdanosti samih intuicija. On stavlja naglasak na istraživanje kognitivnih mehanizama koji stoje u temelju procesa koji proizvode pučke intuicije. Dakle, naglasak nije toliko u kritici upotrebe intuicija nego na iznošenju teorija o tome kako naš mozak zapravo funkcionira, odnosno na pitanjima o unutarnjim psihološkim mehanizmima koji su odgovorni za stvaranje intuicija (Knobe, 2007). Neki su tradicionalni filozofi skeptični i prema ovom pozitivnom aspektu eksperimentalne filozofije tvrdeći da je „eksperimentalna filozofija“ oksimoron. Ako provodiš eksperimente, tvrde oni, ne baviš se filozofijom.

Bez obzira na to koji stav imamo o eksperimentalnoj filozofiji, prirodno je postaviti pitanje o pouzdanosti intuicija u filozofiji, odnosno pitanje vode li nas intuicije k istini. To je ujedno i jedan od uvjeta koji su postavljeni za svako prihvatljivo razjašnjenje racionalne intuicije. U tom smislu eksperimentalnu filozofiju treba shvatiti kao onu koja iznosi dokaznu građu drugog reda o evidencijskom statusu intuicija prvog reda koja najčešće, a posebno unutar negativnog programa, ukazuje na to da intuicije ne bi trebale imati status opravdanja a priori koji im tradicionalisti pripisuju. Goldman ističe da bismo rezultatima do kojih eksperimentalna filozofija dolazi barem trebali priznati status dokazne građe *prima facie* protiv evidencijskog statusa intuicija prvog reda koja naravno može biti poništena u svjetlu nove dokazne građe (2013: 18).

Pozivajući se na empirijske rezultate do kojih su došli u svojim istraživanjima, eksperimentalisti su proizveli veliku količinu literature dovodeći u pitanje pouzdanost intuicija. Ono što se dovodi u pitanje jest pretpostavka da intuicije, koje u ovim hipotetičkim

slučajevima dijeli većina filozofa, univerzalno dijele i oni iz puka, tj., da su filozofske intuicije jednake pučkim intuicijama. Naime, snaga filozofskih misaonih eksperimenata leži u pretpostavci da su intuicije univerzalne, odnosno da ih dijele svi koji posjeduju pojam u pitanju i koji imaju minimalnu sposobnost refleksije nad primjenom tog pojma. No mnoga eksperimentalna istraživanja ukazuju na to da ova pretpostavka ne stoji. Eksperimentima se nastojalo pokazati da intuicije ovise o epistemički irelevantnim faktorima: poput pripadnosti rasi, spolu, određenom socio-ekonomskom statusu ili o redoslijedu predstavljanja misaonih eksperimenata.

Prilikom koncipiranja eksperimenata vodilo se računa da oni budu slični filozofskim misaonim eksperimentima kojima se bave epistemolozi. Primjerice, Weinberg, Nichols i Stich (WNS) (2001, 2007) prilikom stvaranja eksperimenata imali su na umu rad Richarda Nisbeta i njegovih kolega (2001) u kojima se tvrdi da postoje razlike u mišljenju između istočnjaka i zapadnjaka. Naime, među istočnjacima dominira holistički način mišljenja, usmjerenost na kontekst ili područje u cjelini, ali i stavljanje naglaska na odnos predmeta i cjeline. Kod zapadnjaka, s druge strane, dominira analitičko mišljenje koje naginje izdvajanju predmeta iz konteksta te stavljanje naglaska na svojstva samog predmeta prilikom njegova kategoriziranja. Prema Nisbettu, istočnjaci su skloniji kategoričkim prosudbama na osnovi sličnosti, dok su zapadnjaci, prilikom kategoriziranja stvari, skloniji fokusiranju na uzročnost. Nakon razmatranja ovih istraživanja u kojima je vidljivo da različite kulturne grupe ispoljavaju različite strategije formiranja vjerovanja, WNS su postavili sljedeće hipoteze koje su svojim eksperimentima nastojali i potvrditi:

Hipoteza 1: epistemičke intuicije variraju s obzirom na pripadnost određenoj kulturi.

Hipoteza 2: epistemičke intuicije variraju s obzirom na socio-ekonomski status.

Hipoteza 3: epistemičke intuicije variraju s obzirom na količinu odslušanih filozofskih kolegija.

Hipoteza 4: epistemičke intuicije ovise o redoslijedu kojim su primjeri predstavljeni.

Pogledajmo neke od primjera eksperimenata provedenih nad preddiplomcima Sveučilišta Rutgers u SAD-u. Prvi je inspiriran Lehrerovim Truetemp slučajem (1990) kojim su se nastojale istražiti intuicije na području rasprave između internalizma i eksternalizma.

Jednog se dana Charles iznenada onesvijesti zbog udarca kamena u glavu i njegov se mozak iznova prespoji tako da je on uvijek apsolutno u pravu kadgod procjenjuje temperaturu mjesta gdje se nalazi. Charles je u potpunosti nesvjestan da je njegov

mozak promijenjen na taj način. Nekoliko tjedana kasnije ovo ga novo prespajanje mozga dovodi do toga da vjeruje da u njegovoj sobi temperatura iznosi 21 stupanj. Osim svoje procjene, on nema nikakvih drugih razloga vjerovati da u njegovoj sobi temperatura iznosi 21 stupanj. Zapravo, u to vrijeme temperatura jest 21 stupanj. Zna li Charles stvarno da je u njegovoj sobi 21 stupanj ili samo vjeruje?

STVARNO ZNA

SAMO VJERUJE

Subjektima je dana mogućnost odabira između „stvarno zna“ i „samo vjeruje“. Rezultati eksperimenta su sljedeći: iako obje grupe ispitanika (istočnjaci i zapadnjaci) nisu bili skloni pripisati znanje u Truetemp slučaju, tome su ipak nešto više bili skloniji istočnjaci nego zapadnjaci.

Drugi eksperiment zasniva se na istraživanju razlika u intuicijama o Gettierovim slučajevima.

Bob ima prijateljicu Jill koja je mnogo godina vozila Buick. Dakle, Bob misli da Jill vozi američki auto. Međutim, on nije svjestan da je njezin Buick nedavno ukraden i da ga je Jill zamijenila s Pontiacom, koji je druga vrsta američkog auta. Zna li Bob stvarno da Jill vozi američki auto ili samo vjeruje?

STVARNO ZNA

SAMO VJERUJE

U ovom je istraživanju utjecaj kulture u stvaranju intuitivnih prosudbi nešto vidljiviji nego u prethodnom primjeru. Zapadnjaci su bili manje skloni Bobu pripisati znanje (to je učinilo samo 25% ispitanika, naprema 57% istočnjaka). No, tu treba imati na umu da je većina istočnjaka i značajan broj zapadnjaka (dakle 57% istočnjaka i 25% zapadnjaka) Bobu ipak pripisalo znanje. To je visok postotak onih koji ne dijele intuicije filozofa o Gettierovim slučajevima. Tim više što se Gettierovi slučajevi uzimaju kao paradigmatički primjer „razmišljanja u naslonjaču“.<sup>74</sup> Ne samo da se u ovom slučaju intuicije istočnjaka i zapadnjaka razlikuju, nego se razlikuju intuicije filozofa i laika. Daljnjim se istraživanjima pokazalo da se intuicije ispitanika koje kulturno porijeklo vuku s Indijskog potkontinenta još više razlikuju od intuicija zapadnjaka. Ova je činjenica dovoljna, smatraju WNS, za tvrdnju da epistemičke intuicije ovise o kulturnoj pripadnosti te da se dovede u pitanje pouzdanost pozivanja na intuicije kao metode dolaženja do istine.

---

<sup>74</sup> U kontekstu metode pozivanja na intuicije Gettierovi su primjeri od velike važnosti. Primjerice, T. Williamson tvrdi da su njegovi „misaoni eksperimenti paradigmatički, u smislu da ako ijedan misaoni eksperiment u filozofiji može biti uspješan, onda njegov može“ (2007, 179).

Osim kulturnih razlika, eksperimentatori su došli do rezultata da na odgovore ispitanika utječe i njihov socioekonomski status (hipoteza 2). Ovaj utjecaj objašnjavaju činjenicom da su, ovisno o socioekonomskom statusu, ispitanici osjetljivi na važnost mogućih, ali nestvarnih situacija (stanja stvari). Drugu mogućnost koju navode kao objašnjenje ove varijacije jest ta da ispitanici nižeg socioekonomskog statusa imaju niže standarde za pripisivanje znanja. Na jednak su način nastojali osporiti i ostale hipoteze, naime da epistemičke intuicije variraju s obzirom na količinu odslušanih filozofskih kolegija, odnosno da ovise o redosljedu kojim su primjeri predstavljeni (Swain, Alexander i Weinberg, 2008). Stoga WNS zaključuju da:

[...] filozofi nemaju opravdanje pretpostavljati bez ikakve podupiruće dokazne građe osim njihovih vlastitih intuicija i introspektivnih slutnja „da intuicije muškaraca visokog socioekonomskog statusa, poput njih samih koji su stekli visoko obrazovanje u filozofije i čije je kulturna pozadina zapadno-europska, mogu poslužiti kao baza za generalizacije o 'pučkim' intuicijama“. (2001: 642)

Jedan od najvećih problema u raspravi između eksperimentalnih filozofa i zagovornika pojmovne analize problem je nejasno definiranog predmeta rasprave. Rasprava se najčešće svodi na napad na određenu vrstu filozofske intuicije (ne definirajući točno koja bi to vrsta bila, ali prema primjerima koje iznose u eksperimentima može se zaključiti da je u pitanju klasifikacijska intuicija) karakterizirajući je kao nepouzdanu te na obranu upotrebe intuicija kao izvora opravdanja općenito. To ne čudi budući da ni sami zagovornici intuitivne metode nisu dovoljno jasni prilikom izlaganja svojih teorija o intuicijama pa je posljedica ove rasprave da nije sasvim jasno što se kritizira, a što se brani. To primjećuje i Weinberg:

[...] protivniku ne bi bilo mudro usredotočiti razgovor na tako široku klasu [intuicija], budući da bi one uključivale velik dio spoznaje koji protivnik vjerojatno *ne* želi odbaciti, poput uobičajene primjene pojmova na pojedinačnosti (Bealer) ili tvrdnji da nijedan predmet ne može biti u cijelosti crven i u cijelosti zelen (BonJour), ili elementarne matematike (Sosa). [...] „Filozofske“ se intuicije ne mogu izdvojiti s obzirom na njihovo posjedovanje normativnog sadržaja ili pak modalnog sadržaja, budući da se takvi sadržaji ipak mogu naći u ogromnim količinama u našoj uobičajenoj spoznaji (koju, ponovo, protivnik nastoji poštedjeti). (2007: 320)

Bez obzira na to što predmet napada eksperimentalista nije jasno određen, on se može svesti na dvije glavne strategije.<sup>75</sup> Prva je usmjerena na pozivanje rezultata eksperimentalnih

---

<sup>75</sup> Prema Weinberg et al. (2010).

istraživanja u svrhu argumentiranja da na odgovore laika utječu epistemički irelevantni faktori, poput etničke pripadnosti, redoslijeda predstavljanja hipotetičkih slučajeva itd. Druga je strategija napada usmjerena na naglašavanje nesrazmjera odgovora filozofa i laika na hipotetičke slučajeve prezentirane misaonim eksperimentima. Ovim se napadima pokušava osporiti metoda „u naslonjaču“ budući da ona, prema tvrdnjama eksperimentalista, uključuje izvore dokazne građe koji su osjetljivi na faktore koji ne prate istinu (*non-truth-tracking factors*).

Postoje mnogobrojni pokušaji obrane filozofske metode pozivanja na intuicije i intuitivne prosudbe o mogućim slučajevima od ovih napada eksperimentalista. U sljedećem ću odjeljku detaljnije izložiti dvije takve obrane koje u suvremenoj raspravi dobivaju najviše pozornosti. Prva se odnosi na pozivanje na intuicije filozofa-stručnjaka, dok druga pokušava diskreditirati rezultate eksperimentalnih istraživanja tvrdeći da se tu ne radi razlikama u intuicijama nego samo o verbalnoj različitosti. Nakon iznošenja ovih obrana osvrnut ću se i na kritike onih koji tvrde da se u misaonim eksperimentima filozofi uopće ne pozivaju na intuicije pa samim time ni predmet istraživanja eksperimentalista zapravo ne postoji.

#### Obrana iz stručnosti (*expertise defense*)<sup>76</sup>

Jedna od reakcija na navedene zaključke eksperimentalnih filozofa jest odbacivanje njihovih rezultata o pučkim intuicijama kao nevažnih za filozofsku debatu. Objašnjenje se temelji na stavu da pučke intuicije nisu ono što filozofe zapravo zanima. Kao što ostali znanstvenici, primjerice kemičari i fizičari, u svojim istraživanjima ne vode računa o tome „što bi puk rekao“, to ne bi trebali činiti ni filozofi. Kao što su intuicije profesionalnih matematičara pouzdanije od onih iz puka to se isto može reći i za intuitivne prosudbe filozofa. Drugim riječima, pučke su intuicije površni, laički i nereflektivni odgovori na određene opise koji su im predstavljeni u istraživanjima i kao takvi nisu i ne bi trebali biti od nekog interesa za filozofiju. Dakle, tvrdnja eksperimentalnih filozofa da pretpostavka o univerzalnosti intuicija nije istinita, ne ugrožava onu filozofsku poziciju prema kojoj se filozofija ionako ne bi trebala baviti pučkim intuicijama, nego isključivo intuicijama filozofa koje su posljedica njihove stručnosti i pomne refleksije o detaljima predstavljenim u hipotetičkim slučajevima, odnosno refleksije o pojmovima koji su uključeni. Takve su intuicije, kao posljedica određenog procesa „specijalizacije“ stručnjaka, zaštićene od onih utjecaja za koje eksperimentalisti tvrde

---

<sup>76</sup> Naziv *obrana iz stručnosti* dolazi od Weinberg et al. (2010), a takvu obranu zastupaju Hales (2006), Ludwig (2007), Williamson (2005, 2007, 2011).



da djeluju na pučke intuicije i čine ih nepouzdanim. Zaštićene su prvenstveno od kulturnih, socioekonomskih i spolnih faktora koji su epistemički irelevantni i u tom su smislu intuicije filozofa pouzdan izvor opravdanja budući da filozofske rasprave uključuju *tehničke* pojmove za koje su filozofi educirani. U tom smislu filozofi imaju bolje razumijevanje tih pojmova (Ludwig, 2007). Ova se vrsta obrane pozivanja na intuicije obično naziva obrana iz stručnosti. Kod ove je vrste obrane ključna tvrdnja da filozofi imaju superiorniju pojmovnu shemu od puka, da upotrebljavaju sofisticiranije teorije te da posjeduju usklađeniji skup kognitivnih sposobnosti. Primjerice, S. Hales ističe da:

[...] trebali bismo priznati da nisu sve intuicije jednako stvorene. Intuicije jesu i trebale bi biti osjetljive na obrazovanje i usavršavanje u relevantnim područjima. Primjerice, fizikalne intuicije profesionalnih znanstvenika mnogo su vjerodostojnije od onih kod preddiplomaca ili nasumičnih ljudi na autobusnoj postaji. [...] Na isti su način modalne intuicije profesionalnih filozofa pouzdanije od onih kod neiskusnih studenata ili „puka“. Drugim riječima, filozofske intuicije su sličnije fizikalnim intuicijama profesionalnih znanstvenika nego Chomskijevskim gramatičkim intuicijama. (2006: 171-172)

Drugim riječima, filozofi stručnjaci posjeduju posebnu vrstu sposobnosti, posjeduju uvježbanije vještine koje im omogućavaju kompetentno bavljenje pojmovima koji su od važnosti za filozofiju. Pučke su intuicije, s druge strane, brze i površne prosudbe i stoga ne mogu biti dokazna građa za filozofske teorije. Dakle, intuicije koje su od primarne važnosti za filozofe nisu one koje su metom napada eksperimentalne filozofije pa se njihovi rezultati ni ne mogu upotrijebiti protiv metode pozivanja na intuicije.

Iako ova strategija na prvi pogled izgleda kao plodonosan način obrane, ona se s obzirom na izložene teze suočava s drugačijom vrstom problema. Naime, čini se da kada filozofi kažu „intuitivno je da  $p$ “ oni pod time ne žele reći „ja smatram da je intuitivno da  $p$ “ ili „mi filozofi smatramo da je intuitivno da  $p$ “, nego žele reći da bi „kompetentan govornik nakon pažljive refleksije, smatrao intuitivnim da  $p$ “. U suprotnom, ako filozofija ne sačuva vezu s pučkim intuicijama, od kakve će ona koristiti ili interesa bila ikome, osim samim filozofima. Ili, kao što Goldman (1992) tvrdi da što god drugo epistemologija nastavila činiti, ona bi trebala imati svoje korijene u pučkim pojmovima i postupcima jer ako bi se oni napustili ta nova disciplina sebe ne bi imala pravo nazivati „epistemologijom“. Primjerice, moralna odgovornost nije strogo tehnički pojam i koristi se u svakodnevnoj konverzaciji i među nefilozofima. Ono što ljude zanima, nije što filozofi u skladu s intuicijama strogo ograničenog broja ljudi, imaju reći o moralnoj odgovornosti, nego ih zanima imaju li oni i pod kojim uvjetima, moralnu

odgovornost. Da bismo došli do tog smisla moralne odgovornosti moramo krenuti s pučkim intuicijama i pučkim pojmovima.<sup>77</sup> Dakle, filozofska bi se analiza trebala baviti *zajedničkim* pojmovima koji odražavaju pučku epistemologiju, pučku metafiziku i pučku etiku, a ne *tehničkim* pojmovima pojedinih filozofa. Prema Goldmanu, u takvoj filozofskoj analizi nema mjesta podjeli na stručnjake i početnike (2007: 18). Obrana intuicija, pozivanjem na intuicije stručnjaka, jedna je od strategija koja može imati uspjeha, ali pod cijenu gubitka veze s pučkim intuicijama, a tu cijenu mnogi filozofi nisu spremni platiti.

Jednu drugu vrstu kritike obrane iz stručnosti izlažu Weinberg et al. (2010: 333-334). Oni tvrde da zagovornici obrane iz stručnosti zapravo pretpostavljaju i dijele *pučku teoriju stručnosti* koja se oslanja na sljedeće pretpostavke: dovoljna količina pozadinskog znanja, obuke ili iskustva sasvim je dovoljna za napredak u nekoj aktivnosti te da je stručnost u jednom aspektu aktivnosti u korelaciji je sa stručnošću u drugim aspektima aktivnosti. S obzirom na ove pretpostavke, zagovornici obrane iz stručnosti zaključuju sljedeće: budući da filozofi provode mnogo vremena filozofirajući i budući da filozofska obuka zaista donosi napredak u nekim tehničkim vještinama, poput osmišljavanja i evaluacije argumenata, analize teksta i sl., za očekivati je da su filozofi-stručnjaci bolji u misaonim eksperimentima od laika. No Weinberg et al., pozivajući se na relevantna istraživanja tvrde da su psihološke činjenice o stručnosti malo kompleksnije nego što to ova pučka teorija sugerira te da nema nikakvog dokaznog materijala kojim bi se mogla poduprijeti obrana iz stručnosti. Naprotiv, provedeno je mnogo istraživanja koja ukazuju na to da dugogodišnje usavršavanje i stjecanje znanja na određenom području ne proizvodi izvornu (stvarnu) stručnost. Tako navode istraživanje koje su proveli Damisch, Mussweiler, and Plessner (2006) u kojem su došli do rezultata da su čak i stručno osposobljeni olimpijski suci gimnastike podložni utjecaju faktora redoslijeda, odnosno da njihove prosudbe ovise o uočenim sličnostima između izvođača. Također se pozivaju na de Waala (2003) koji daje pregled dugog sporenja između uvaženih japanskih i zapadnih znanstvenika koji se bave primatima, a koja se tiču utjecaja antropomorfizma prilikom tumačenja određenog ponašanja čimpanzi unutar skupine koja je u krvnom srodstvu.

Weinberg et al. zaključuju da filozofi, u ovom trenutku, ne mogu uzeti zdravo za gotovo da su stručnjaci u provođenju misaonih eksperimenata, tj. da su zaštićeni od utjecaja onih negativnih faktora za koje se tvrdi da koji utječu na pučke intuicije:

---

<sup>77</sup> Goldman (1992), Jackson (1998).

Dakle, to što filozofi posjeduju takve dokazive vještine kao što su recimo vještine pomne analize teksta ili kritičke procjene argumenata, ili pak upotrebe alata formalne logike, čini malo ili ništa za povećanje vjerojatnosti da oni posjeduju ikakvu odgovarajuće napredniju razinu izvedbe u provođenju misaonih eksperimenata. (2010: 335)

Međutim, istodobno ne žele tvrditi da filozofi nisu stručnjaci te da bi bilo idealno za konačnu potvrdu teze jesu li filozofi stručnjaci u provođenju misaonih eksperimenata provesti empirijsko istraživanje, poput onog koji provode eksperimentalisti o pučkim intuicijama. Za sada ne postoji empirijska potvrda niti za tezu da filozofi jesu stručnjaci niti za tezu da nisu pa argument obrane iz stručnosti nema plauzibilnost dok se takva potvrda ne dobije. Oni također drže upitnim može li se takva empirijska potvrda uopće dobiti. Za razliku od, primjerice, iskusnih vatrogasaca koji posjeduju stručnost u donošenju intuitivnih prosudbi o tome hoće li se zgrada koja je zahvaćena požarom srušiti, filozofi nikada ne mogu dobiti izravnu povratnu informaciju o istinitosti svojih intuitivnih prosudbi. Stoga je ovo ključna razlika između filozofije i ostalih znanosti koja ne dozvoljava povlačenje analogije. Također, ostale se discipline ne oslanjaju u tolikoj mjeri na prosudbe stručnjaka kao ključan izvor podataka za daljnje aktivnosti. Nemogućnost stvaranja stvarne stručnosti u pojedinim prosudbama ima puno veće posljedice (negativne) za filozofiju nego za ostale znanstvene discipline.

Weinberg et al. također preispituju sljedeće tvrdnje tradicionalista prema kojima filozofi imaju superiorniju *pojmovnu shemu* od puka, upotrebljavaju sofisticiranije *teorije* te posjeduju usklađeniji skup *kognitivnih sposobnosti*. Oni tvrde da je empirijsko pitanje stječe li se filozofskom obukom stvarna stručnost u izvođenju misaonih eksperimenata te da se na njega može odgovoriti samo pomoću empirijskih istraživanja, odnosno znanosti. Teret dokaza i provođenja takvih istraživanja je dakle na strani onih koji zagovaraju obranu iz stručnosti. Budući da takva istraživanja nisu provedena niti postoje podaci koji bi mogli poduprijeti tezu da su filozofi stručnjaci u provođenju misaonih eksperimenata, obrana iz stručnosti nema dovoljnu težinu.

Kao odgovor na Weinbergovu kritiku obrane iz stručnosti, Williamson (2011) primarno nastoji prebaciti teret dokazivanja na eksperimentaliste tvrdeći da je dijalektički kontekst krivo postavljen.<sup>78</sup> Kako to Williamson vidi, eksperimentalisti zahtijevajući empirijsku potvrdu stručnosti filozofa traže opravdanje korištenja misaonih eksperimenata kao dokazne građe. No, kao što fizičari ne ostavljaju sa strane svoje projekte i istraživanja kojima se bave

---

<sup>78</sup> Sličnu vrstu obrane iznosi i Hales (2006).

kako bi proveli psihološka istraživanja svojih sposobnosti provođenja laboratorijskih eksperimenata samo na osnovi činjenice da su studenti fizike loši u provođenju takvih eksperimenata, to ne bi trebali činiti ni filozofi. Stoga su, zaključuje Williamson, filozofi opravdani u stavljanju argumentativne težine na misaone eksperimente. To opravdava činjenicom da Weinberg et al. nisu iznijeli dokaznu građu za tezu da je filozofska obuka manje efikasna za provođenje misaonih eksperimenata, nego za ostale aktivnosti za koje oni sami priznaju da su pozitivne posljedice filozofske obuke, poput analize teksta, provođenja i evaluacije argumenata itd. Williamson ne želi tvrditi da filozofsko obrazovanje uključuje razvoj misteriozne sposobnosti racionalne intuicije *sui generis*, nego samo to da se radi o mnogo prizemnijim sposobnostima, poput pažljivog razmatranja detalja opisanih misaonim eksperimentima. U tom smislu, eksperimentalisti često krivo shvaćaju samu obranu iz stručnosti jer se ne tvrdi da su filozofi u potpunosti imuni na one faktore koji utječu na intuitivne prosudbe laika, nego to da filozofska obuka u značajnoj mjeri smanjuje utjecaj takvih faktora što je. Ako je točno da filozofska obuka u značajnoj mjeri smanjuje utjecaj epistemički irelevantnih faktora, onda je to dovoljno za obranu iz stručnosti. A za takvu tvrdnju nije potrebna empirijska potvrda, kao što nije potrebna ni za tvrdnju da profesionalni fizičari u kognitivnim zadacima ispoljavaju veću razinu kognitivnih sposobnosti od laika. Takvu tvrdnju možemo razumno prihvatiti i bez empirijske potvrde, a ako je takva potvrda potrebna, onda je teret dokazivanja na eksperimentalnim filozofima zaključuje Williamson:

[...] budući da je provođenje misaonih eksperimenata kognitivni zadatak koji je razlikovno obilježje suvremene analitičke filozofije, inicijalna bi pretpostavka trebala biti da profesionalni analitički filozofi imaju sklonost ispoljavati značajno višu razinu umijeća u provođenju misaonih eksperimenata od laika. Iako je ta inicijalna pretpostavka u načelu otvorena za eksperimentalno testiranje, ne slijedi da je teret provođenja testiranja na zagovornicima obrane iz stručnosti. Zapravo je teret dokaza na eksperimentalnim filozofima, koji trebaju pokazati da, suprotno inicijalnim očekivanjima, profesionalno usavršavanje u analitičkoj filozofiji ne povećava umijeće u jednom od njezinih središnjih kognitivnih zadataka [...]. (2011: 11)

Nadalje, Williamson naglašava da Weinberg et al. trebaju specificirati uvjete razlikovanja sposobnosti do kojih dovodi filozofska obuka od onih do kojih takva obuka ne dovodi. Oni s jedne strane dozvoljavaju da obuka dovodi do usavršavanja vještine analize teksta te stvaranja i evaluacije argumenata, ali ne i vještine provođenja misaonih eksperimenata. Williamson tvrdi da je ova tvrdnja problematična budući da oni ne iznose neke značajnije razloge u korist teze da filozofska obuka ne utječe pozitivno na vještinu provođenja misaonih eksperimenata u

mjeri u kojoj utječe na vještine analize teksta, neformalne argumentacije itd. Štoviše, on smatra da se spomenute vještine preklapaju te da su vještine analize teksta te stvaranja i evaluacije argumenata upravo one vještine koje su potrebne za razumijevanje i klasificiranje misaonih eksperimenata. Stoga filozofska obuka, prema kriterijima koje sami Weinberg et al. postavljaju, pomaže filozofima i u adekvatnom provođenju misaonih eksperimenata. Williamson smatra da njihovi stavovi o stručnosti filozofa ne znače da bismo u potpunosti trebali biti zadovoljni vještinama filozofa u provođenju misaonih eksperimenata. Razne psihološke teorije mogu nam pomoći u usavršavanju te vještine ukazujući na izvore pristranosti i devijacija, a to je puno konstruktivniji put od zabrane provođenja misaonih eksperimenata.

Čini se da je Williamsonova argumentacija u mnogim aspektima točna. Naime, zaista je plauzibilna njegova inicijalna pretpostavka da su, uslijed profesionalnog usavršavanja, analitički filozofi bolji u provođenju misaonih eksperimenata. To, dakako, ne znači da nisu pod utjecajem epistemički irelevantnih faktora prilikom stvaranja intuitivnih prosudbi. Razumno bi bilo pretpostaviti da je učestalost takvih utjecaja u značajnoj mjeri manja nego kod laika. Unatoč plauzibilnosti Williamsonove obrane pozivanja na intuicije filozofa-stručnjaka, čini se da ona ne može imati neke dalekosežne posljedice. Naime, stava sam da filozofi ne bi trebali biti zainteresirani isključivo za svoje intuicije, kao što to obrana iz stručnosti nalaže. Ako bi se filozofija svela na to što „mi“ filozofi smatramo intuitivnim, ona ne bi bila od posebnog smisla ili koristi ikome osim možda filozofima, a to svakako nije nešto čemu bi filozofi trebali težiti.

No iz ove rasprave možemo izvući još jednu bitnu pouku. Ako prihvatimo tezu da su intuicije stručnjaka bolje i pouzdanije od intuicija laika zbog utjecaja profesionalnog usavršavanja, za što se čini da je sasvim plauzibilno gledište, onda im se automatski umanjuje aprioran status. Naime, usavršavanje o kojem je riječ, a do kojeg dovodi dugogodišnje bavljenje filozofijom rezultat je iskustva (učenja, razgovora s kolegama, itd.) što dovodi do zaključka da klasifikacijske intuicije ne mogu imati onaj apriorni status koji im racionalisti dodjeljuju jer se one s vremenom i s obzirom na količinu uloženog truda poboljšavaju i postaju pouzdanije. Ako bi se i intuicije puka mijenjale odnosno poboljšavale pod utjecajem filozofske obuke, što jest realno za očekivati, nije jasno na koji bi način klasifikacijske intuicije mogle imati čisti aprioran status. Dobra strana ove teze je da je ona empirijski provjerljiva, odnosno može se pratiti na koji način filozofska obuka utječe na proces stvaranja klasifikacijske intuicije, mijenja li se on i ima li proces koji ih proizvodi onda i veći stupanj pouzdanosti.

## Pojmovna/verbalna različitost

Mnogi tradicionalisti nastoje osporiti tezu da su naše intuicije pod utjecajem epistemički irelevantnih faktora dovodeći u pitanje vjerodostojnost samih eksperimentalnih istraživanja. Oni tvrde da eksperimentalisti provedenim istraživanjima često nastoje potkrijepiti svoje „nategnute“ zaključke na temelju premalog broja istraživanja te da prebrzo isključuju manje radikalna objašnjenja različitih odgovora ispitanika do kojih su u svojim istraživanjima došli. Primjerice, Sosa (2007a, 2009b) i Jackson (2011) tvrde da se tu zapravo radi samo o verbalnoj (pojmovnoj) različitosti, a ne o nekim značajnijim razlikama u pučkim intuicijama.

U obranu pozivanja na intuicije Sosa prvo nastoji objasniti kompleksnost samog procesa i konteksta koji eksperimentalisti nastoje istražiti te tvrdi da, kada nam se predstavljaju fiksijski misaoni eksperimenti, mi u razumijevanje onoga što čitamo unosimo mnogo toga što nije eksplicitno u tekstu, između ostaloga i pretpostavke o fizičkoj i društvenoj strukturi. S obzirom na činjenicu da su ispitanici kulturno i socioekonomski različiti, oni unose različite pretpostavke dok stvaraju imaginativnu konstrukciju misaonog eksperimenta. To na koncu može utjecati na to da različiti ispitanici različito shvate pojam koji se u eksperimentu ispituje. U tom se slučaju, tvrdi Sosa, onda radi o verbalnoj različitosti koja ne mora biti od nekog posebnog značaja za pitanje pouzdanosti intuicija:

Međutim, relevantnost je ovih istraživanja za tradicionalna filozofska pitanja upitan jer se eksperimentalni rezultati u prvom redu zapravo tiču samo odgovora ljudi na određene riječi. No pojmovno neslaganje ne mora otkriti nikakvo supstancijalno, pravo neslaganje, ako bi dvosmislenost i kontekst mogli objasniti to pojmovno neslaganje. (2007a: 102)

Ovu Sosinu tezu treba uzeti s oprezom. Primjerice, Goldman se ne slaže u potpunosti s ovakvim zaključkom jer smatra da verbalno neslaganje može, ali i ne mora biti odraz različitih intuicija. A to bi se, naglašava, trebalo uzeti u obzir prije negoli se tvrdi pouzdanost samih intuicija ili odredi njihov evidencijski status (Goldman, 2012: 289).

Sosin zaključak iz prethodnog citata nema empirijsku potvrdu. Njegova se teza svodi na to da postoji mogućnost da je verbalna različitost objašnjenje različitih odgovora ispitanika. Da bi ovakva obrana intuicija imala težinu, potrebno je provesti istraživanje u kojem će biti jasno vidljivo daju li ljudi različitog kulturnog porijekla (istočnjaci i zapadnjaci) sistematično različite odgovore na misaone eksperimente kao rezultat posjedovanja različitih pojmova, u ovom slučaju pojma *znanja*. Jedino bi tada zaključci eksperimentalnih filozofa mogli biti poništeni jer bi se pokazalo da različite grupe ne upotrebljavaju isti pojam. Drugim riječima,

ako želimo pobiti argumente eksperimentalista, onda je potrebno provesti eksperimentalna istraživanja jer je pitanje posjeduju li ljudi isti pojam znanja a posteriori pitanje:

To kako ljudi koriste riječi i samim time koje pojmove koje razvijaju kada koriste te riječi, empirijsko je, aposteriorno pitanje. No onda su rezultati besprijekorno provedenih istraživanja koje slučajevne oni klasificiraju kao slučajevne znanja vrlo važni za to koji je njihov pojam znanja. (Jackson, 2011: 476)

Sosa, doduše, pokušava tu istu strategiju okrenuti u svoju korist te tvrdi „Niti se izvan svake sumnje pokazalo da postoje filozofski važna neslaganja koja proizlaze iz kulturnih i socioekonomskih različitosti“ (2007a: 103). Ali, također priznaje da se na ova i slična pitanja odgovor ne možemo dati „u naslonjaču“: „[...] ne možemo inzistirati na pristupu opravdajnoj snazi naših izvora u naslonjaču budući da njihova opravdajna snaga u bitnome ovisi o njihovoj pouzdanosti, a to se za naše kompetencije općenito ne može znati u naslonjaču (2007a: 101)“. Zaključujem, u skladu s ovom Sosinom tvrdnjom, da ostaje pomalo nejasno proizlaze li važne razlike u intuicijama iz kulturnih i socioekonomskih razlika ili zbog različitog shvaćanja pojmova. Naime, eksperimentalisti nisu u svojim istraživanjima razmotrili mogućnost da su različite intuicije rezultat različitog shvaćanja pojmova pa se ona ni ne može isključiti kao moguće objašnjenje. Međutim, ako i prihvatimo tezu da je razlika u intuicijama posljedica pojmovne različitosti, možemo postaviti pitanje znači li to da je metoda pozivanja na intuicije izvan dohvata kritika eksperimentalnih filozofa. Razmotrimo sljedeće dvije teze:

Teza eksperimentalnih filozofa:

TEF: epistemičke intuicije variraju s obzirom na kulturnu i socio-ekonomsku pripadnost.

Sosina teza:

ST: epistemičke intuicije variraju s obzirom na različito shvaćanje pojmova.

Prvo, sve dok se ne utvrdi zašto intuicije variraju, zbog kulturne ili pojmovne različitosti, čini se da (ST) ne umanjuje snagu zaključka do kojeg dolaze eksperimentalni filozofi, da među ljudima epistemičke intuicije variraju i da se ne može samo pretpostaviti da ljudi univerzalno dijele intuicije koje dijele filozofi. Drugo, možemo postaviti pitanje ima li neslaganja oko shvaćanja određenog pojma, teza koju Sosa zagovara, manje dalekosežne posljedice za epistemički status intuicija od kulturalne i socio-ekonomske različitosti intuicija o nekim epistemičkim *svojstvima*? Je li, pod pretpostavkom da se radi o verbalnom neslaganju, a ne o

utjecaju irelevantnih faktora na intuicije, metoda oslanjanja na intuicije pouzdan izvor opravdanja i znanja. To je sasvim drugo pitanje od onog koji je primarni interes u debati i nije očito, barem ne meni, da bi odgovor na to pitanje, ako se ne ponudi daljnja argumentacija, trebao biti pozitivan, kao što to Sosa ističe. Naime, krajnji je ishod u oba slučaja jednak: intuicije nisu univerzalne. Samim time ni metoda oslanjanja na intuicije kao izvor opravdanja i znanja nije pouzdana metoda.

Dijalektički kontekst možemo postaviti i drugačije: što ako je u pitanju nešto više od verbalnog neslaganja? Što ako je u pitanju:

[...] sustavna prije negoli akcidentalna, možda čak i teorijski motivirana rasprava, a koja ne može biti prevladana razgovorom. Neslaganje koje se temelji na robusnom razilaženju trajat će i nakon što se strane koje se ne slažu priznaju da pridaju različite pojmove nekom terminu koji je u središtu njihove rasprave. (Seeger, 2010: 19)

Naime, teorijski gledano postoji mogućnost da su razlike u intuicijama posljedica neslučajne upotrebe određenih pojmova. Primjerice, ako ja posjedujem pojam znanja koji je posljedica prihvaćanja eksternalističke teorije znanja, onda će se moje intuicije o određenim slučajevima razlikovati od intuicije osobe koja prihvaća internalistički pojam znanja. Pitanje je kako u tom kontekstu odrediti koji je pojam bolji i kako u tom kontekstu doći do usuglašavanja pojmova. Ako bismo prihvatili Sosino objašnjenje, onda bi ono moralo moći riješiti i ovaj problem, a iz ove perspektive nije sasvim jasno kako bi to bilo moguće. Nije jasno na koji način internalističko i eksternalističko neslaganje oko pojma *znanje*, koje traje desetljećima, nije pravo, suštinsko neslaganje kao što Sosa to tvrdi.

No čak i pod pretpostavkom točnosti Sosine teze da verbalna (pojmovna) različitost može objasniti rezultate eksperimenata, ne slažem se da to nema nikakav utjecaj na tezu od koje zagovornici racionalne intuicije polaze, naime da su intuicije koje filozofi dijele univerzalne i među pukom. Prvo, kako činjenica da ispitanici nemaju isto shvaćanje pojma *opravdanja* ili *znanja*, a da ne znamo zašto je tomu tako ili što uzrokuje različite intuicije, ne utječe na tezu da su intuicije univerzalne? Bez obzira je li razlog različitih intuicija kulturno porijeklo, socio-ekonomski status ili neslaganje oko shvaćanja pojma kao posljedica različitih pretpostavki o fizičkoj i društvenoj strukturi, činjenica je da ljudi ispoljavaju različite intuicije što je suprotno raširenom mišljenju filozofa. Držim da je jedna stvar reći da filozofi i puk dijeli iste intuicije, a potpuno druga da kada bi puk imao ispravan pojam *znanja*, a pod ispravnim se pojmom podrazumijeva onaj za koji filozofi drže da je ispravan, onda bi puk



imao one intuicije koje filozofi pretpostavljaju da imaju. I nije li poanta pozivanja na intuicije metodom „što bismo rekli“ upravo pozivanje na prosudbe s obzirom na pojmove koje puk ima, a ne s obzirom na pojmove koje bi trebao imati iz perspektive filozofa-stručnjaka. Ako pojmovi koje puk ima nisu ispravni, na stranu jesu li razlozi nedovoljna refleksija nad opisom misaonih eksperimenata ili nedovoljna količina znanja i vještina koja su rezultat filozofskog usavršavanja, a koje filozofi očito posjeduju, čemu onda pozivanje na pučke intuicije? Zašto uopće njima bavimo ako ćemo ih prvo ukalupiti u ono što filozofi stručnjaci smatraju primjerenim? Ako se utvrdi da odgovori nisu u skladu s onima koje imaju filozofi, čemu uopće vršiti istraživanja. Može se jednostavno reći koji su ispravni odgovori, a sve ostalo označiti kao pogrešno. No, tada se filozofi više ne bi bavili pučkim intuicijama, nego intuicijama za koje oni smatraju da su odraz ispravnih pojmova. A naravno to nas i dalje ne rješava poteškoće da se intuicije i među samim filozofima razlikuju i da te razlike unatoč filozofskoj obuci i sofisticiranoj argumentaciji i dalje nisu usuglašene.

Drugo, možemo li samo tako reći da oni iz puka jednostavno koriste pogrešan pojam i biti pod optužbom šovinizma, a da istovremeno ne znamo zašto određen broj ljudi ima pogrešne intuicije. Čini se da je toga i sam Sosa svjestan kada kaže:

Imamo onda problem prima facie. Pretpostavimo da polovica njih tvrdi <p> dok ih polovica niječe, a svi temelje svoje pojedinačne stavove na čistom razumijevanju reprezentacijskog sadržaja <p>-a. Očito je da je polovica u pravu, a polovica u krivu. Od polovice koji su u pravu, koliko plauzibilno može biti da njihova vjerovanja tvore racionalnu intuiciju ili proizlaze iz nje, iz privučenosti na pristanak koji očituje stvarnu kompetentnost?

Ne da je logički nekoherentno tvrditi upravo to. Ali koliko plauzibilno to može biti u nedostatku neke teorije pogreške koja će objasniti zašto su mnogi u krivu kada smo mi u pravu? Osim ako ne možemo navesti neke razlike u uvjetima ili konstituciji onih koji su u zabludi, dvojba će zasjeniti tvrdnju o kompetentnosti onih koji su ex hypothesi u pravu. (Sosa, 2007a: 102)

Kao što i sam Sosa priznaje, potrebna nam je teorija koja će moći objasniti različitost intuicija. Naime, ako ne postoji neki kriterij prema kojem bismo mogli razriješiti konfliktne intuicije, onda je samo pozivanje na intuicije bezvrijedan pokušaj testiranja valjanosti propozicije. No pitanje je možemo li uopće doći do jednog takvog kriterija ili teorije koja bi objasnila zašto su intuicije među ljudima različite i možemo li do njega doći apriornim putem odnosno intuitivnim pristupom (Sosa, 2007a). Ovaj pristup ne obećava budući da bi u tom smisli to zahtijevalo daljnje pozivanje na intuicije, koje nas u slučaju da su konfliktne vode u

„slijepu ulicu“. Drugi je način to učiniti empirijskim putem, odnosno eksperimentalnim istraživanjima. No, ispitanici prilikom ispunjavanja upitnika unose pozadinsko znanje u razumijevanje misaonih eksperimenata. Iz toga slijedi da istraživači nikada ne mogu imati direktan pristup pojmovima jer odgovori ispitanika nikada nisu samo posljedica usvojenih pojmova, nego su posljedica usvojenih pojmova plus pozadinskog znanja. Nešto slično ima na umu Robert Cummins (1998) u svojoj kritici intuicija. On smatra da su intuicije naši konstrukti odnosno artefakti te da su njihov izvor prešutne (implicitne) teorije koje su većinom netočne pa su samim time intuicije epistemički beskorisne. Tim više što je same intuicije nemoguće kalibrirati, odnosno neovisno utvrditi koliko su pouzdane. S jedne strane, tvrdi Cummins, filozofi nikada ni ne pokušavaju kalibrirati intuicije, a s druge, kad bi to i mogli učiniti, intuicije bi postale beskorisne. Naime, tada bi se radilo o neintuitivnom pristupu onome o čemu su intuicije, a kad bi se našao jedan takav neovisan način pristupa sadržaju intuicija, one više ne bi bile potrebne. A to je nešto što filozofi koji se na njih pozivaju svakako žele izbjeći.

Dakle, pitanje je kako objasniti razlike u intuicijama i koja je točno uloga filozofa u postavljanju kriterija prihvatljivih pojmova, odnosno samih filozofskih intuicija. Kao što je sam Sosa primijetio, objašnjenju razlike u intuicijama možemo pristupiti ili intuitivnim ili empirijskim putem. Budući da se do sada prva metoda nije pokazala plodonosnom niti je itko ozbiljno pristupio tom pitanju, zaključujem da empirijski put može ponuditi puno prihvatljivije objašnjenje. No, to onda više nije posao filozofa. Što se tiče uloge filozofa u kreiranju kriterija toga koji su pojmovi prihvatljivi, a koji nisu i kako pritom izbjeći optužbe za šovinizam, Jackson daje zanimljivo rješenje:

Bio bi svojevrsni šovinizam kada bi analitički filozofi inzistirali a priori da je njihov pojam znanja svačiji pojam. Ali nije svojevrsni šovinizam to što analitički filozofi inzistiraju na tome da je njihov pojam bolji ili bolji za neke svrhe, od istinitog opravdanog vjerovanja ili da potiče zanimljiva pitanja koja su izmakla našoj pozornosti prije Gettiera. Fizičari nisu šovinsti kada nam govore koji su načini kategorizacije sustava čestica važni. Oni rade svoj posao. Dio je našeg posla – posao filozofa – procijeniti koji su pojmovi u, primjerice, epistemologiji važni teoretski, opisati veze među raznim pojmovima te identificirati pitanja vrijedna postavljanja. (2011: 479-480)

Složit ću se sa Sosinim zaključkom da je poanta ove rasprave da „moramo biti pažljivi u korištenju intuicija, a ne da su intuicije beskorisne (2007a: 105).“ Nešto slično tvrdi i Jackson (2011). Naime, on razlikuje deskriptivno pitanje: koji pojam *znanja* ima određena grupa ljudi,

od normativnog pitanja: koji bi pojam *znanja* ljudi trebali imati. Naravno, naglašava da je drugo pitanje esencijalno za filozofiju, ali također i za činjenicu da je bavljenje prvim pitanjem zapravo prvi korak u kvalitetnoj raspravi o drugom pitanju. Drugim riječima, sve što nam može pomoći u tome da razumijemo koji pojam *znanja* laici imaju može pomoći i u odgovoru na pitanje koji bi pojam *znanja* trebali imati.

No, pitanje je ugrožavaju li i u kojoj mjeri, rezultati eksperimentalnih filozofa opravdanost upotrebe intuicije. S jedne strane, navedeni se rezultati istraživanja ne bi smjeli zanemarivati, a s druge, ne bi im se smio davati veći značaj od onog koji zaslužuju. Naime, i sami istraživači priznaju da su njihovi rezultati preliminarni i za mnoge rezultate o varijacijama među intuicijama koje ljudi imaju nisu ponudili adekvatno objašnjenje.<sup>79</sup> Također, važno je prilikom provođenja eksperimenata pokušati izbjeći, što je više moguće, mogućnost pogreške. Primjerice, jedna od pogreški na koju se ukazuje je izraz „stvarno zna“ nasuprot izrazu „samo vjeruje“ kao jedine dvije opcije u upitnicima. Simon Cullen (2010) ustvrđuje da postoji mogućnost krivog navođenja ispitanika izrazom „stvarno zna“ te da time oni stječu dojam da se od njih zahtijeva da ga zaokruže samo u slučaju kada se u primjeru radi o znanju sa sigurnošću. Takvo shvaćanje znanja nije dio niti jedne suvremene teorije znanja. Kako ja to vidim, rezultati eksperimentalne filozofije trebaju, u ovom preliminarnom stadiju, navesti filozofe na jasno navođenje predmeta pojmovne analize, pojmova samih filozofa i onih pučkih. Također, rezultati bi ih trebali navesti na razmišljanje da postoji mogućnost da se intuicije razlikuju s obzirom na to da razlike među ljudima postoje te da bez daljnjih istraživanja ne mogu jednostavno polaziti od pretpostavke da intuicije filozofa univerzalno dijele i oni iz puka. Opravdanost njihovog pozivanja na intuicije ovisi o pouzdanosti procesa koji te intuicije proizvode, a na pitanja koji su to procesi i jesu li oni pouzdani, može se odgovoriti samo uz pomoć kognitivne znanosti. Stoga smatram da su eksperimentalni filozofi uspjeli barem u jednom naumu koji su postavili, a to je da prebace teret dokazivanja na tradicionaliste ako se u filozofiji želi sačuvati opravdanost metode pozivanja na intuicije. Također, iako je točno da bi se trebala očuvati povezanost filozofije s pučkim intuicijama, nije sasvim izgledno da će nam ova vrsta istraživanja, za koju mnogi tvrde da zahvaća samo nerefektivne i površne pučke intuicije, dati pravi uvid u pučke intuicije. Primjerice, Kauppinen (2007), tvrdi da bi filozofi prilikom pojmovne analize trebali biti zainteresirani za robusne intuicije – intuicije kompetentnih govornika jezika koje se ispoljavaju u idealnim

---

<sup>79</sup> Weinberg, Nichols i Stich (2008) priznaju da su rezultati preliminarni, ali da su i kao takvi dovoljni da prebace teret dokazivanja na zagovornike metode pozivanja na intuicije.

uvjetima bez utjecaja irelevantnih faktora. Primjerice, kada tvrde da Gettierovi slučajevi nisu slučajevi znanja, filozofi ne iznose „osjećaj“ kao reakciju na protuprimjere ili površinske intuicije, nego iznose prosudbu o tome bi li kompetentni govornici određenog jezika, nakon pažljivog razmatranja, Gettierov protuprimjer predteoretski svrstali pod uobičajen pojam *znanja*. To bi bio primjer robusne intuicije, a one su izvan domene istraživanja eksperimentalnih filozofa. S obzirom na to, teško je očekivati da će eksperimentalni filozofi ikada u svojim istraživanjima znanstvenim metodama rasvijetliti robusne pučke intuicije. To se, prema Kauppinenu, može učiniti jedino metodom dijaloga i refleksije.

I pod pretpostavkom da je sve do sada rečeno na račun eksperimentalne filozofije točno, odnosno pod pretpostavkom da ona u svojim istraživanjima ne zahvaća intuicije koje se koriste u pojmovnoj analizi, ona je i dalje korisna za one koji nisu primarno zainteresirani za pojmovnu analizu nego za istraživanje toga kako naš um funkcionira. Drugim riječima, čak i ako se složimo s činjenicom da je za istraživanje epistemičkog statusa intuicija korisno provoditi eksperimentalna istraživanja, odnosno konzultirati se s empirijskim činjenicama o intuicijama, to ni na koji način ne umanjuje apriornost samih intuicija upravo zato jer bi takva istraživanja bila dokazna građa opravdajnog statusa intuicija drugog reda.

Ovaj odjeljak o eksperimentalnoj filozofiji završavam s Williamsonovim stavom koji na jednostavan način čini jasnim zašto eksperimentalna istraživanja ne umanjuju apriornost filozofske metode:

[...] psihološki eksperimenti načelno bi mogli otkriti razinu ljudske nepouzdanosti u provjeravanju dokaza koji bi potkopali trenutačnu matematičku praksu. Zaključiti samo iz toga da bi matematika trebala postati eksperimentalna disciplina bilo bi beznadno naivno. U praksi, većina će matematike ostati i trebala bi ostati disciplina u naslonjaču, iako u načelu nije izolirana od eksperimentalnih zaključaka, jer metode u naslonjaču, posebno dokaz, ostaju daleko najpouzdanije raspoložive metode. Iako je stvar manje očigledna, nešto se slično može primijeniti na mnoga područja u filozofiji [...]. (2007: 7)

Na početku ovog poglavlja naglasila sam važnost postavljanja pitanja o evidencijskom statusu intuicija prvog reda. Smatram da odgovori na takva pitanja trebaju uključiti rezultate kognitivnih znanosti o tome kako naš um funkcionira. To je i zaključak ovog odjeljka o rezultatima eksperimentalne filozofije. Naglasak ne bi trebao biti, barem ne u cijelosti, na tome jesu li zaključci eksperimentalnih filozofa ispravni, nego na tome da je potrebno izvršiti određena istraživanja o procesima koji proizvode naše intuicije i njihovoj pouzdanosti. Ako bi

se pokazalo da su procesi koji proizvode naše intuicije pouzdani, onda bi to značilo da je njihova upotreba opravdana. Tada bi u sklopu opravdajnog statusa intuicija drugog reda imali empirijske podatke o evidencijskom statusu intuicija prvog reda. U sljedećim ću odjeljcima izložiti teoriju opravdanja za koju smatram da najbolje odgovara ovom zahtjevu za metaopravdanjem racionalne intuicije.

### **4.3. Reliabilizam i epistemologija kreposti**

Izlaganje razjašnjenja racionalne intuicije kao izvora opravdanja a priori potrebno je smjestiti u okvir neke opće teorije opravdanja. U ovom kontekstu to će biti kreposni reliabilizam za koji smatram da je trenutno najprihvatljivija teorija opravdanja. Pod kreposnim reliabilizmom zapravo podrazumijevam objedinjujuću teoriju Goldmanovog procesniog reliabilizma (1979) kao i Sosonu epistemologiju kreposti (1991, 2009a) u smislu dispozicija koji uzrokuju pouzdane procese proizvodnje vjerovanja.<sup>80</sup> U sklopu ovog odjeljka izložit ću osnovne postavke Goldmanove i Sosine teorije opravdanja koje prihvaćam te ću iznijeti neke od važnijih problema s kojima se reliabilizam suočava. Tvrdit ću da ti problemi nisu presudni za reliabilizam i da on može biti prihvatljiv kao plauzibilno razjašnjenje racionalne intuicije. Ono će, unutar ovog poglavlja, biti izloženo u 4.4.

#### **4.3.1. Goldmanov procesni reliabilizam**

Najzastupljenija verzija reliabilizma Goldmanov je procesni reliabilizam koji je prvi put formuliran u njegovom utjecajnom članku „What Is Justified Belief?” (1979). Znanje je, prema toj verziji reliabilizma, istinito vjerovanje proizvedeno pouzdanim procesom proizvodnje vjerovanja. Proces je pouzdan ako naginje proizvodnji istinitih vjerovanja, tj. ako je među proizvedenim vjerovanjima veći omjer istinitih nad neistinitim vjerovanjima. S obzirom na to, imamo sljedeću formulaciju opravdanja:

S ima opravdano vjerovanje da  $p$  akko je  $p$  proizvedeno pouzdanim procesom proizvodnje vjerovanja.

Kao pouzdani procesi proizvodnje vjerovanja navode se percepcija, logički valjano zaključivanje, pamćenje, svjedočanstvo itd., dok su nepouzdana procesi nasumično nagađanje, vjerovanje na osnovi interesa, želja, emocija, nelegitimnog autoriteta, prenapljeno uopćavanje

---

<sup>80</sup> Za početak treba imati na umu da kada govorim o Goldmanovom procesnom reliabilizam kao teoriji opravdanja koju prihvaćam, to ne uključuje njegov teorijski dio o metapouzdanosti. Također, kada govorim o Sosinoj epistemologiji kreposti, ne podrazumijevam i njegovu teoriju o reflektivnom znanju.

i sl. Postoji nekoliko razloga zašto mnogi smatraju da je reliabilizam privlačna pozicija. Prvo, reliabilizam nudi jednostavno i jasno objašnjenje zašto su percepcija, memorija, introspekcija i dobro zaključivanje izvori opravdanja – oni su izvori opravdanja zbog svoje pouzdanosti, odnosno dispozicije stvaranja istinitih vjerovanja. Drugo, reliabilizam dobro objašnjava vezu između istinitosti i opravdanja, definirajući pouzdanost u terminima većeg omjera istinitih nad neistinitim vjerovanjima. Ta pouzdanost ne mora biti savršena pouzdanost, jer bi se u tom slučaju radilo o nepogrešivosti samih procesa proizvodnje vjerovanja što nije nužan uvjet opravdanja. Također, s obzirom na to da je reliabilizam eksternalistička teorija, osoba ne mora biti svjesna pouzdanosti svojih procesa da bi njezino vjerovanje bilo opravdano.

Plauzibilnost reliabilizma proizlazi i iz njegove povezanosti s naturalizmom, budući da su procesi proizvodnje vjerovanja podložni evaluaciji znanstvenim metodama. Za razliku od internalizma, reliabilističko se opravdanje svodi na neepistemičke elemente. Naime, Goldman polazi od toga da je pojam opravdanja evaluativan pojam koji supervenira na neepistemičkim pojmovima kao što su vjerovanje, istinitost, uzročnost, pouzdanost. Njegov je prijedlog da teorije opravdanja ne bi trebale određivati uvjete opravdanosti određenog vjerovanja u epistemičkim terminima, primjerice, u terminima dokazne građe, razločnosti ili racionalnosti. Razlog je što bi takvo objašnjenje moglo biti cirkularno, ali i nedovoljno rasvjetljujuće jer termini poput „razločnosti“ ili „racionalnosti“ u jednakoj mjeri zahtijevaju objašnjenje kao i sam termin „opravdanje“. Dok kod tradicionalnih internalističkih teorija, poput fundacionalizma i koherentizma koje sam Goldman naziva teorijama „sadašnjeg vremenskog isječka“, opravdajni status vjerovanja proizlazi iz trenutnih mentalnih stanja osobe, reliabilizam stavlja naglasak na historijsku komponentu nastanka vjerovanja. Dakle, opravdajni status vjerovanja ovisi o njegovoj ranijoj povijesti, odnosno o historijskoj dimenziji kognitivnih procesa određene osobe (Goldman, 1979).

Razjašnjenje opravdanja a priori u reliabilističkim terminima nije rijetkost. To čini Goldman, ali također i G. Bealer i G. Rey. Rey tvrdi da bi reliabilistička teorija znanja mogla ponuditi alternativu tradicionalnijem shvaćanju znanja a priori:

Zapravo, naturalistička epistemologija priziva „reliabilističko“ razjašnjenje znanja [...]. Prema prvoj aproksimaciji, netko zna da p akko je p istinita, i njeno je vjerovanje da p proizvedeno pouzdanim procesima: barem u relevantnim okolnostima, procesi su takvi da je osoba na temelju njih sklona vjerovati da p akko je p istinita. Čini mi se vrijednim truda pokazati na koji se način u to može uklopiti a priori. (1998: 33)

S obzirom na mnogobrojne probleme koji se tradicionalno pripisuju reliabilizmu pragmatično je upotpuniti Goldmanovu verziju reliabilizma s epistemologijom kreposti. Nakon što to učinim, ispitat ću može li takva verzija kreposnog reliabilizma uspješno izaći s problematičnim slučajevima i na kraju biti prihvaljiva opća teorija opravdanja u kontekstu opravdanja a priori.

#### **4.3.2. Sosin kreposni perspektivizam**

Sosina teorija epistemičke kreposti može se gledati i kao svojevrsna nadogradnja, odnosno poboljšanje Goldmanovog procesnog reliabilizma. Da budemo precizniji, Sosa je razvio epistemološku teoriju poznatu i kao „kreposni perspektivizam“ koja, iako ima mnogo dodirnih točaka s reliabilizmom, ima i nekoliko razlika za koje Sosa smatra da su poboljšanje u odnosu na standardnu verziju reliabilizma. Kreposni perspektivizam oslanja se na dvije glavne ideje (i) ideju intelektualnih kreposti i (ii) ideju reflektivnog znanja koje zahtijeva perspektivu o intelektualnim krepostima koje osoba posjeduje. S obzirom na to da su ove ideje središte Sosine epistemologije potrebno ih je detaljnije izložiti. Započet ću s intelektualnim krepostima.

Intelektualne kreposti odnose se na pouzdane kognitivne sposobnosti, a primarno na percepciju, introspekciju, zaključivanje i memoriju. Ovo shvaćanje intelektualnih kreposti treba razlikovati od onog koje ih definira putem karakternih osobina, poput intelektualnog poštenja i hrabrosti, otvorenosti itd., koje se ne temelje na krepostima u smislu pouzdanih kognitivnih sposobnosti. Prvo se shvaćanje, koje sam Sosa zagovara, naziva reliabilizam kreposti, a drugo responsabilizam kreposti.

Intelektualnu krepost Sosa definira na sljedeći način: „Osoba ima intelektualnu krepost ili sposobnost s obzirom na okoliš E ako i samo ako ona ima unutarnju prirodu I na temelju koje bi, kada bi bila u određenim uvjetima C, većinom postizala istinu i izbjegavala greške u određenom području propozicija F.“ (1991: 284). Ovakvo shvaćanje kreposti dovodi do primjene epistemičke evaluacije s obzirom na naše kognitivne sposobnosti, ali i s obzirom na proizvode takvih kreposti povezujući ih s opravdanjem i znanjem. Dakle, znanje je utemeljeno u intelektualnim krepostima koje se trebaju shvatiti kao stabilne dispozicije kojima dolazimo do istine i izbjegavamo neistine u relevantnim okolnostima.

Druga je važna ideja Sosine epistemologije ta da znanje zahtijeva i perspektivu osobe o dispozicijama koje vode istini. Sosa tvrdi da „pri izvršavanju kreposti u stvaranju znanja,

osoba mora imati neku svijest o svom vjerovanju i njegovom izvoru kao i o kreposti tog izvora u općenito i u tom konkretnom slučaju“ (1991: 292). U tom smislu Sosa provodi razlikovanje između animalnog i reflektivnog znanja. Prvo se oslanja na eksternalistički reliabilizam, u smislu da se radi o znanju koje je proizvedeno pouzdanim procesima formiranja vjerovanja, a drugo na internalistički koherentizam, budući da se zahtijeva određena svjesnost o koherenciji vjerovanja koja treba biti interno dostupna samoj osobi. Sosa animalno i reflektivno znanje definira na sljedeći način:

Osoba posjeduje *animalno znanje* o svom okolišu, svojoj prošlosti i svom vlastitom iskustvu ako su njene prosudbe i vjerovanja o tome izravne reakcije na njihov utjecaj – npr. preko percepcije ili pamćenja – s malo ili nimalo koristi od refleksije ili razumijevanja.

Osoba posjeduje *reflektivno znanje* ako njezina prosudba ili vjerovanje ne ispoljavaju samo takav izravan odgovor na znanu činjenicu, nego i razumijevanje njenog mjesta u široj cjelini, koje uključuje njeno vjerovanje i znanje o njoj kao i kako se do njih došlo. (1991: 240)

Drugim riječima, ne samo da je važno imati pouzdane sposobnosti proizvodnje vjerovanja, potrebno je i biti svjestan pouzdanosti tih sposobnosti, kao i koherentnosti samih vjerovanja. Prijelaz s reliabilizma na kreposni perspektivizam Sosa (2009a: 139) objašnjava činjenicom da su ljudi sposobni za nešto više od pukog animalnog znanja odnosno za više, reflektivno znanje. Epistemički perspektivizam u tom smislu objedinjuje nekoliko teorija: reliabilistički eksternalizam, internalistički koherentizam, kartezijevski fundacionalizam i epistemologiju kreposti, što rezultira razlikovanjem između animalnog i reflektivnog znanja.

Sosina motivacija za prihvaćanjem razlikovanja između animalnog i reflektivnog znanja uvođenjem epistemičke perspektive spoznavaoca pokušaj je rješavanja problema s kojima se reliabilizam tradicionalno suočava: novi problem zlog demona i problem pouzdane vidovitosti. S obzirom na eksternalistički kontekst ovog rada, odbacujem Sosinu reflektivnu razinu znanja kao i internalističku dimenziju. Usvajam *kreposni reliabilizam* kao kombinaciju procesnog reliabilizma i epistemologije kreposti i to definiram na sljedeći način:

Vjerovanje je opravdano (ili prikladno u Sosinim terminima) akko je proizvedeno pouzdanim procesom formiranja vjerovanja ispoljavanjem intelektualne ili kognitivne kreposti dolaženja do istinitih vjerovanja u prikladnom okolišu, pri čemu osoba ne mora biti svjesna pouzdanosti procesa, niti koherentnosti svojih vjerovanja.



Dakle, za opravdanje je dovoljno da je vjerovanje proizvod pouzdanog procesa i intelektualnih kreposti u prikladnom okolišu. Sve više od toga, smatram, predstavljao bi prezahtjevne uvjete za opravdanje.

### 4.3.3. Prigovori reliabilizmu

U principu postoje četiri glavna prigovora reliabilizmu. Prva dva tiču se internalističke intuicije, koja je dominirala unutar filozofske tradicije i prema kojoj se pitanje opravdanja svodi na razloge (dokaznu građu) koji moraju biti dostupni spoznavaocu. U tom su smislu to prigovori reliabilizmu kao eksternalističkoj teoriji opravdanja jer nastoje osporiti da je pouzdanost nužan, odnosno dostatan uvjet opravdanja. Navedeni su problemi poznatiji kao Novi problem zlog demona (*New Evil Demon Problem*) i Problem pouzdane vidovitosti (*The meta-incoherence problem*). Njih ću detaljnije izložiti i vidjeti jesu li opasni za reliabilizam. Ostala dva problema, problem vrijednosti i problem općenitosti izdvojit ću iz razmatranja u ovom kontekstu, budući da nisu specifično relevantni za problem opravdanje a priori. Prvi zato što se primarno i općenito odnosi na znanje, dok je u ovoj raspravi naglasak na opravdanju, a drugi jer ne predstavlja ozbiljnu prijetnju reliabilističkoj teoriji, iako je svojevremeno dobivao dosta pozornosti u filozofskim raspravama.

#### Novi problem zlog demona<sup>81</sup>

Zamislimo svijet vrlo sličan našem, osim što u tom svijetu njegove stanovnike obmanjuje zli demon. Vjerovanja stanovnika tog svijeta vrlo su slična našim vjerovanjima, zapravo fenomenološki ih se ne može razlikovati od naših vjerovanja. Međutim, njihova su vjerovanja u okruženju u kojem se nalaze neistinita i proizvedena su procesima uzrokovanim djelovanjima zlog demona. Utoliko su ti procesi nepouzdan. Iako su vjerovanja stanovnika demonskog svijeta formirana nepouzdanim procesom proizvodnje, ta nam se vjerovanja intuitivno čine opravdanima. Ta se intuicija temelji na pretpostavci da ako su dva iskustva, primjerice, dva perceptivna iskustva u našem i demonskom svijetu, jednaka, onda slijedi da, ako je perceptivno vjerovanje u našem svijetu opravdano, ono je opravdano i u demonskom svijetu. Dakle, ako nema razlike u perceptivnom iskustvu, onda je vjerovanje stanovnika demonskog svijeta da se nalazi u sobi i sluša muziku opravdano u jednakom smislu u kojem je opravdano i vjerovanje stanovnika našeg svijeta da se nalazi u sobi i sluša muziku. Dakle, u

---

<sup>81</sup> Ovaj problem Sosa naziva *Novi problem zlog demona*. „Novi“ zato što se izravno ne tiče Descartesovog zlog demona, već reliabilističke posljedice da žrtva skeptičkog scenarija nikada ne može biti opravdana. O ovom problemu raspravljaju i: Pollock (1984), Cohen (1984), Ginet (1985).

ovom slučaju imamo vjerovanje za koje bismo intuitivno rekli da je opravdano, no prema reliabilističkim postavkama takvo vjerovanje nikada ne bi imalo status opravdanog vjerovanja, kao uostalom nijedno vjerovanje koje ima žrtva skeptičkog scenarija jer je ono formirano nepouzdanim procesom formiranja vjerovanja (takav proces proizvodi više neistinitih nego istinitih vjerovanja). Iz toga slijedi, zaključuju kritičari, očito pretpostavljajući internalistički pojam opravdanja, da pouzdanost procesa nije nužan uvjet da bismo imali opravdano vjerovanje pa samima time ni reliabilizam nije istinit.

U literaturi se mogu pronaći tri slično opisana scenarija, koje i sam Goldman razmatra. Prvi je iznio u Goldman (1979) prilikom samog izlaganja reliabilističke teorije: radi se o mogućem svijetu u kojem dobroćudni demon proces stvaranja vjerovanja zasnovanim na želji čini pouzdanim procesom proizvodnje vjerovanja. Jedinствен odgovor na pitanje jesu li takva vjerovanja opravdana Goldman nije ponudio. Jedna od mogućnosti koju ističe jest da takva vjerovanja nisu opravdana jer bi se pouzdanost procesa trebala evaluirati s obzirom na aktualni svijet, koji je određen našom perspektivom, a ne s obzirom na svijet u kojem je takvo vjerovanje stvoreno. Kako proces proizvodnje vjerovanja zasnovanoga na želji u aktualnom svijetu nije pouzdan, onda ni vjerovanja proizvedena tim procesom nisu opravdana iako su proizvedena u svijetu gdje taj proces proizvodi više istinitih nego neistinitih vjerovanja.<sup>82</sup>

S obzirom na ovakvo rješenje, Sosa (1991) iznosi jednu važnu pouku koju bismo trebali imati na umu prilikom raspravljanja o ovom problemu. Zamislimo da postoje svjetovi u kojima nam određene stvari izgledaju okruglo, a zapravo su četverokutnog oblika. U tom je svijetu vjerovanje da je nešto okruglo, kad god nam se pojavi nešto okruglo, neistinito. Sosa smatra da su, u tim svjetovima, vjerovanja stvorena ovakvim procesima opravdana. Ako se inzistira na tome da je opravdanje proporcionalno pouzdanosti procesa koji proizvodi vjerovanje u stvarnom svijetu, onda bismo trebali reći da su vjerovanja iz spomenutog primjera neopravdana, što je suprotno onome što bi većina internalista rekla. Nazovimo taj problem problemom „izvanzemaljskih spoznavatelja“. No ako se, s druge strane, tvrdi da je opravdanje proporcionalno pouzdanosti procesa koji proizvodi vjerovanje u onom svijetu u kojem je proizvedeno, onda se mora reći da je svako vjerovanje koje je rezultat utjecaja uplitanja zlog demona, neopravdano. Novi problem zlog demona i problem izvanzemaljskih spoznavatelja vuku reliabilizam u suprotnim smjerovima. Drugim riječima, koji god svijet odabrali kao onaj koji je mjerodavan za evaluaciju pouzdanosti procesa, postoji protuprimjer.

---

<sup>82</sup> Goldman razmatra ovu ideju ne kao teoriju opravdanja, već kao teoriju pripisivanja opravdanja.

Drugu mogućnost koju Goldman (1986) razmatra kao rješenje ovog problema je „šovinizam normalnih svjetova“, a usko je vezan uz prethodnu dilemu.<sup>83</sup> On tvrdi da je vjerovanje opravdano samo ako je proizvedeno procesom koji je pouzdan iz perspektive normalnih svjetova, svjetova koji su konzistentni s našim generalnim vjerovanjima o našem, aktualnom svijetu, neovisno o pouzdanosti u svijetu u kojem je proizvedeno. Drugim riječima, pouzdanost procesa ne procjenjuje se s obzirom na svijet u kojem je vjerovanje stvoreno, nego s obzirom na normalne svjetove. U normalne svjetove spadaju dakle svi svjetovi koji su u svojim općim karakteristikama poput aktualnog svijeta. Primjerice, svijet W je normalan svijet u slučaju da su naša opća vjerovanja o aktualnom svijetu istinita u W. Budući da je vjerovanje da je percepcija pouzdan proces proizvodnje vjerovanja opće vjerovanje u stvarnom svijetu, svaki svijet u kojem je to vjerovanje istinito, bit će normalan svijet. Svijet zlog demona u kojem percepcija nije pouzdana neće se smatrati normalnim svijetom. No budući da je percepcija pouzdana u normalnom svijetu, vjerovanja nastala putem percepcije u svijetu zlog demona smatrat će se opravdanima. Drugim riječima, iako percepcija nije pouzdan proces u svijetu zlog demona, to nije relevantno prilikom pripisivanja opravdanja perceptivnom vjerovanju stvorenom u tom svijetu jer ono ovisi o tome je li percepcija pouzdan proces u normalnim svjetovima.

Ovaj je način rješavanja problema Goldman (1988) kasnije modificirao te je predložio treću strategiju rješavanja problema uspostavljanjem razlikovanja između dva smisla opravdanja, jakog i slabog. Jako opravdanje je opravdanje koje se postiže ispunjenjem reliabilističkih uvjeta. Opravdanje u slabom smislu, za razliku jakog, ima samo uvjet da je vjerovanje opravdano samo ako ga subjekt ima neokrivljivo, tj. epistemički odgovorno. U tom smislu vjerovanja žrtava zlog demona nikada ne mogu biti opravdana u jakom smislu, nego samo u slabom, a upravo je „jaki“ smisao opravdanja ono što reliabilizam zahtijeva.

Bez obzira na to može li Goldman prilagoditi svoju teoriju kako bi ona bila otporna na protuprimjere poput novog problema zlog demona, neki filozofi u startu dovode u pitanje plauzibilnost samog prigovora koji pretpostavlja da se u našem i demonskom svijetu radi o dva ista perceptivna mehanizma kojima se stvaraju perceptivna vjerovanja. Primjerice, Robert Almeder smatra da ne bismo trebali smatrati da su vjerovanja stanovnika demonskog svijeta opravdana samo zato što su „proizvedena procesima formiranja vjerovanja [...] za koja se čini da ih se ne može razlikovati od onih koja proizvode opravdana vjerovanja izvan demonskog

---

<sup>83</sup> U Goldman (1986) razmatra, ali odbacuje prijedlog *aktualnog svijeta*

svijeta“ (1998: 105). Čini se nekonzistentnim pretpostaviti da se tu zapravo radi o istim perceptivnim mehanizmima formiranja vjerovanja. Zašto se ne bi radilo o različitim mehanizmima, od kojih je jedan pouzdan proces formiranja vjerovanja u našem svijetu, a drugi nepouzdan proces formiranja vjerovanja u demonskom svijetu. Ovdje imamo slučaj različitih mehanizama, budući da je u demonskom svijetu taj mehanizam izmijenjen na način da on, iako inače pouzdan, izvan svoje uobičajene okoline postaje nepouzdan mehanizam formiranja vjerovanja. Dakle, tu se ne može raditi o istim internim mehanizmima jer jednom nedostaje svojstvo proizvodnje istinitih vjerovanja, tvrdi Almeder:

*U stvari, ako određen skup unutrašnjih mehanizama proizvodi istinita vjerovanja u ovom svijetu, ali ne proizvodi istinita vjerovanja u kartezijevskom demonskom svijetu, to bi moglo biti jedino zato što je u kartezijevskom demonskom svijetu demon promijenio inače pouzdane mehanizme tako da oni ne proizvode ono što bi inače proizvodili kada funkcioniraju normalno u njihovom prirodnom okružju. Demon te mehanizme može promijeniti ili indirektno mijenjanjem samog svijeta ili direktno mijenjanjem tih mehanizama. Postavljanje internih mehanizama koji proizvode istinita vjerovanja u našem svijetu u svijet kartezijevskog demona po samoj je definiciji promjena prirode mehanizama (jer više ne proizvode istinita vjerovanja) i samim time njihovo pretvaranje u sasvim drugačije mehanizme koji djeluju izvan svojeg uobičajenog okružja.(1998: 107)*

Almaderova analogija s kompasom jasnije će ukazati na plauzibilnost njegove tvrdnje. Kompas kao sprava koja pokazuje smjer kretanja radi pouzdano na ekvatoru, dok na Sjevernom polu radi nepouzdan. Dakle, tu se radi o istom mehanizmu čija pouzdanost ovisi o vanjskim faktorima, faktorima koji ga na Sjevernom polu čine nepouzdanim mehanizmom pokazivanja smjera, jednako kao što vanjski faktori čine percepciju nepouzdanom u demonskom svijetu. Iz tog razloga ne možemo koherentno pretpostaviti da jedan te isti skup pouzdanih procesa proizvodi istinita vjerovanja u našem svijetu, a neistinita u demonskom svijetu. Iz naše perspektive, samo nam se čini da se radi o istom mehanizmu. Zapravo se radi o različitim mehanizmima koji proizvode različite rezultate u različitim kontekstima. Drugim riječima, iako su vjerovanja proizvedena ovim dvama mehanizmima iskustveno nerazlučiva, činjenica da proizvode različite stvari u različitim kontekstima čini ih različitim mehanizmima.

Čak i ako ne bismo bili skloni prihvatili Almedarovu tvrdnju da se radi o različitim mehanizmima, morali bismo prihvatiti da se radi o različitim unosima. No, prisjetimo se da je u razjašnjenju reliabilizma Goldman uveo stavku uvjetno pouzdanog procesa prema kojoj je

uvjetno pouzdan proces onaj koji obično proizvodi istinita vjerovanja ako su vjerovanja s kojima počinje istinita. Iako se ovo prvenstveno tiče, kako sam Goldman naglašava, pamćenja i zaključivanja, ne vidim zašto se ne bi moglo primijeniti i u ovom slučaju. Naime, mogli bismo zahtijevati da se ovaj uvjet primijeni i na perceptivna vjerovanja – percepcija je pouzdan način formiranja vjerovanja ako unos koji dovodi do takvih vjerovanja odgovara stvarnom stanju stvari. Ako usvojimo ovaj stavak, mogli bismo reći da percepcija, iako pouzdan mehanizam formiranja vjerovanja u našem svijetu, nije pouzdan proces u demonskom svijetu budući da unos koji dovodi do formiranja vjerovanja ne odgovara stvarnom stanju stvari. Ili možemo dodati stavak „nemanipulativnog okoliša“. Drugim riječima, uz uvjet pouzdanosti za opravdano vjerovanje stavljamo i uvjet da je ono proizvedeno u nemanipulativnom okolišu.

#### Problem pouzdane vidovitosti

Problem pouzdane vidovitosti iznosi se kao problem koji pokazuje da pouzdanost, osim što nije nužan, nije ni dostatan uvjet za opravdanje. Prigovor je originalno iznio Bonjour (1985: 41-45), no kasnije se pojavilo više inačica originalnog primjera. Ovdje ga iznosim u Bonjourvoj varijanti. Norman pod određenim okolnostima, koje se obično i ostvaruju, ispoljava pouzdanu vidovitost. On ne posjeduje dokaznu građu za ili protiv takve kognitivne sposobnosti, odnosno za ili protiv činjenice da on posjeduje takvu sposobnost. Nadalje, Norman je u posjedu vjerovanja da je predsjednik SAD-a u New Yorku, iako nema dokaznu građu za ili protiv takvog vjerovanja. Zapravo, to je vjerovanje istinito i ono je rezultat isključivo njegove pouzdane vidovitosti. Bonjour je zaključak da ovo vjerovanje, iako formirano pouzdanim procesom proizvodnje vjerovanja, nije opravdano te da stoga ovdje imamo primjer neopravdanog istinitog vjerovanja koje je formirano pouzdanim procesom proizvodnje vjerovanje. Dakle, pouzdanost nije dostatan uvjet opravdanja.

Goldman je već kod predlaganja reliabilističke teorije (1979) ponudio mogućnost rješavanja ovog i sličnih problema. Tada je iznio sljedeći nužan uvjet reliabilističkog opravdanja: Ako S-ovo vjerovanje u  $p$  u  $t$  proizlazi iz pouzdanog spoznajnog procesa, i ako nema pouzdanog ili uvjetno pouzdanog procesa na raspolaganju S-u, koji bi, da ga je S upotrijebio uz proces koji zbiljski upotrebljava, imao za ishod to da S ne vjeruje u  $p$  u  $t$ , onda je S-ovo vjerovanje u  $p$  u  $t$  opravdano. Nije sasvim jasno pokriva li ovaj uvjet i primjer s Normanom, budući da on nema nikakvu dokaznu građu za ili protiv vidovitosti, kao ni dokaznu građu za ili protiv pouzdanosti te sposobnosti. S jedne se stane čini da bi mogao. Naime, Norman odjednom

proizvede vjerovanje da je predsjednik u New Yorku bez ikakvih naznaka o tome kako je ono stvoreno. U tom smislu postoji mogućnost dvojbe u pogledu vjerovanja čiji je izvor nastanka nama nejasan. Noah Lemos (2007: 95) predlaže slično rješenje prema kojem je opravdano vjerovanje rezultat pouzdanog procesa proizvodnje vjerovanja i koje nije potkopano nekom drugom dokaznom građom koju subjekt posjeduje. Na primjeru Normana to bi izgledalo ovako: pretpostavimo da se Normanu jednostavno pojavi vjerovanje da je predsjednik u New Yorku te da Norman ima opravdana vjerovanja:

- (i) vjerovanje da je predsjednik u New Yorku jednostavno mi se pojavilo, i
- (ii) nemam razloga niti dokaznu građu vjerovati da je to vjerovanje istinito.

Ako je ovo točno, onda Norman ima poništavajuću dokaznu građu za svoje vjerovanje. Čini se da je Normanu na raspolaganju dodatni pouzdani proces koji, da ga je bio upotrijebio, ne bi stvorio inicijalno vjerovanje. Goldman bi, tvrdi Lemos, mogao tvrditi da Normanovo vjerovanje da je predsjednik u New Yorku nije opravdano (Lemos, 2007: 95).

Goldman (1992) donosi teoriju dvaju stadija kojom, između ostaloga, nastoji riješiti novi problem zlog demona i problem pouzdane vidovitosti. Tu se prvenstveno radi o teoriji pripisivanja (*attribution theory*), kojom Goldman nastoji objasniti intuitivne prosudbe koje ljudi donose o tome na koje se sve slučajeve pojam *opravdanja* odnosi (Goldman, 2008: 13). Drugim riječima, nastoji da njegova teorija bude kompatibilna s onim „što bi puk rekao“. Prvi stadij Goldmanove teorije odnosi se na stvaranje mentalnog popisa dobrih (kreposnih) i loših (poročnih) načina formiranja vjerovanja na temelju vjerovanja kojeg spoznavatelj (pripisivaatelj) ima o pouzdanosti, odnosno nepouzdanosti procesa u stvarnom svijetu. Također, osim ovog individualnog načina, mentalni se popis može naslijediti unutar zajednice. Drugi se stadij sastoji od primjene tog popisa kreposti ili poroka na određena vjerovanja te od pripisivanja statusa opravdanih ili neopravdanih vjerovanja. U ovom stadiju potrebno je spariti proces kojim je stvoreno određeno vjerovanje s procesom na mentalnom popisu. U tom smislu spoznavatelj pripisuje vjerovanju opravdanost odnosno neopravdanost ovisno o tome je li ono formirano procesom koji je na popisu kreposti ili poroka.

Teorijom dvaju stadija Goldman pokušava riješiti navedene probleme na sljedeći način. Vjerovanje proizvedeno vizualnom percepcijom na svakom je popisu epistemička krepost pa će stoga pripisivaatelj vjerovanju formiranom vizualnom percepcijom dodijeliti status opravdanog, iako je formirano u svijetu u kojem je vizualna percepcija nepouzdan proces. Naime, pripisivaatelj ne mijenja svoj popis kreposti i poroka s obzirom na promjene koje se

dogadaju u mogućim svjetovima u kojima zli demon mijenja pouzdanost procesa. Teorija dvaju stadija na taj je način u skladu s onim što bismo intuitivno rekli o vjеровanjima koja su formirana vizualnom percepcijom u demonskom svijetu i time, tvrdi Goldman, rješava novi problem zlog demona. U slučaju pouzdane vidovitosti, teorija kaže da će pripisivačelj spariti proces stvaranja vidovnjačkog vjеровanja s porokom, ili na osnovi toga što je vidovitost samo po sebi na popisu poroka, ili na osnovi toga što se radi o slučaju ignoriranja poništavajuće dokazne građe. U tom slučaju vjеровanje neće biti opravdano. To isto vrijedi i za slučajeve ostalih procesa poput mentalne telepatije, telekineze ili nekih drugih koji su znanstveno ozloglašeni.

Iako je teorija dvaju stadija prvenstveno formirana kao teorija pripisivanja, a ne kao teorija koja specificira uvjete opravdanog vjеровanja, ona se može preinačiti u takvu teoriju. U skladu s time, vjеровanje je opravdano akko je formirano pouzdanim procesom formiranja vjеровanja, odnosno u skladu s ispravnim skupom normi odnosno principa.

Sosa (1992) svojom teorijom, također pokušava eliminirati probleme koje stvaraju navedeni protuprimjeri. On to čini naglašavajući da je intelektualna krepost, odnosno opravdanje ovisno o okolini, odnosno o epistemičkoj grupi. Sukladno tome, vjеровanje je opravdano ovisno o okolišu O i grupi G, samo ako je proizvedeno intelektualnom krepošću, odnosno pouzdanom kognitivnom sposobnošću s obzirom na O i G, iako bi oni mogli biti drugačiji u nekom drugom kontekstu. O i G obično se odnose na normalnu okolinu i normalna ljudska bića. Što se tiče novog problema zlog demona, Sosina teorija kaže da je u tom slučaju vjеровanje opravdano s obzirom na normalni O i G, budući da je proizvedeno kognitivnom sposobnosti koja je intelektualna krepost s obzirom na normalne ljude koji se nalaze u aktualnom svijetu. Drugim riječima, žrtva zlog demona u svim aspektima ima opravdanje u smislu interne koherentnosti svojih vjеровanja, ne razlikujući se kognitivno od normalnih ljudi. Na isti se način rješava i problem pouzdane vidovitosti. U tom kontekstu opravdanje zahtijeva da je osoba interno kreposna kao i bilo koja druga „normalna osoba“ u našem svijetu te da posjeduje minimalnu koherentnu perspektivu nad svojom situacijom u relevantnoj okolini i nad svojim pouzdanim načinima stjecanja informacija o toj okolini.

No upravo ova perspektiva nedostaje Normanu i zato njegovo vjеровanje nije opravdano. Prema Sosinoj teoriji treba razlikovati vjеровanje koje je opravdano od onog koje je prikladno (*apt*), ali također i znanje koje je animalno od onog koje je reflektivno. Vjеровanje je prikladno samo ako je proizvedeno intelektualnom krepošću s obzirom na određenu okolinu,

dok je vjerovanje opravdano samo ako se uklapa u koherentan skup vjerovanja, što uključuje perspektivu same osobe o kreposnom procesu formiranju vjerovanja. Animalno znanje jest vjerovanje koje je istinito i prikladno, dok je reflektivno znanje ono vjerovanje, koje uz uvjet istinitosti i prikladnosti, zadovoljava i uvjet koherentnosti unutar kognitivne perspektive same osobe.

Neki epistemolozi, čini se, s pravom negiraju da slučaj Normana predstavlja bilo kakvu prijetnju reliabilizmu. Može se reći da, iako Norman ispoljava pouzdanu vidovitost, ta kognitivna sposobnost općenito nije pouzdana pa se ni u ovom konkretnom slučaju ne radi o pouzdano proizvedenom vjerovanju (bez obzira na to što se kod Normana ta kognitivna sposobnost pokazala pouzdanom). U slučaju da jednog dana znanost pokaže da je vidovitost pouzdan proces proizvodnje vjerovanja Normanu će se moći pripisati pouzdan proizvedeno vjerovanje koje će ujedno biti i opravdano.<sup>84</sup> Tada ne bismo imali intuiciju da vjerovanja koja su proizvedena vidovitošću nisu opravdana jer se ona neće razlikovati od onih proizvedenih zamjećivanjem ili introspekcijom. Drugim riječima, naše intuicije o tome također bi se promijenile. Do tada, vidovitost se ne može smatrati pouzdanim proces proizvodnje vjerovanja, pa ni slučaj Normana ne predstavlja problem za reliabilizam. U tom slučaju ne trebamo niti posezati za Sosinom reflektivnom razinom kao rješenjem problema pouzdane vidovitosti što je u skladu s kreposnim reliabilizmom koji zagovaram u ovom radu.

Ovaj je stav u skladu s revidiranim reliabilizmom. Naime, prema jednostavnom reliabilizmu, vjerovanje proizvedeno pouzdanom vidovitošću je opravdano iako sam vidovnjak nema nikakvu dokaznu građu za vjerovanje da tu sposobnost posjeduje. S druge strane, revidirani reliabilizam, kao naturalistička teorija, koja uzima u obzir relevantne prirodne zakone, ne dopušta postojanje takve sposobnosti, niti opravdanost vidovnjačkih vjerovanja, s obzirom na pozadinsko znanje i informacije iz teorije percepcije i spoznajnih procesa općenito. Dakle, vjerovatelj u ovom slučaju ima jako eksterno opravdanje za vjerovanje da tu sposobnost ne posjeduje i stoga vidovnjačka vjerovanja nisu opravdana.

Usprkos iznesenim prigovorima, reliabilizam se nameće kao plauzibilna teorija opravdanja, dovoljno jaka i za objašnjenje opravdanja a priori i uloge koju imaju intuicije u njegovom nastanku. Kao teorija epistemičkog opravdanja reliabilizam je, kako je istaknuto, prirodno u konjunktiji s naturalizmom, teorijom prema kojoj je opravdanje odnosno znanje funkcija odgovarajućih psiholoških karakteristika epistemičkih subjekata te je stoga objašnjivo

---

<sup>84</sup> O ovoj mogućnosti raspravlja u Goldman (1979) ali ju ne zagovara.



sredstvima kognitivne znanosti. Stoga je odgovor na pitanje o opravdanju a priori i epistemičkoj funkciji intuicija iz reliabilističke perspektive ujedno i odgovor na to pitanje iz naturalističke perspektive.

#### 4.4. Intuicije i naturalistička perspektiva

U prethodnom smo poglavlju vidjeli na koji način objašnjenju prirode intuicije<sup>85</sup> i načina na koji ona funkcionira pristupaju racionalisti. Oni smatraju da se suvremena analitička filozofija oslanja i treba oslanjati na intuicije kao dokaznu građu a priori ili kao izvor dokazne građe a priori te da je to ono što ju čini posebnom, apriornom znanošću koja se odvija „u naslonjaču” i čiji je primarni zadatak pojmovna analiza. Međutim, istovremeno se ne slažu oko toga što su zapravo intuicije, koja je veza između intuitivnog vjerovanja da  $p$  i činjenice da  $p$ , kako intuicije funkcioniraju te zašto ih trebamo smatrati vodičima k istinitim vjerovanjima. Drugim riječima, dok većina analitičke filozofije počiva na intuicijama koje se onda koriste za ili protiv određene teorije (pojma), u suvremenoj literaturi ne postoji jednoznačna upotreba pojma *intuicije* niti jedinstvena teorija o njima. Ili, ako već ne postoji jedinstvena teorija, barem bi nam trebale biti dostupne približno kompatibilne teorije. To onda dovodi do povećanja broja pesimista koji intuicijama negiraju status izvora dokazne građe u filozofiji kao i njen aprioran status.

U ovom ću odjeljku iznijeti ono što smatram plauzibilnim opisom intuicije koji bi svakako, zbog brojnih navedenih nedostataka racionalističkih razjašnjenja, trebalo upotpuniti naturalističkim razmatranjima. Iako se *racionalizam* i *naturalizam* mogu smatrati nespojivim stajalištima, smatram da sam u 4.1. iznijela dovoljno razloga zašto jednu takvu vezu ne bismo trebali odbaciti. Racionalisti, s jedne strane smatraju racionalnu intuiciju izvorom dokazne građe/opravljanja a priori, metodu „u naslonjaču” svojstvenu filozofiji, a empirijsku metodu svojstvenu ostalim znanostima, dok naturalisti, s druge strane, empirijsku metodu smatraju jedinom legitimnom metodom. Svoju ću tezu o kompatibilnosti naturalizma i apriornosti pokušati upotpuniti Goldmanovim (2012) naturalističko-metodološkim razmatranjima.

Prema Goldmanu (2012) konzultiranje intuicija o mogućim slučajevima paradigmatički su primjeri „razmišljanja u naslonjaču”. Međutim naglašava (2012: 282) da je potrebno provesti dva tipa evidencijskih pitanja o intuicijama tj. intuitivnim prosudbama, onaj prvog i drugog reda. Koja se pitanja mogu postaviti o evidencijskom statusu intuicija prvog reda? Primjerice,

---

<sup>85</sup> U ovom ću odjeljku termin „intuicija” referirati na racionalnu i filozofsku intuiciju, dakle na intuicije općenito, osim ako nije posebno naglašen pojedini tip intuicije prema već navedenoj klasifikaciji.

jesu li intuicije dokazna građa, koja je njihova evidencijska jačina ili snaga, za koje su propozicije intuicije dokazna građa, koju vrstu dokazne građe intuicije dodjeljuju: empirijske ili a priori. Pitanja postoji li (dobra) dokazna građa za evidencijski status intuicija prvog reda ili koja nam vrsta dokazne građe drugog reda može biti od najveće pomoći: empirijska ili apriorna, itd., jesu pitanja drugog reda o evidencijskom statusu intuicija. Smatram da se na neka pitanja o evidencijskom statusu intuicija prvog reda može odgovoriti apriornim metodama bez oslanjanja na znanost, no na pitanja o evidencijskom statusu intuicija drugog reda može se odgovoriti jedino empirijskim metodama. To ne znači da je apriorni evidencijski status intuicija prvog reda ugrožen.<sup>86</sup> Činjenica da smo za objašnjenje evidencijskog statusa konzultirali znanost, ne ukida nužno aprioran karakter opravdanja koje intuicije proizvode.

Iako Goldman (2012) razmatranja o intuicijama svodi na klasifikacijske intuicije, smatram da se ovo razlikovanje može primijeniti na sve tipove intuicija. U prikazu onoga što smatram plauzibilnim razjašnjenjima dosadašnjih prikaza intuicija treba imati na umu Goldmanovo predloženo razlikovanje između pitanja prvog i drugog reda o evidencijskom statusu intuicija. Usredotočit ću se na tri pitanja:

- (i) Jesu li intuicije dokazna građa?
- (ii) Koju vrstu dokazne građe prvog reda dodjeljuju intuicije: empirijsku ili a priori?
- (iii) Koja nam vrsta dokazne građe drugog reda za evidencijski status intuicija prvog reda može biti od najveće pomoći: empirijska ili apriorna?<sup>87</sup>

*Jesu li intuicije dokazna građa?*

Odgovor na pitanje jesu li intuicije dokazna građa prvo zahtijeva odgovor na pitanje *što su intuicije*. U tom razmatranju polazim od objašnjenja koja su iznijeli Goldman i Sosa. Ta su objašnjenja ovdje relevantna prvenstveno kao egzemplarna reliabilistička i naturalistička objašnjenja, iako se ona međusobno razlikuju u pogledu tipa relabilizma i naturalizma koje uključuju, kao i s obzirom na poteškoće koje impliciraju. Goldman iznosi sljedeću definiciju intuicije:

---

<sup>86</sup> O ovome je već bilo riječi u 3.4.4. gdje sam za evidencijska pitanja drugog reda o intuicijama koristila termin metopravdanje, ali je smisao isti. Ondje sam argumentirala da empirijsko metaopravdanje intuicija ne ugrožava njihov apriorni opravdajni (evidencijski) status.

<sup>87</sup> U (iii) se oslanjam na zaključke iz odjeljka o metaopravdanju.

Pretpostavljam da su intuicije trenutačna mentalna stanja, bilo intuitivne prosudbe (vrsta doksastičkih stanja) bilo nedoksastička stanja poput intelektualnih „uviđanja“ ili „privlačenja“, koja imaju tendenciju stvarati intuitivne prosudbe. U svakom bi slučaju ona trebale biti spontana ili neinferencijska stanja, a ne stanja proizvedena svjesnim zaključivanjem. (2013: 13)

Goldman očito nije određen u pogledu toga jesu li intuicije doksastička ili nedoksastička stanja, odnosno ne zauzima definitivan stav u pogledu njihova statusa. Intuicije su tako mentalna stanja koja nastaju djelovanjem procesa („uviđanja“, „privlačenja“) koji kao svoju statističku vrijednost („tendenciju“) imaju odgovarajući broj intuitivnih prosudaba. Sukladno Goldmanovom historijskom ili procesnom reliabilizmu ta statistička vrijednost odgovara omjeru istinitih i neistinitih vjerovanja s obzirom na tip procesa, te je njihova mjera zapravo mjera pouzdanosti procesa koji generiraju intuitivne prosudbe. Goldmanov pristup odlikuje dakle eksplanatorni i metodološki minimalizam u pogledu intuicija.

Slično, u definiranju (racionalne) intuicije i Sosa ostaje neodređen. Vidjeli smo u 3.2.4. da on racionalnu intuiciju objašnjava na različite načine, kao (i) dispozicije za vjerovanje, (ii) intelektualna uviđanja, (iii) sklonosti vjerovanju i (iv) privučenosti na pristanak. Neovisno o različitim definicijama intuicije, Sosa u osnovi zagovara stav da su intuicije nedoksastička trenutačna stanja, što je vidljivo iz sljedećeg objašnjenja:

*S racionalno* intuiru da p ako i samo ako se S-ova intuitivna privučenost da pristane na <p> objašnjava S-ovom kompetentnošću (epistemičkom sposobnošću ili krepošću) da među sadržajima koji dovoljno dobro razumije razlučuje istinit od neistinitog sadržaja, u nekom podpodručju modalno jakih (nužno istinitih ili nužno neistinitih) sadržaja, i to bez oslanjanja na introspekciju, percepciju, memoriju, svjedočanstvo ili zaključivanje (bez oslanjanja i na što drugo osim na ono što je potrebno za razumijevanje dane propozicije). (2007c: 61)

S obzirom na mnogobrojne kritike, u pogledu definiranja racionalne intuicije pomoću pojma *nužnosti*, kojima sam se detaljnije bavila u 3.3. i 3.4.1. čini se da to shvaćanje racionalne intuicije nije bez svojih poteškoća. Unatoč tome, Sosino određenje intuicije kao nedoksastičkog trenutačnog mentalnog stanja koje se može objasniti djelovanjem stanovite epistemičke kreposti kao pouzdane i postojeane spoznajne dispozicije ima svoje značajne prednosti.

Dakle, polazeći od Sosinog objašnjenja, intuicije je najbolje shvatiti minimalistički kao nedoksastička, spontana, neinferencijska stanja, odnosno kao *privučenosti na pristanak* na

određenu propoziciju, pri čemu se ta privučenost temelji na razumijevanju same propozicije. Sukladno tome, intuicije možemo shvatiti i kao *sklonosti vjerovanju* ukoliko sklonosti razumijemo kao svjesna trenutačna stanja koja mogu dovesti do stvaranja vjerovanja (iako ne nužno u svim slučajevima). Dakle, metodološka je prednost Goldmanove i Sosine definicije minimalizam i redukcionizam, u smislu da njihova objašnjenja ne impliciraju da su intuicije posebna stanja, stanja *sui generis*, nego stanja koja se mogu reducirati na neka već poznata stanja. Za objašnjenje intuicija nije nam dakle potrebno novo epistemičko ili psihološko svojstvo odnosno pojam: njihova objašnjenja uključuju standardno statističko i psihološko svojstvo poput *pouzdanosti procesa proizvodnje vjerovanja* odnosno kategoriju *pouzdanе spoznajne dispozicije* te se sastoje u svođenju intuicija na aktiviranje „privlačenja“ odnosno „privučenosti“ ili „sklonosti“ prihvaćanju neke propozicije. Pritom, u Sosinu objašnjenju, kako to pokušavam pokazati, dispozicijsko se objašnjenje primarno odnosi na ulogu spoznajnih odnosno epistemičkih kreposti, dok je za same intuicije rezervirano svojstvo *sklonosti* kao jedan vid manifestiranja neke epistemičke kreposti odnosno dispozicije, a koje nije identično sa samom dispozicijom.

Bealer (1998), međutim, ustvrđuje da se ovakvo određenje intuicija kao *sklonosti vjerovanju* suočava sa sljedećim problemom. Naime, ako intuicije shvatimo kao sklonosti vjerovanju, onda se zapravo radi o *dispozicijskim*, a ne *trenutačnim* stanjima. No to nikako ne može biti njihov točan opis jer dispozicijskih stanja ne moramo biti svjesni, dok smo intuitivnih stanja svjesni. Također, Bealer naglašava da intuicije ne mogu biti vjerovanja jer ona nisu ni nužan ni dovoljan uvjet da bi nešto bila intuicija. Primjerice, imam sklonost vjerovati da je  $634+783=1417$ , no prije samog izračuna nisam imala nikakvu intuiciju o sumi ovih brojeva. U ovom slučaju imamo dakle vjerovanje, ali ne i odgovarajuću intuiciju. Da bih imala intuiciju o brojevima, trebalo bi se dogoditi još nešto, nešto iznad i više od same sklonosti vjerovanju u sumu brojeva, a to je svjesna kognitivna epizoda *sui generis*, tvrdi Bealer (1998: 209). Same sklonosti vjerovanju nisu epizodične na taj način.

Čini se da određenje intuicija kao „sklonosti vjerovanju“ koja se temelji na razumijevanju nije podložno ovoj kritici na način na koji to Bealer objašnjava. Prvo, nije očito da intuicije opisane kao sklonosti vjerovanju nužno treba shvatiti kao dispozicijska stanja. Već sam u sklopu rasprave o Sosinoj racionalističkoj teoriji naglasila da postoji fenomenološka razlika između toga da imamo trenutačne (*occurrent*) svjesne intuicije i da smo u dispoziciji stvoriti takvu trenutačnu svjesnu intuiciju te da intuicije shvaćene kao sklonosti vjerovanju odnosno kao privučenosti na pristanak na neku propoziciju treba shvatiti kao trenutačna svjesna stanja.

Također, iako su intuicije sklonosti vjerovanju, možemo reći da nisu sve sklonosti vjerovanju intuicije. U primjeru s brojevima imamo slučaj sklonosti vjerovanju koja nije intuicija jer se takva sklonost ne može okarakterizirati kao trenutačno svjesno stanje. Kada se pak radi o sklonosti vjerovanju koje jest intuicija, sama se epizodičnost intuicije, na kojoj Bealer inzistira, može objasniti *trenutkom razumijevanja*. Dakle, trenutačno razumijevanje samog sadržaja koji se razmatra, koje onda vodi formiranju vjerovanja, jest epizodično. Primjerice, trenutačno razumijevanje propozicije *Ništa ne može istovremeno i u cijelosti biti crveno i zeleno* je epizodično u smislu da *u tom trenutku* razumijem da je propozicija istinita, što onda vodi stvaranju intuitivnog vjerovanja da ništa ne može istovremeno i u cijelosti biti crveno i zeleno.

Bealer nadalje ističe da, obrnuto od navedenog primjera u kojem imamo vjerovanje, ali ne i odgovarajuću intuiciju, možemo imati intuiciju, a da istovremeno ne stvorimo vjerovanje na temelju te intuicije, što bi značilo da intuicije ne mogu biti sklonosti vjerovanju. No situacija u kojoj imam intuiciju, ali ne i odgovarajuće vjerovanje nije u sukobu sa shvaćanjem intuicija kao sklonosti vjerovanju. U ovom slučaju ta sklonost nije realizirana ili, kako to Jackson (2011: 471) kaže, imamo slučaj potisnute sklonosti vjerovanju. Drugim riječima, intuicije jesu sklonosti vjerovanju, no u nekim situacijama ta sklonost ne završi stvaranjem vjerovanja. Nigdje se ne tvrdi da „sklonosti vjerovanju“ treba interpretirati kao „sklonosti koje uvijek rezultiraju vjerovanjem“. U trenutku imanja intuicije imamo sklonost stvoriti vjerovanje, no u tim se slučajevima dogodi još nešto što sprečava formiranje vjerovanja. Na sljedećem će primjeru poanta biti jasnija. Razmotrimo ove dvije propozicije:

*Ako uzmemo jedno zrno s hrpe pijeska, onda ćemo i dalje imati hrpu pijeska.*

*Ako imamo jedno ili nijedno zrno pijeska, onda nemamo hrpu pijeska.*

Uzete zasebno, svaka od ovih propozicija intuitivno nam se čini istinitom, no uzete zajedno one čine kontradikciju jer ćemo uzimajući zrno po zrno pijeska s hrpe pijeska (što prema prvoj propoziciji i dalje čini hrpu) doći do jednog ili nijednog zrna pijeska (što prema drugoj propoziciji ne čini hrpu). Ovdje imamo slučaj postojanja intuicije da je svaka od propozicija istinita, ali nemamo odgovarajuće vjerovanje jer, također imamo vjerovanje da uzete zajedno, jedna od propozicija mora biti neistinita. No unatoč vjerovanju da jedna propozicija mora biti neistinita i dalje nam se svaka čini intuitivno istinitom. Ovdje sklonost vjerovanju u istinitost propozicija nije realizirana, odnosno nije dovela do stvaranja odgovarajućeg vjerovanja.

Možemo reći da nas „zdrav razum“ priječi da stvorimo i odgovarajuće vjerovanje da su propozicije istinite, ili kao što to Williamson kaže, da znamo bolje:

Nisam svjestan nikakvog intelektualnog uviđanja osim moje svjesne sklonosti da vjerujem u [aksiom] komprehenzije kojem se odupirem budući da znam bolje. Mogu osjetiti takvu sklonost iako se ona prilično postojano nadjačava i nisam ni u najmanjoj opasnosti popustiti iskušenju (kao što netko može osjećati sklonost nekoga udariti, a da nije ni u najmanjoj opasnosti da popusti toj sklonosti. (2007: 217)

Dakle, kao što je već ustvrđeno u 3.2.4., intuicije shvaćene kao privučenosti na pristanak ili kao sklonosti vjerovanju koje se temelji na razumijevanju nisu podložne Bealerovim kritikama.

Naime, često se ističe da je dispozicijska teorija intuicija neplauzibilna jer dispozicijska stanja mogu postojati bez obzira na to jesmo li ih svjesni, a intuicije su svjesna stanja. Intuicije shvaćene kao sklonosti vjerovanju, međutim, ne treba nužno shvatiti kao dispozicijska stanja jer je u nekim slučajevima jasno da postoji nešto kao imati sklonost, a da je ta sklonost svjesno stanje.<sup>88</sup> Isto vrijedi i za privučenost na pristanak. Drugim riječima, intuicije u predloženom smislu mogu se razlikovati od dispozicija (svjesnih ili nesvjesnih), ali se istovremeno može tvrditi da su intuicije stanja koja su praćena sklonostima. Dakle, intuicije u ovom smislu ne treba shvatiti kao dispozicijska stanja, već kao trenutačna svjesna stanja i time su postojeće kritike eliminirane.

Joshua Earlenbaugh i Bernard Molyneux (2009: 18) također predlažu opis intuicija kao sklonosti vjerovanju te na kritiku da sve intuicije ne završavaju s odgovarajućim vjerovanjima odgovaraju razlikovanjem između *konkurentnih* i *čistih* sklonosti. Provođenjem ovog razlikovanja oni nastoje objasniti primjere poput onih u kojima imamo intuicije koje ne rezultiraju vjerovanjima, jer znamo da ne vode istini. U tom je kontekstu razmatranja intuicija onda riječ o konkurentnim sklonostima. Konkurentne sklonosti su one koje su suprotstavljene i koje se pojavljuju u isto vrijeme. Primjerice, mogu imati konkurentnu sklonost pojesti kolač i istovremenu konkurentnu sklonost da se pridržavam dijete. Čista sklonost odnosi se na onu sklonost koja ostaje nakon suprotstavljanja konkurentnih sklonosti. Dakle, jedna od ovih sklonosti bit će čista (sklonost da pojedem kolač ili sklonost da se pridržavam dijete) ovisno o tome koja „pobijedi“. Ovo razlikovanje može objasniti zašto se u nekim slučajevima intuicije ne rezultiraju vjerovanjem. U tim se slučajevima radi o konkurentnim sklonostima. Iako

---

<sup>88</sup>Pust (2012, radna verzija).

možda Earlenbaughovoi Molyneuxovo objašnjenje ima inicijalnu plauzibilnost, mislim da nepotrebno komplicira objašnjenje. Čini se da je doista dovoljno reći da su intuicije sklonosti vjerovanju gdje nije nužno da ta sklonost uvijek bude realizirana.

Nadalje, kako bih ponudila što je moguće plauzibilniji odgovor na pitanje jesi li intuicije dokazna građa, moramo imati na umu razlikovanje između intuiranja kao stavnog mentalnog stanja (*attitudinal mental states*) i onoga što je intuirano odnosno sadržaja intuiranja. Pritom treba imati na umu da sadržaj intuiranja može biti jednak i kod intuicija i kod vjerovanja do kojih intuicije vode, iako se radi o dva različita stanja odnosno stava. Dakle, ako postavljamo pitanje jesu li intuicije dokazna građa, zapravo postavljamo pitanje je li intuiranje ili ono što je intuirano dokazna građa.

Iz eksternalističko-reliabilističke perspektive proizlazi da je ispravan odgovor sljedeći: činjenica da osoba ima intuiciju, u smislu da je proizvedena pouzdanim procesom (intuiranjem), opravdava vjerovanje u sadržaj same intuicije (intuirano). U tom smislu, tvrdnju da su intuicije dokazna građa, odnosno da imaju opravdajni status treba shvatiti kao tvrdnju da je pouzdanost procesa koji proizvode intuicije ono na osnovi čega nastaje opravdanje, a ne da je sadržaj same intuicije ono što opravdava. Naravno, sadržaj same intuicije može biti derivirana vrsta dokazne građe, ali je primaran naglasak na pouzdanim procesima. Drugim riječima, ne-psihološke evidencijske činjenice dobivaju svoj evidencijski status, ako ga imaju, samo na osnovi psihološkog statusa, odnosno pojave samih intuicija ili intuitivnih prosudaba. Činjenica da smo u stanju intuicije pouzdano ukazuje na to da je njezin sadržaj istinit, naravno pod pretpostavkom utvrđene pouzdanosti takvog procesa koji proizvodi tu intuiciju. To je u osnovi psihologističkog odnosno reliabilističkog pristupa intuicijama kao dokaznoj građi (Goldman, 2012). Iako su neki sadržaji intuiranja također i sadržaji samih intuitivnih vjerovanja, iz toga ne slijedi da su intuiranja identična vjerovanjima. Sami stavovi su drugačiji iako dijele isti sadržaj.

*Koju vrstu dokazne građe prvog reda dodjeljuju intuicije: empirijsku ili a priori?*

Ovo pitanje nema jednoznačan odgovor, ako se pođe od pretpostavke kako je malo vjerojatno da postoji jedinstvena kognitivna sposobnost racionalne intuicije ili jedinstven proces koji ih proizvodi. Ako intuicije nisu rezultat nekog perceptivnog, memorijskog, introspektivnog ili inferencijskog procesa, odnosno nekog iskustvenog procesa, onda su one a priori. Sadržaj sintagme „neovisno o iskustvu“ ovdje ima središnju eksplanatornu ulogu. Termin „iskustvo“ ne odnosi se samo na osjetilno iskustvo, nego i na introspekciju, memoriju, svjedočanstvo,

kinesteziju, ali moguće i na telepatiju i vidovitost, ako se ikada uspostavi da su to pouzdani procesi formiranja vjerovanja. Također treba imati na umu razlikovanje između dviju uloga koje iskustvo može igrati: evidencijsku (*evidential*) i omogućujuću (*enabling*) ulogu. Naime, dozvoljeno je da iskustvo može imati određenu omogućujuću ulogu u opravdanju a priori, u smislu da nam ono omogućuje razumijevanje termina od kojih se određena propozicija sastoji, ali ne i evidencijsku. Omogućujuća uloga ne umanje apriorni status opravdanja.

Međutim pitanje je o kojoj vrsti intuicija govorimo. Ako govorimo o racionalnoj intuiciji (ne u smislu procesa, već kognitivne sposobnosti) i ako se ona definira u terminima „nužnosti“ i „apstraktnosti“, kao što to racionalisti definiraju, i primarno proizvodi matematičke i logičke intuicije te intuicije o pojmovnim relacijama, onda možemo reći da je ta vrsta intuicije, naime racionalna intuicija izvor dokazne građe a priori. Međutim, ako govorimo o klasifikacijskoj intuiciji, nije jasno u kojoj mjeri iskustvo igra omogućujuću, a u kojoj evidencijsku ulogu. Također nije jasno je li proces koji proizvodi klasifikacijsku intuiciju u jednakoj mjeri pouzdan kao proces koji proizvodi matematičku intuiciju. Onda nije jasno je li i u kojoj mjeri klasifikacijska intuicija izvor dokazne građe a priori. Isto vrijedi i za metafizičke i zdravorazumske intuicije.<sup>89</sup>

Iako se može činiti da se ovim razlikovanjima ide na ruku racionalistima, stvari su samo naoko takve. Naime, osim matematičkih i logičkih intuicija, racionalistima su svakako važne klasifikacijske i metafizičke intuicije za koje tvrde da su također a priori. Tvrdnja da nisu, nije nešto što oni olako prihvataju. Iako je kod intuicija naglasak na tome da su one neiskustven izvor opravdanja, njihov opravdajni status ovisi o pouzdanosti procesa koji ih proizvode. Baš kao što to Sosa naglašava, proizvodnju intuicija treba razumjeti kao manifestiranje intelektualne kreposti – stabilne dispozicije za dolaženje do istine i izbjegavanja neistine u relevantnim okolnostima. Drugim riječima, intuicija je izvor opravdanja a priori jer je rezultat intelektualnih procesa i nema evidencijsku ulogu.

Iako je prilikom objašnjenja intuicija naglasak stavljen na samo razumijevanje, to ne znači da ovo razjašnjenje pretpostavlja Sosinu reflektivnu razinu prema kojoj osoba treba moći razumjeti ili imati uvid u koherentnost svojih vjerovanja i u pouzdanost procesa koji su proizveli ta vjerovanja. Ovdje se radi o razumijevanju sadržaja propozicija u koje imamo sklonost vjerovati. Primjenjujući Sosino razlikovanje između animalnog i reflektivnog znanja,

---

<sup>89</sup> Vidi klasifikaciju koja je provedena u 3.3.



vidljivo je da se ovdje radi o prvoj razini opravdanja. Ovako Sosa definira kreposni reliabilizam (KR):<sup>90</sup>

[KR] Vjerovanje doseže do [opravdanja] samo ako je istinito i njegova se ispravnost izvodi iz toga što ono ispoljava određene kognitivne kreposti subjekta, pri čemu ništa nije kognitivna krepost ako nije dispozicija koja vodi istini. (2009a: 135)

Ovo je (KR) prve razine. No što je s reflektivnom razinom na koju Sosa stavlja veliki naglasak? Na toj se razini očekuje da osoba bude svjesna pouzdanosti tog izvora, odnosno sklonosti (2009a: 136). Sosa ovaj zahtjev opravdava činjenicom da ljudi teže višoj razini znanja koja se poboljšava putem opravdanog povjerenja u pouzdanost vlastitih izvora. Iako je ovo hvalevrijedna karakteristika, čini se da ona nije tako lako dostupna običnim spoznavateljima. Naime, iako je evidentno da ljudi većinom teže ovoj razini, nije jasno da to treba biti uvjet opravdanja vjerovanja individualnog laika vjerojvatelja. Prirodnije bi bilo očekivati da se tim pitanjima drugog reda bave stručnjaci u području kognitivne znanosti u suradnji s epistemolozima, odnosno da oni dođu do informacija o pouzdanosti određenih izvora, u ovom slučaju intuicije.

S obzirom na to da smatram da, prvo, ne postoji jednoznačan odgovor na drugo pitanje, naime koju vrstu dokazne građe intuicije dodjeljuju, empirijsku ili apriornu jer ne postoji jednoznačna upotreba termina „intuicija“ i da se na njega ne može odgovoriti „razmišljanjem u naslonjaču“ te, drugo, da reflektivnost u Sosinom smislu nije uvjet za opravdanje/znanje već da je to razina kojom bi se trebali baviti epistemolozi/stručnjaci s područja kognitivne znanosti polako dolazimo do odgovora na posljednje pitanje.

*Koja nam vrsta dokazne građe drugog reda za evidencijski status intuicija prvog reda može biti od najveće pomoći: empirijska ili apriorna?*

Kada govorimo o svijesti o tome da određen proces vodi istinitim vjerovanjima, zapravo govorimo o pitanjima drugog reda odnosno o metaopravdajnoj razini (o čemu se već raspravlja u 3.4.4. kao uvjetu za dobro razjašnjenje (racionalne) intuicije). No to ne pretpostavlja internalizam, već zahtjev koji bi trebao biti ispunjen od strane epistemologa (u normativnom smislu) iz eksternalističke perspektive. Dakle, umjesto da zahtijevamo da osoba bude svjesna metarazloga, zahtijevamo da epistemolozi koji se bave ovim pitanjem, uz pomoć rezultata kognitivne znanosti, dođu do metarazloga zašto bismo racionalnu intuiciju trebali

---

<sup>90</sup> Sosina definicija originalno se odnosi na znanje.

smatrali onom koja vodi k istinitim vjerovanjima, koji će se onda uklopiti u kriterij procjene pouzdanosti procesa proizvodnje vjerovanja neovisno o iskustvu. Oni će imati zadatak odgovoriti na pitanja koji kognitivni mehanizmi proizvode intuicije i jesu li ti mehanizmi pouzdani, zašto je racionalna intuicija izvor opravdanja a priori, itd. Pomoć znanosti je nužna u odgovaranju na ova pitanja, budući da dodjeljivanje opravdajnog statusa određenom procesu ovisi o rezultatima znanstvenih istraživanja o tome koja stanja/vjerovanja taj tip procesa proizvodi i, naravno o pouzdanosti tog procesa, odnosno o tome s kojim stupnjem vjerojatnosti taj proces proizvodi istinita vjerovanja.

Casullo (2003) smatra da je najbolji način objašnjenja opravdanja a priori putem empirijskog istraživanja. Prema njegovu shvaćanju racionalisti bi umjesto apriorne argumentacije trebali ponuditi empirijsku dokaznu građu za pretpostavku da postoje neiskustveni izvori opravdanja. Budući da racionalisti dopuštaju vjerovanja koja su opravdana i a priori i aposteriori, trebali bi koristiti ovu posljednju vrstu opravdanja u argumentiranju u prilog svoje teze da postoje neiskustveni izvori opravdanja. Drugim riječima, trebali bi ponuditi uvjerljivu dokaznu građu koju priznaju sami racionalisti, ali i njihovi oponenti, empiristi.

Zapravo, Casullo zagovara dvije teze. Prvo, da postoji široko područje slaganja između racionalista i njihovih oponentata oko područja ljudskog znanja i da bi se to područje slaganja trebalo iskoristiti u svrhu argumentiranja za postojanje znanja a priori. I drugo, da racionalisti nisu iskoristili ovo zajedničko područje slaganja, jer se skoro isključivo oslanjaju na apiornu argumentaciju. i time potpuno ignoriraju alternativu empirijske dokazne građe. Pogreška je to zanemariti, zaključuje Casullo, jer nam takva dokazna građa pomaže pri odgovaranju na pitanja postoji li neiskustveni izvor znanja i opravdanja, vodi li on istinitim vjerovanjima te postoji li prihvatljivo objašnjenje toga da takav izvor vodi istinitim vjerovanjima. Ovaj je posljednji uvjet nužan uvjet epistemičkog opravdanja. Naime, ako se tvrdi da je nešto izvor epistemičkog opravdanja, što racionalisti svakako tvrde za racionalnu intuiciju, onda je nužno ponuditi dokaznu građu koja bi poduprla takvu tezu, odnosno da izvor koji proizvodi ta vjerovanja vodi istini. Drugim riječima, potrebno je ponuditi dokaznu građu da eventualna poništavajuća dokazna građa koja bi mogla podrivati takav izvor ne postoji, smatra Casullo (2003:171). Tvrđnja da proces vodi istinitim vjerovanjima, odnosno da ne vodi neistinitim vjerovanjima je kontingentna tvrdnja koju se može poduprijeti jedino empirijskim istraživanjima. No u tom je smislu bitno znati cijeli niz vjerovanja koja takav proces proizvodi za što su opet relevantna empirijska istraživanja. Ona bi mogla razjasniti proizvodi li proces

ili procesi racionalne intuicije ona stanja/vjerovanja koja aprioristi tipično navode da proizvodi.

Jedan od glavnih ciljeva takvih istraživanja je bolje razumijevanje prirode psiholoških procesa i kognitivnih mehanizama koji su u temelju proizvodnje naših intuicija. Naravno, naglasak je na tome da je pouzdanost procesa rezultat ispoljavanja intelektualnih kreposti. Nije isključeno da se intuicija kao izvor opravdanja a priori zapravo odvija kao više različitih procesa. U tom smislu govorimo o kognitivnoj sposobnosti kao dijelu temeljne kognitivne arhitekture svake osobe. Dakle, intuicija u ovom minimalističkom smislu, koji je i ovdje u prvom planu, nije jedinstvena kognitivna sposobnost u smislu jedinstvenog izvora koji proizvodi jedinstvena stanja s posebnom fenomenologijom. Znanstveniji pristup ovoj problematici mogao bi otkriti da se umjesto jedinstvene sposobnosti intuicija zapravo sastoji od skupa različitih procesa/mehanizama (Goldman, 1999a: 15; Sosa 2007b: 66-67) koji imaju različite stupnjeve pouzdanosti. Umjesto prihvaćanja racionalističke slike racionalne intuicije kao jedinstvene kognitivne sposobnosti sa svojsvenom fenomenologijom koja bi trebala objasniti naše znanje a priori logike, matematike itd., možda bismo trebali prihvatiti da se možda radi o brojnim procesima koji su odgovorni za različite vrste opravdanja a priori. Ili, kako Goldman to kaže:

Postojali bi procesi umovanja<sup>1</sup>, umovanje 2, umovanje 3, itd. Na taj bi način naturalistička epistemologija – odnosno epistemologija koja koristi resurse kognitivne znanosti – u nekoj mjeri podupirala ideju tradicionalnog racionalizma, ali bi također preinačila racionalizam u oblik koji bi u potpunosti bio cijenjen prema shvaćanju suvremene znanosti. (1999a: 20)

Drugim riječima, moguće je da postoje različiti procesi koji na osnovi čije pouzdanosti vjerovanja bivaju opravdana, primjerice, skup inferencijskih procesa: deduktivno, induktivno i vjerojatnosno zaključivanje, zatim numerička i aritmetička spoznaja, itd.

Evidencijska pitanja o intuicijama dijele se na pitanja prvog i na pitanja drugog reda. Goldman to izlaže na sljedeći način:

[...] intuicije ili intuitivne prosudbe mogu imati evidencijski status prvog reda apriorne vrste, dok je njihov evidencijski status drugog reda – dokazna građa za njihov evidencijski status drugog reda – uglavnom empirijske vrste [...]. Je li evidencijski status intuicija prvog reda apriorne vrste ovisi dijelom o tome kako se definira „a priori“ i također o tome što nam kognitivna znanost kaže o kognitivnim procesima koji su u temelju klasifikacijskih intuicija. (2012: 282-283).

Na koji se način ovo razjašnjenje uklapa u razlikovanje između racionalne i filozofske (klasifikacijske) intuicije? Ovo bi se razjašnjenje u terminima pouzdanosti procesa proizvodnje vjerovanja i intelektualnih kreposti jednako odnosilo na obje vrste. Naime, pouzdanost procesa koja je rezultat naših intelektualnih kreposti jednako se odnosi na sve procese, iskustvene i neiskustvene, a samim time i na sve vrste intuicija. One su izvor opravdanja samo ako su rezultat pouzdanog procesa koji ih proizvodi. No za očekivati je da će procesi racionalne intuicije biti pouzdaniji od procesa filozofske intuicije. Naime, mnoga istraživanja pokazuju da kod ljudi postoje razlike u filozofskim intuicijama koje su rezultat epistemički irelevantnih faktora, poput kulturnog porijekla i socio-ekonomskog statusa te činjenice da se one tijekom vremena mogu mijenjati te nastati pod utjecajem pozadinskog znanja. To nije tako s racionalnom intuicijom. Zato se može pretpostaviti da je proces proizvodnje racionalne intuicije pouzdaniji od procesa proizvodnje filozofske intuicije. Također, racionalna intuicija, barem u slučaju ekspertnih intuicija u području matematičkog ili logičkog znanja, nije podložna utjecaju irelevantnih epistemičkih faktora ili pozadinskog znanja. Stoga, ako je svedemo na intuiciju o matematičkim i logičkim propozicijama, te o propozicijama o pojmovnim relacijama, što racionalisti ionako navode kao najčešće primjere racionalne intuicije, onda je ona jasno a priori, odnosno izvor opravdanja a priori. Osim toga, nije jasno u kojoj mjeri iskustvo igra omogućujuću, a koliko evidencijsku ulogu u slučaju klasifikacijskih odnosno filozofskih intuicija. Utoliko je pitanje u kojoj mjeri su potonje intuicije a priori i jesu li uopće pitanje za zasebnu raspravu, koja iziskuje prethodno kompleksna empirijska istraživanja. Ako se uopće može govoriti u tim relacijama, one sigurno nisu apriorne na jednak način na koji su to racionalne intuicije.

U svakom bi plauzibilnom razjašnjenju trebalo imati na umu da je intuicija kao izvor opravdanja pogrešiva (moguće je imati opravdanje a priori za vjerovanje u neistinitu propoziciju) i poništiva (moguće je da opravdanje a priori bude poništeno ili neutralizirano suprotnom dokaznom građom). Predloženo je razjašnjenje eksternalističko, što znači da ne moramo imati vjerovanja, opravdana ili neopravdana, o samim intuicijama da bi one imale opravdajni status. Dovoljno je da su pouzdane i kreposno utemeljene, odnosno rezultat intelektualne kompetentnosti u razumijevanju sadržaja.

U ovom sam odjeljku pokušala izložiti okvir prihvatljivog razjašnjenja racionalne intuicije, ali i intuicija općenito. Razlog zašto bismo intuiciju trebali smatrati vodičem k istinitim vjerovanjima nije moguće dati „u naslonjaču“, apriornim metodama, već je potrebno konzultirati i eksperimentalne rezultate kognitivne znanost. U tom smislu kreposni

reliabilizam može nadopuniti onu prazninu koju iza sebe ostavljaju racionalistička razjašnjenja, a istodobno ne umanjiti apriornost racionalne intuicije kao izvora opravdanja a priori. Uvjet metaopravdanja, postavljen za svako razjašnjenje racionalne intuicije, trebao bi biti dan u empirijskim terminima i kao objašnjenje načina na koji intuicija stvarno funkcionira.

## ZAKLJUČAK

Problemu *znanja priori* u kontekstu spora između empirizma i racionalizma u ovom radu pristupam reduktivno, objašnjavajući znanje a priori kao epistemičko svojstvo koje se svodi na opravdanje a priori, a ovo pak kao epistemičko svojstvo koje supervenira na djelovanje *racionalne intuicije* kao *neiskustvenog* izvora i time izvora opravdanja a priori. Razmatrajući najvažnije teorije odnosno argumente za i protiv postojanja znanja i opravdanja a priori te racionalne intuicije kao izvora opravdanja a priori, zagovaram stajalište da racionalnoj intuiciji treba dati važno mjesto unutar epistemologije, ali i filozofije općenito te da treba ponuditi adekvatno objašnjenje njezine epistemičke uloge. To se, međutim ne može postići isključivo metodama kojima se koriste pobornici empirizma ili racionalizma.

Rad se u tom smislu može gledati kroz dva aspekta. Jedan je *epistemološki*: njime se stavlja naglasak na racionalnu intuiciju kao izvor znanja i opravdanja a priori, pri čemu se matematičko i logičko znanje ističu kao dva paradigmatiska primjera takvog znanja, do kojega dolazimo neovisno o iskustvu, racionalnom intuicijom. Stoga je u prvom dijelu rada naglasak bio na pojašnjenju pojma *apriornosti* pomoću pojma *neiskustvenosti*, ali i pojmova *nepogrešivosti*, *neponištivosti* i *izvjesnosti*, svojstava koja su se tradicionalno vezivala uz znanje i opravdanje a priori, danas međutim uglavnom napuštena kao sredstva objašnjenja apriornosti. Opravdanje a priori se dakle više ne smatra nepogrešivim, neponištivim, niti znanje a priori uključuje izvjesnost. Drugim riječima, iako se opravdanje a priori od ostalih izvora opravdanja razlikuje u tome što je neiskustven izvor, izneseni su mnogi uvjerljivi razlozi za to da iz pojma *neiskustvenosti* ne slijede i neponištivost i nepogrešivost kao karakteristike opravdanja a priori.

Drugi aspekt ovog rada je *metafilozofski*, odnosno metodološki: njime se naglasak stavlja na status filozofije kao apriorne discipline, koja se, za razliku od ostalih znanosti, ne koristi empirijskim metodama, nego se primjenjuju intuicije, tipično intuicije o hipotetskim slučajevima odnosno rezultatima misaonih eksperimenata. Ovu se metodu, za koju se kaže da je svojstvena filozofiji, često naziva i metodom „razmišljanja u naslonjaču“ (*armchair thinking*). Najveći problem koji sam iz ovog aspekta u radu razmatrala je činjenica da opravdajni status samih intuicija na koje se filozofi u svojoj argumentaciji pozivaju, nikada nije u dovoljnoj mjeri razjašnjen, što kritičarima primjene intuicija, prije svega zagovornicima naturalističkog pokreta eksperimentalne filozofije, daje na uvjerljivosti njihove argumentacije.

Epistemološku i metodološku problematiku u radu iznijela sam kroz dvije suprotstavljene doktrine u pogledu apriornosti i postojanja racionalne intuicije, kroz empirizam i racionalizam. Empirizam negira postojanje racionalne intuicije, i to prvenstveno na temelju stava da sve naše znanje i opravdanje proizlazi iz iskustva, kako se to ustvrđuje u radikalnoj verziji empirizma, odnosno da je racionalna intuicija nedovoljno objašnjenja da bi njena pretpostavka mogla poslužiti u dobrom objašnjenju izvora znanja a priori, kako to stoji u umjerenoj verziji. Umjereni empirizam znanje a priori pokušava objasniti kao znanje analitičkih istina, koje je onda zapravo trivijalno znanje o značenjima jezičnih izraza. Osnovni je problem s ovim gledištem to što pojam *analitičnosti* nije u dovoljnoj mjeri objašnjen da bi mogao poslužiti kao temelj razjašnjenja znanja a priori. Empiristi ovaj problem koji se standardno pripisuje njihovim razjašnjenjima također upućuju raznim racionalističkim gledištima, u smislu da racionalna intuicija nije dovoljno objašnjenja odnosno da iz racionalističkih razjašnjenja proizlazi da je to *misteriozan* izvor opravdanja. Vrlo često postavljaju pitanje kako se racionalna intuicija može smatrati racionalnom ako se do nje ne dolazi putem jasnog procesa ili s obzirom na neki objektivni kriterij; na koji način ona može biti izvor opravdanja i znanja a priori kada njome zahvaćamo samo subjektivnu uvjerenost uvida u nužnu stvarnost. Empiristički mi se argumenti čine uvjerljivima. Naime, racionalističke se teorije suočavaju s problemom objašnjenja što je racionalna intuicija, kako ona funkcionira te zašto bismo je smatrali izvorom opravdanja a priori, odnosno izvorom koji nas neovisno o iskustvu vodi istinitim vjerovanjima. To i sami racionalisti priznaju glavnom slabošću svojih razjašnjenja. S druge strane, empiristi ne postuliraju intuiciju kao izvor opravdanja a priori, pa se stoga ne obvezuju na sve nejasnoće koje su vezane uz tu pretpostavku.

Osim navedenoga, racionalistička su razjašnjenja, kako to pokazujem, opterećena i vrlo nejasnom upotrebom termina „intuicija“ i „racionalna intuicija“. Često se poteškoće vezane uz objašnjenja racionalne intuicije nastoje prikriti nejasnom upotrebom termina. Istaknuti racionalisti, poput Bonjoura, Bealera i Sose opisuju racionalnu intuiciju pomoću svojstava *nužnosti* i *apstraktnosti*, za koja sam u 3.3. pokušala argumentirati da se ne odnose na sve vrste intuicija, odnosno da je nemoguće dati jedinstveno razjašnjenje za sve intuicije. Te nejasnoće upućuju na potrebu razlikovanja između barem dvaju tipova intuicija, a koje racionalisti ne provode, naime između filozofske (klasifikacijske) i racionalne intuicije. Argumentirala sam da kod prve, za razliku od druge, nije sasvim jasno da ima propozicijski sadržaj koji je nužan, niti da njome zahvaćamo apstraktne predmete. Ako je to točno, samim

time joj racionalisti odriču status apriornog opravdača, budući da se intuicije koje generiraju opravdanje a priori definiraju pomoću svojstava *nužnosti* i *apstraktnosti*.

To onda povlači i odgovarajuće metodološke posljedice: naime, upravo klasifikacijske intuicije, odnosno intuicije na koje se filozofi u svojim argumentacijama i teorijama pozivaju, temelj su metode „razmišljanja u naslonjaču“, za koju se tvrdi da je svojstvena filozofiji. Ako za te intuicije nije očito da tvore opravdanje a priori, onda nije očito niti da je filozofija apriorna disciplina. Također, klasifikacijske intuicije na udaru su kritika eksperimentalne filozofije: zagovornici eksperimentalne filozofije tvrde da one nisu pouzdan izvor opravdanja, budući da su pod utjecajem epistemički irelevantnih faktora, poput kulturalnih, socioekonomskih, spolnih i drugi razlika među ispitanicima.

Zbog toga se čini da na osnovi mnogobrojnih svojstava koje se intuicijama standardno pripisuju – naime, to da su zdravorazumske, svakodnevne, mnijenja puka, predanalitičke, predteoretske, apriorne, da imaju propozicijski sadržaj koji je nužan, da su izazvane ili zajamčene pojmovnom analizom i/ili jezičnom sposobnošću, i/ili razumijevanjem, neposredne, neinferencijske, očite, spontane, ishodišne točke, odnosno temelji filozofskog istraživanja, svojstvene za zapadnu analitičku filozofiju itd. – treba provesti razlikovanje između barem dvaju tipova intuicija, naime klasifikacijske (filozofske) i racionalne intuicije jer se sva ova svojstva ne mogu svesti pod zajednički nazivnik termina „racionalna intuicija“.

S obzirom na to da razna empiristička i racionalistička razjašnjenja nisu na zadovoljavajući način ponudila objašnjenje opravdanja a priori, prva u terminima analitičnosti, druga u terminima apriorne argumentacije za postojanje racionalne intuicije, jedan od ciljeva u ovom radu bio je istražiti mogu li naturalistička razmatranja upotpuniti nedostatke navedenih razjašnjenja, točnije racionalističkih razjašnjenja. Umjereni epistemološki naturalizam širi mogućnosti obrane teze o postojanju racionalne intuicije kao izvora opravdanja a priori jer osim standardne apriorne argumentacije, uključuje i pozivanje na rezultate prirodnih znanosti koji mogu biti od presudne važnosti unutar ove rasprave. Naturalistička epistemologija odnosi se na skup stavova kojima se zagovara oslanjanje epistemologije na znanost i rezultate znanstvenih istraživanja. Tvrdnju o postojanju racionalne intuicije stoga bi trebalo upotpuniti empirijskom dokaznom građom u korist takvog izvora opravdanja, a ne ograničiti se na iznošenje argumenata protiv empirizma. Ovo se može smatrati *medijacijskim* putem unutar metodološke rasprave između naturalista i antinaturalista.



Naturalisti se najčešće odriču metode pozivanja na intuicije i njihove važnosti kao izvora opravdanja a priori te tvrde da se mnogi epistemološki problemi mogu i trebaju riješiti pozivanjem na znanost i upotrebom znanstvene empirijske metode. Intuicije su u tom smislu nevažne i nepouzdana i ne bi se smjele koristiti u filozofskoj argumentaciji. Antinaturalisti, s druge strane, naglašavaju neprocjenjivu važnost upotrebe intuicija u filozofiji jer nam upravo one pomažu da pojasnimo sadržaj pojmova koji su uključeni u svako filozofsko istraživanje. S obzirom na ove suprotne pozicije, u raspravi o vezi naturalizma i opravdanja a priori često se pretpostavlja da se ta dva stajališta međusobno isključuju. U 4.1. pokušala sam argumentirati da je umjereni naturalizam kompatibilan s pretpostavkom opravdanja a priori. Umjereni naturalizam shvaćam kao epistemološku doktrinu koja ne uključuje stav da epistemologija jest ili bi trebala biti, grana psihologije ili neke druge znanosti te priznaje da osim empirijskog postoji i apriorno opravdanje.

Najveći je izazov za ovu strategiju pokazati da empirijska metoda ne utječe na apriornost racionalne intuicije kao izvora opravdanja. U 3.4.4. pokušala sam ukazati na to da empirijske informacije drugog reda o opravdajnom statusu racionalne intuicije automatski ne čine njen opravdajni status prvog reda empirijskim. U tom smislu je važno prihvaćanje Goldmanovog razlikovanja između dvaju tipova opravdanja odnosno dvaju tipova pitanja o evidencijskom statusu intuicija. Pitanja jesu li intuicije dokazna građa i za koje su vrste propozicija one dokazna građa tiču se epistemičke uloge intuicija prvog reda. Pitanja o epistemičkoj ulozi intuicija drugog reda uključuju pitanja poput: postoji li dobra dokazna građa prvog reda o evidencijskom statusu intuicija, je li najprikladnija ona apriorna ili empirijska dokazna građa, itd. Naime, tu nije naglasak na intuicijama, već na evidencijskom statusu drugog reda koji može biti empirijskog karaktera bez umanjivanja apriornosti evidencijskog statusa prvog reda. Kognitivna znanost može nam biti od velike pomoći u otkrivanju prirode intuitivnih procesa.

To me je dovelo do tri glavna pitanja na koja sam u ovom radu pokušala dati odgovor: (i) jesu li intuicije dokazna građa, (ii) koju vrstu dokazne građe prvog reda intuicije dodjeljuju: empirijsku ili apriornu, te (iii) koja nam vrsta dokazne građe drugog reda za evidencijski status intuicija prvog reda može biti od najveće pomoći: empirijska ili apriorna. U odgovoru na prvo pitanje krenula sam od temeljnih racionalističkih tvrdnji da intuicije jesu dokazna građa, ali shvaćene u minimalističkom smislu kao nedoksastička, spontana, neinferencijska stanja, odnosno *privučenosti na pristanak* na određenu propoziciju ili *sklonosti vjerovanju* gdje se ta privučenost (ili sklonost) temelji na razumijevanju same propozicije. Za objašnjenje intuicija nije nam potrebno novo epistemičko svojstvo jer njihova objašnjenja uključuju

standardno svojstvo poput pouzdanosti procesa proizvodnje vjerovanja odnosno metafizičku kategoriju pouzdane spoznajne dispozicije. Dispozicijsko se objašnjenje primarno odnosi na ulogu spoznajnih odnosno epistemičkih kreposti, dok je za same intuicije rezervirano svojstvo sklonosti kao jedan vid manifestiranja neke epistemičke kreposti odnosno dispozicije, a koja pak *nije* identična sa samom dispozicijom.

U odgovoru na pitanje koju vrstu dokazne građe prvog reda intuicije dodjeljuju, empirijsku ili apriornu, polazim od teze da je malo vjerojatno da postoji jedinstvena kognitivna sposobnost racionalne intuicije ili jedinstven proces koji ih proizvodi. Stoga je glavno pitanje o kojoj vrsti intuicija govorimo. Ako govorimo o racionalnoj intuiciji i ako se ona definira u terminima „nužnosti“ i „apstraktnosti“, kao što to racionalisti tvrde, onda možemo reći da je ta vrsta intuicije izvor dokazne građe a priori. Međutim, ako govorimo, primjerice o klasifikacijskoj intuiciji, nije jasno u kojoj mjeri iskustvo igra omogućujuću, a u kojoj evidencijsku ulogu i je li proces koji proizvodi klasifikacijsku intuiciju u jednakoj mjeri pouzdan kao proces koji proizvodi, primjerice matematičku intuiciju. Dakle, tvrdim da ne postoji jednoznačan odgovor na pitanje koju vrstu dokazne građe intuicije dodjeljuju, empirijsku ili apriornu jer ne postoji jednoznačna upotreba termina „intuicija“ te da se na njega ne može odgovoriti „razmišljanjem u naslonjaču“. No za očekivati je da će procesi racionalne intuicije biti pouzdaniji od procesa filozofske intuicije. Naime, mnoga istraživanja pokazuju da kod ljudi postoje razlike u filozofskim intuicijama koje su rezultat epistemički irelevantnih faktora, poput kulturnog porijekla i socio-ekonomskog statusa te činjenice da se one tijekom vremena mogu mijenjati i nastati pod utjecajem pozadinskog znanja. Zato se može pretpostaviti da je proces proizvodnje racionalne intuicije pouzdaniji od procesa proizvodnje filozofske intuicije.

I na kraju, pitanje metaopravdanja intuicija, odnosno metarazloga iz kojih bismo racionalnu intuiciju trebali smatrati onom koja vodi istinitim vjerovanjima, također traži empirijsku potporu. Važno je doći do odgovora na pitanje koji kognitivni mehanizmi proizvode intuicije i jesu li ti mehanizmi pouzdani, radi li se tu o neiskustvenim procesima, zašto je racionalna intuicija izvor opravdanja a priori, itd. Tvrdnja da proces vodi istinitim vjerovanjima, odnosno da ne vodi neistinitim vjerovanjima, kontingentna je tvrdnja koju se može poduprijeti jedino empirijskim istraživanjima. No u tom je smislu bitno znati cijeli niz vjerovanja koja takav proces proizvodi, za što su opet relevantna empirijska istraživanja. Ona bi mogla razjasniti proizvodi li proces ili procesi racionalne intuicije ona stanja/vjerovanja koja aprioristi tipično navode da proizvodi. Jedan od glavnih ciljeva takvih istraživanja je bolje razumijevanje prirode psiholoških procesa i kognitivnih mehanizama koji su u temelju proizvodnje naših

intuicija. Naravno, naglasak je na tome da je pouzdanost procesa rezultat ispoljavanja intelektualnih kreposti. One su izvor opravdanja samo ako su rezultat pouzdanog procesa koji ih proizvodi.

Iz eksternalističko-reliabilističke perspektive proizlazi da činjenica da osoba ima intuiciju, u smislu da je proizvedena pouzdanim procesom (intuiranjem), opravdava vjerovanje u sadržaj same intuicije (intuirano). Na taj način tvrdnju da su intuicije dokazna građa, odnosno da imaju opravdajnu ulogu treba shvatiti kao tvrdnju da je pouzdanost procesa koji proizvode intuicije ono na osnovi čega nastaje opravdanje, a ne da je sadržaj same intuicije ono što opravdava. Drugim riječima, ne-psihološke evidencijske činjenice dobivaju svoj evidencijski status, ako ga imaju, samo na osnovi psihološkog statusa, odnosno pojave samih intuicija ili intuitivnih prosudaba.

## LITERATURA

Alexander, Joshua (2012.) *Experimental Philosophy: An Introduction*, Polity Press, Cambridge.

Almader, Robert (1998.) *Harmless Naturalism: The Limits of Science and the Nature of Philosophy*, Illinois: Open Court.

Antony, Louise (2004.) „A naturalized Approach to the A Priori“, *Philosophical Issues*, , sv. 14, br. 1, str. 1-17.

Audi, Robert (2001.) *The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality*, Oxford: Oxford University Press.

Baker, Shaun (2004) „On Quine's Argument's Concerning Analyticity“  
[http://www.sorites.org/Issue\\_15/baker.htm](http://www.sorites.org/Issue_15/baker.htm)

Bealer, George (1987.) „The Philosophical Limits of Scientific Essentialism“, u: *Philosophical Perspectives I: Metaphysics*, James E. Tomberlin, (ur.), Atascadero, California: Ridgeview Publishing Company, str. 289-365.

Bealer, George (1996a.) „A Priori Knowledge and the Scope of Philosophy“, *Philosophical Studies*, sv. 81, br. 2/3, str. 121-142.

Bealer, George (1996b.) „On the Possibility of Philosophical Knowledge“, *Philosophical Perspectives 10: Metaphysics*, James E. Tomberlin (ur.), Atascadero, California: Ridgeview Publishing Company, str. 1-34.

Bealer, George (1996c.) „'A Priori' Knowledge: Replies to William Lycan and Ernest Sosa“, *Philosophical Studies*, sv. 81, br. 2/3, str. 163-174.

Bealer, George (1998.) „Intuition and the Autonomy of Philosophy,“ u: *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Michael R. DePaul i William Ramsey (ur.), Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., str. 201-239.

Bealer, George (1999.) „The A Priori“, u: John Greco i Ernest Sosa (ur.) *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford: Blackwell Publishers, Ltd., str. 243-70.

- Bealer, George i Peter, Strawson (1992.) „The Incoherence of Empiricism”, *The Aristotelian Society Supplementary*, sv. 66, str. 99-137.
- Beebe, James (2008.) „BonJour's Arguments against Skepticism about the 'a priori'”, *Philosophical Studies*, sv. 137, br. 2, str. 243-267.
- Benacerraf, Paul (1973.) „Mathematical Truth“ *Journal of Philosophy*, sv. 70, br. 19, str. 661-679.
- Boghossian, Paul (1996.) „Analiticity Reconsidered“, *Noûs*, sv. 30, br. 3, str. 360-391.
- Boghossian, Paul (2000.) „Knowledge of Logic“ u: *New Essays on the A Priori*, Christopher Peacocke i Paul Boghossian, (ur.), New York, Oxford University Press, str. 229-254.
- Boghossian, Paul (2001.) „Inference and Insight”, *Philosophy and Phenomenological Research*, sv. 63, br. 3, str 633-40.
- Boghossian, Paul (2003.) „Epistemic Analyticity: A Defense,” *Grazer Philosophische Studien*, sv. 66, str. 15–35.
- BonJour, Laurence (1985.) *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BonJour, Laurence (1998.) *In Defense of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BonJour, Laurence (2001.) „Précis” i „Replies,” Book Symposium on BonJour's *In Defense of Pure Reason*, u: *Philosophy and Phenomenological Research*, sv. 63, br 3, str. 625-31 i 673-98.
- BonJour, Laurence (2005.) „In Defense of the *a Priori*” , „Replies to Devitt“ i „Last Rejoinder“ u: *Contemporary Debates in Epistemology*, Matthias Steup i Ernest Sosa (ur.), Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd., str. 98-105, 115-118 i 120-21
- Butchvarov, Panayot (1970.) *The Concept of Knowledge*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Casullo, Albert (1988.) „Revisability, Reliabilism, and A Priori Knowledge,” *Philosophy and Phenomenological Research*, sv. 49, br. 2, str. 187-213.

Casullo, Albert (1992.) „Causality, Reliabilism, and Mathematical Knowledge,” *Philosophy and Phenomenological Research*, sv. 52, br. 3, str. 557-584.

Casullo, Albert (2000.) „The Coherence of Empiricism,” *Pacific Philosophical Quarterly*, sv. 81, str. 31-48.

Casullo, Albert (2001.) “Experience and A Priori Justification”, *Philosophy and Phenomenological Research*, sv. 63, br. 3, str 665-71.

Casullo, Albert (2002.) „A Priori Knowledge”, u: *The Oxford Handbook of Epistemology*, Paul Moser (ur.), Oxford: Oxford University Press, 95-143.

Casullo, Albert (2003.) *A Priori Justification*, Oxford: Oxford University Press.

Casullo, Albert (2009.) „Analyzing a Priori Knowledge“, *Philosophical Studies*, sv. 142, br. 1, str. 77 - 90.

Casullo, Albert (2012.) *Essays on A Priori Knowledge and Justification*, New York: Oxford University Press.

Cohen, Stewart (1984.) „Justification and Truth“ *Philosophical Studies*, sv. 46, br. 3, str. 279-295.

Crane, Tim (2003.) „In Defense of Pure Reason: A Rationalist Account of A Priori Justification by Laurence Bonjour“, *Mind*, sv. 112, br. 447, str. 502-506.

Cullen, Simon (2010.) „Survey-Driven Romanticism” *Review of Philosophy and Psychology*, sv. 2, str. 275-296.

Cummins, Robert (1998.) „Reflections on Reflective Equilibrium“ u: M. DePaul and W. Ramsey (ur.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham: Rowman and Littlefield, str 113-127.

Čuljak, Zvonimir (ur.), (2003.) *Vjeronanje, opravdanje i znanje*, Zagreb: Ibis grafika.

DePaul, Michael i Ramsey, William (ur.), (1998.) *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

Devitt, Michael (1994.) „Methodology of Naturalistic Semantics“, *Journal of Philosophy*, sv. 91, br 10, str: 545-72

Devitt, Michael (1998.) „Naturalism and the A Priori“, *Philosophical Studies*, sv. 92, br. 1/2, str. 45-65.

Devitt, Michael (2005.) „There is No A Priori“ i „Reply to Bonjour“, u: *Contemporary Debates in Epistemology*, Matthias Steup i Ernest Sosa (ur.), Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd., str. 105-15, 118-20.

Devitt, Michael (2011.) „No Place for the A Priori“, u: *What Place for the A Priori*, Michael J. Shaffer i Michael L. Veber (ur.), , Chicago and La Salle: Open Court Publishing Company, str. 9-32.

Earlenbaugh, Joshua i Molyneux Bernard (2009.) „Intuitions are Inclinations to Believe“, *Philosophical Studies*, sv. 145, br.1, str. 89-109.

Feldman, Richard (1999.) „Methodological Naturalism in Epistemology“ u: *The Blackwell Guide to Epistemology*, John Greco i Ernest Sosa (ur.), Oxford: Blackwell Publishers Ltd., str. 170-86.

Frege, Gottlob (1995.) *Osnove aritmetike: Logičko-matematičko istraživanje pojma broja*, preveli F. Grgić i M. Hudoletnjak Grgić, u: Gottlob Frege, *Osnove aritmetike i drugi spisi*, Zagreb: Kruzak, str 9–135.

Ginet, Carl (1985.) „Contra Reliabilism“, *The Monist*, sv. 68, br. 2, str. 175-187.

Gendler, Tamar Szabo (2001.) „Empiricism, Rationalism, and the Limits of Justification“, *Philosophy and Phenomenological Research*, sv. 63, br. 3, str. 641-48.

Gettier, Edmund (1963.) „Is Justified True Belief Knowledge?“ *Analysis*, sv. 23, br. 6, str. 121-123.

Goldman, Alvin (1979.) „What is Justified Belief?“ u: G. Pappas, (ur.), *Justification and Knowledge*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, str: 1-23.

Goldman, Alvin (1986.) *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Goldman, Alvin (1988.) „Strong and Weak Justification“, *Philosophical Perspectives*, sv. 2, str. 51-69.

Goldman, Alvin (1992.) „Epistemic Folkways and Scientific Epistemology“, u: *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press, str. 155-175.

Goldman, Alvin (1999a.) „A Priori Warrant and Naturalistic Epistemology“, *Noûs*, sv.13, Supplement: *Philosophical Perspectives*, 13, str. 1-28

Goldman, Alvin (1999b.) „Internalism Exposed“, *Journal of Philosophy*, sv. 96, br. 6, str. 271-293.

Goldman, Alvin (2007.) „Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source, and Their Epistemic Status,“ *Grazer Philosophische Studien*, sv. 74, str. 1-25.

Goldman, Alvin (2008.) „Reliabilism“ *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ur.), <http://plato.stanford.edu/entries/reliabilism/>

Goldman, Alvin (2012.) „Philosophical Naturalism and Intuitional Methodology“ u: Goldman, Alvin *Reliabilism and Contemporary Epistemology*, Oxford University Press.

Goldman, Alvin i Joel Pust (1998.) „Philosophical Theory and Intuitional Evidence“, u: *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Michael DePaul i William Ramsey (ur.), Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., str. 179-197.

Greco, John i Sosa, Ernest (ur.), (1999.) *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

Grundmann, Thomas (2007.) „The Nature of Rational Intuitions and a Fresh Look at the Explanationist Objection.“ *Grazer Philosophische Studien*, sv. 74, str. 69-87.

Hales, Steven (2000.) „The Problem of Intuition“, *American Philosophical Quarterly*, sv. 37, br. 2, str. 135-147.

Hales, Steven (2006.) *Relativism and the Foundations of Philosophy*, MIT Press

Harman, Gilbert, (1999.) *Reasoning, Meaning, and Mind*, Oxford: Oxford University Press.



- Harman, Gilbert (2001.) „Rational Insight versus General Foundations”, *Philosophy and Phenomenological Research*, sv. 63, br. 3, str. 657-63.
- Harman, Gilbert (2003.) „The Future of the A Priori,” *Journal of Philosophical Research* (Supplement), sv. 28, str. 23-34.
- Hintikka, Jaakko (1999.) „The Emperor's New Intuitions.” *Journal of Philosophy*, sv. 96, br. 3, str. 127-147.
- Horwich, Paul (1997.) „Implicit Definition, Analytic Truth, and Apriori Knowledge“, *Noûs*, sv. 31, br. 4, str. 423-440.
- Hume, David (1988), *Istraživanje o ljudskom razumu*, Naprijed, Zagreb.
- Jackson, Frank, (1998.) *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, Oxford: Clarendon Press.
- Jackson, Frank (2011.) „On Gettier Holdouts”, *Mind & Language*, sv. 26, br 4, str. 468–481.
- Jenkins, Carrie (2008a.) *Grounding Concepts: An Empirical Basis for Arithmetical Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.
- Jenkins, Carrie (2008b.) „A Priori Knowledge: Debates and Developments“, *Philosophy Compass*, sv. 3, br. 3, str. 436-450.
- Jenkins, Carrie (u pripremi) „'Intuition', Intuition, Concepts and the A Priori ” u: A. Booth i D. Rowbottom (ur.) *Intuitions*, Oxford University Press.
- Kant, Immanuel, (1984.) *Kritika čistog uma*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Kauppinen, Antti (2007.) „The Rise and Fall of Experimental Philosophy“. *Philosophical Explorations*, sv. 10, br. 2, str. 95 – 118.
- Jaegwon, Kim (1988.) „What is 'Naturalized Epistemology'?”“, *Philosophical Perspectives*, sv. 2, str. 381-405.
- Kitcher, Philip (1980.) „A priori Knowledge“ *Philosophical Review*, sv. 89, br. 1, str. 3-23.
- Kitcher, Philip (1981.) „How Kant Almost Wrote 'Two Dogmas of Empiricism““ *Philosophical Topics*, sv 12, br 2, str. 217-249.

Kitcher, Philip (1983.) *The Nature of Mathematical Knowledge*, New York: Oxford University Press.

Kitcher, Philip (1992.) „The Naturalists Return“ *Philosophical Review*, sv. 101, br. 1, str. 53-114.

Kitcher, Philip, (2000.) „A priori Knowledge Revisited“, u: P. Boghossian i C. Peacocke (ur.), *New Essays on the A Priori*, Oxford University Press, str. 65-91.

Knobe, Joshua. i Nichols, Shaun (2008.) „An Experimental Philosophy Manifesto“, u: J. Knobe i S. Nichols (ur.), *Experimental Philosophy*. New York: Oxford University Press, str. 3-16.

Kornblith, Hilary (1998.) „The Role of Intuition in Philosophical Inquiry: An Account with No Unnatural Ingredients“, u: *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Michael DePaul i William Ramsey (ur.), Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., str. 129-41.

Kornblith, Hilary (1999.) „In Defense of Naturalized Epistemology“ u: *The Blackwell Guide to Epistemology*, John Greco i Ernest Sosa (ur.), Oxford: Blackwell Publishers Ltd., str. 158-69.

Kornblith, Hilary (2000.) „The Impurity of Reason“, *Pacific Philosophical Quarterly*, sv. 81, br. 1, str. 67-89.

Kornblith, Hilary (2002.) *Knowledge and its Place in Nature* , Oxford University Press.

Kornblith, Hilary (2006.) „Intuitions and Epistemology“, u: *Epistemology Futures*, Stephen Hetherington, (ur.), Oxford: Oxford University Press, str. 10-25.

Kripke, Saul (1980.) *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lehrer, Keith (1990.) *Theory of Knowledge*, Westview Press, Inc.

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

Lycan, William (1988.) *Judgement and Justification*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Lycan, William (1996.) "Bealer on the Possibility of Philosophical Knowledge", *Philosophical Studies*, sv. 81, br. 2/3, str. 143-150.
- Lycan, William (2006.) „On the Gettier Problem”, u: *Epistemology Futures*, Stephen Hetherington (ur.), Oxford: Oxford University Press, str. 148-68.
- Maddy, Penelope (2000.) „Naturalism and the a priori”, u: *New Essays on the A Priori*, P. Boghossian i C. Peacocke, (ur.), Oxford: Oxford University Press, str. 92-116.
- Nisbett, R. E., Peng, K., Choi, I., i Norenzayan, A. (2001.) „Culture and Systems of Thought: Holistic vs. Analytic Cognition, *Psychological Review*, sv. 108, br. 2, str. 291-310.
- Plantinga, Alvin (1993.) *Warrant and Proper Function*, Oxford: Oxford University Press.
- Pollock, John (1984.) „Reliability and Justified Belief“ *Canadian Journal of Philosophy*, sv 14, br. 1, str. 103 - 114
- Pust, Joel (2002.) „Kitcher on Tradition-Independent A Priori Warrant“, *The Philosophical Quarterly*, sv. 52, br. 208, str. 373-376.
- Pust, Joel (2012.) „Intuition“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ur.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/intuition/>
- Putnam, Hilary (1979.) „Analyticity and Apriority: Beyond Wittgenstein and Quine“, *Midwest Studies In Philosophy*, sv. 4, br. 1, str. 423–441.
- Putnam, Hilary (1983.), „‘Two Dogmas’ Revisited”, u: *Realism and Reason: Philosophical Papers*, sv. 3, Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary (1983), *Realism and Reason: Philosophical Papers*, New York: Cambridge University Press.
- Quine, Willard van Orman (1951.) „Two Dogmas of Empiricism“, *Philosophical Review*, sv. 60, br. 1, str. 20–43.
- Quine, Willard van Orman (1963.) *From A Logical Point of View*, New York: Harper & Row, Harper Torchbook.

Quine, Willard van Orman, (1969.) „Epistemology Naturalised“, u: Quine, Willard Van Orman, *Ontological Relativity and other Essays*, New York, Columbia University Press, str. 69-90.

Rey, Georges (2001.) „Digging Deeper for the *A Priori*“, *Philosophy and Phenomenological Research*, sv. 63, br. 3, str. 649-56.

Rey, Georges (1998.) „A Naturalistic *A Priori*“, *Philosophical Studies*, sv. 92, br.1/2, str. 25-43.

Russell, Bruce (2007.) „A Priori Justification and Knowledge,“ *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ur.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/apriori/>

Seeger, Max (2010.) „Experimental Philosophy and the Epistemic Status of Intuitions“, Master thesis in philosophy, University of Bielefeld.

Shaffer, Michael i Warnick, Jason (2004.) „Bursting Bealer's Bubble: How the Starting Points Argument Begs the Question of Foundationalism against Quine“, *Canadian Journal of Philosophy*, sv. 34, br. 1, str. 87-105.

Sosa, Ernest (1991.) *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press.

Sosa, Ernest (1992.) „Generic Reliabilism and Virtue Epistemology“, *Philosophical Issues*, sv. 2, str. 79-92.

Sosa, Ernest (1996.) „Rational Intuition: Bealer on Its Nature and Epistemic status“, *Philosophical Studies*, sv. 81, br. 2/3, str. 151-161.

Sosa, Ernest (1998.) „Minimal Intuition“, u: *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Michael DePaul i William Ramsey (ur.), Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., str. 257-269.

Sosa, Ernest (2003.) „Ontology, Understanding and the *A Priori*“, *Ratio*, sv. 16, br. 2, str.178–188.

Sosa, Ernest (2006.) „Intuitions and Truth“, u: *Truth and Realism*, Patrick Greenough i Michael P. Lynch (ur.), Clarendon Press, Oxford, str. 208-226.

Sosa, Ernest (2007a.) „Experimental Philosophy and Philosophical Intuition“ *Philosophical Studies*, sv. 132, br. 1, str. 99-107.

Sosa, Ernest (2007b.) „Intuitions: Their Nature and Epistemic Efficacy,” u: *Philosophical Knowledge: Its Possibility and Scope*, Grazer Philosophische Studien, C. Beyer i A. Burri (ur.), Amsterdam: Rodopi, str. 51-68.

Sosa, Ernest (2007c.) *A Virtue Epistemology, Apt Belief and Reflective Knowledge*, sv. 1, New York: Oxford University Press.

Sosa, Ernest (2009a.) *Reflective Knowledge, Apt Belief and Reflective Knowledge*, sv. 2, New York: Oxford University Press.

Sosa, Ernest (2009b.) „A Defense of the Use of Intuitions in Philosophy.” u: *Stich and His Critics*, Michael Bishop i Dominic Murphy (ur.), Oxford: Blackwell, str. 101-112.

Swain, Stacey, Alexander, Joshua i Weinberg, Jonathan (2008.) „The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetemp“, *Philosophy and Phenomenological Research*, sv. 76, br. 1, str. 138-155.

Thurow, Joshua (2009.) „The A Priori Defended: A Defense of the Generality Argument“, *Philosophical Studies*, sv 146, br 2, str. 273-289.

Vihvelin, Kadri (2000.) „A Defense of a Reliabilist Account of A Priori Knowledge“, *Pacific Philosophical Quarterly*, sv. 81, br. 1, 90–97.

Weinberg, Jonathan, Nichols, Shaun; i Stich, Stephen, (2001.) „Normativity and Epistemic Intuitions”, *Philosophical Topics*, sv. 29, br. 1/2, str. 429-460.

Weinberg, Jonathan (2003.) „Metaskepticism in Ethno-Epistemology”, u: *The Sceptics*, S. Luper (ur.), Aldershot, England: Ashgate Publishing, str. 227-247.

Weinberg, Jonathan (2006.) „What's Epistemology For?” u: *Epistemology Futures*, Stephen Hetherington (ur.), Oxford: Oxford University Press, str. 26-47.

Weinberg, Jonathan (2007.) „How to Challenge Intuitions Empirically without Risking Skepticism“ *Midwest Studies in Philosophy*, sv. 31, str. 318-343.

Weinberg, Jonathan, Gonnerman, Chad , Buckner, Cameron i Alexander, Joshua (2010.) „Are philosophers expert intuiters?“, *Philosophical Psychology*, sv. 23, br. 3. Str. 331-355.

Weinberg, Jonathan (2012.) „Intuition & Calibration”, *Essays in Philosophy*, sv. 13, br. 1, str. 256-283.

Williamson, Timothy (2004.) „Philosophical ‘Intuitions’ and Scepticism about Judgement”, *Dialectica*, sv. 58, br. 1, str. 109-153.

Williamson, Timothy (2005.) „Armchair Philosophy, Metaphysical Modality and Counterfactual Thinking”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, sv. 105, br. 1, str. 1-23.

Williamson, Timothy (2007.) *The Philosophy of Philosophy*. New York: Routledge.

Williamson, Timothy (2011.) „Philosophical Expertise and the Burden of Proof.” *Metaphilosophy*, sv. 42, br. 3, str. 215-229.

Williamson, Timothy, (2013). „How Deep is the Distinction between A Priori and A Posteriori Knowledge“, u: *The A Priori in Philosophy*, Albert Casullo i Joshua Thurow (ur.), Oxford: Oxford University Press, 291-312.

## SAŽETAK

U radu branim tezu da racionalnoj intuiciji kao izvoru opravdanja a priori treba dati važno mjesto unutar epistemologije i filozofije općenito, ali da one unutar okvira racionalističkih i empirističkih teorija nisu adekvatno objašnjene. Stoga veći dio rada posvećujem izlaganju empirističkih i racionalističkih teorija te iznosim glavne probleme s kojima se te teorije suočavaju. Empirističke teorije, odričući intuicijama status izvora opravdanja a priori gube na plauzibilnosti svojih objašnjenja na koji način određene propozicije znamo neovisno o iskustvu, bilo da se radi o umjerenoj ili radikalnoj verziji empirizma. Racionalističke teorije, s druge strane, koristeći se primarno apriornim metodama „u naslonjaču“ ne uspijevaju na adekvatan način objasniti što su intuicije, kako one funkcioniraju, te odgovoriti na pitanje zašto bismo ih smatrali izvorom znanja a priori, odnosno onima koji nas vode istinitim vjerovanjima. Dakle, najveći problem u suvremenoj epistemologiji je činjenica da opravdajni status samih intuicija kao izvora opravdanja a priori i metode na koju se filozofi u svojoj argumentaciji pozivaju, nikada nije u dovoljnoj mjeri razjašnjen.

Također argumentiram da zbog mnogobrojnih svojstava koja se standardno pripisuju intuicijama trebamo provesti razlikovanje između barem dvaju tipova intuicija, naime filozofske (klasifikacijske) i racionalne intuicije. Glavni razlog koji ističem u prilog predloženom razlikovanju je činjenica da racionalisti tipično definiraju racionalnu intuiciju putem svojstava *nužnosti* i *apstraktnosti*. Argumentirala sam da kod prve, za razliku od druge, nije sasvim jasno da ima propozicijski sadržaj koji je nužan, niti da njome zahvaćamo apstraktne predmete te da nisu pouzdane kao, primjerice, matematičke i logičke intuicije koje su paradigmatski primjeri racionalne intuicije. Također nije jasno u kojoj mjeri kod klasifikacijskih intuicija iskustvo igra omogućujuću odnosno evidencijsku ulogu pa stoga tvrdim da na pitanje koju vrstu dokazne građe prvog reda intuicije dodjeljuju: empirijsku ili a priori, nema jednoznačnog odgovora ukoliko se ne provede razlikovanje između klasifikacijske i racionalne intuicije.

Zbog navedenih nedostataka u empirističkim i racionalističkim razjašnjenjima racionalne intuicije i intuicija općenito, u radu argumentiram da se racionalna intuicija kao izvor opravdanja a priori najbolje može objasniti i braniti sa stajališta umjerenog epistemološkog naturalizma i kreposnog reliabilizma, odnosno da je jedino iz tog aspekta moguće dati adekvatno objašnjenje racionalne intuicije. Umjereni naturalizam shvaćam kao epistemološku

doktrinu koja ne uključuje stav da epistemologija jest ili bi trebala biti, grana psihologije ili neke druge znanosti. Argumentirala sam da je umjereni naturalizam kompatibilan s pretpostavkom o postojanju opravdanja a priori jer može dozvoliti da osim empirijskog postoji i apriorno opravdanje. Smatram da nam empirijska istraživanja mogu pomoći u rasvjetljavanju mnogih pitanja, poput onih što su intuicije, na koji način funkcioniraju, koji su procesi odgovorni za stvaranje intuitivnih vjerovanja, te možemo li ih smatrati izvorom opravdanja tj. vode li nas intuicije istinitim vjerovanjima. Na ova se pitanja ne može odgovoriti „iz naslonjača“, a empirijske informacije o opravdajnom statusu racionalne intuicije drugog reda automatski ne čine njen opravdajni status prvog reda empirijskim, kao što to racionalisti često sugeriraju.

Smatram da je intuicije najbolje shvatiti u minimalističkom smislu kao nedoksastička, spontana, neinferencijska stanja, odnosno privučenosti na pristanak na određenu propoziciju ili sklonosti vjerovanju gdje se ta privučenost (ili sklonost) temelji na razumijevanju same propozicije. Za objašnjenje intuicija nije nam potrebno novo stanje *sui generis*, kao što to neki racionalisti tvrde, jer njihova objašnjenja uključuju standardno svojstvo poput pouzdanosti procesa proizvodnje vjerovanja koje se manifestira kroz epistemičku kreposti. Dakle, prilikom razjašnjenja racionalne intuicije smatram da je kreposni reliabilizam najbolja teorija. Dakle, dok su intuicije sklonosti (privlačnosti) kao jedan vid manifestiranja neke epistemičke kreposti odnosno dispozicije, ipak ne zastupam dispozicionalističku teoriju jer intuicije ipak nisu identične sa samom dispozicijom čija su manifestacija.



## SUMMARY

In my dissertation I defend the thesis that rational intuition, as a source of a priori justification, should be given an important place within the epistemology and philosophy in general, and that they have not been adequately explained within the framework of rationalists' and empiricists' theories. Consequently, most of the work I dedicate to the presentation of their theories and emphasizing the main problems they are dealing with. Empiricists' theories, whether they are moderate or radical version of empiricism in question, by renouncing intuitions their status of the source of a priori justification, lose plausibility of their explanations of how certain propositions are known independently of experience. Rationalists' theories, on the other hand, by using primarily a priori methods of "armchair thinking", fail to adequately explain what intuitions are, how they function, and to answer the question why we should consider them as a source of a priori knowledge, that is, why we should consider them as those that are truth conducive. So, the main problem in modern epistemology is the fact that evidential (justificational) status of intuitions, as a source of a priori justification, and method to which the philosophers in their argumentation appeal, is never fully explained.

I also argue that due to the many different properties that are standardly attributed to intuitions we need to make the distinction between at least two types of intuition, namely philosophical (classification) and rational intuition. The main reason that I cite in support of the proposed distinction is the fact that rationalists typically define rational intuition by means of *necessity* and *abstractness* without clearly indicating why they do so. I have argued that it is not clear whether the classification intuition have a propositional content that is necessary, their contents are not about abstract objects, and that they are not equally reliable as mathematical and logical intuitions (which are the two most obvious examples of rational intuition). Also, it is not clear to what extent experience plays an evidential role among classification intuition and to what extent it plays an enabling role. Consequently, or so I argue, if the distinction between the classification and rational intuition is not implemented, it is hard to give an unambiguous answer to the question of what kind of evidence intuition confer: empirical or a priori.

Due to the aforementioned shortcomings in the empiricists' and rationalists' accounts of rational intuition and intuition in general, I argue that rational intuition as a source of a priori

justification can best be explained and defended by means of moderate epistemological naturalism and virtuous reliabilism. As I understand it, moderate naturalism as epistemological doctrine does not include the view that epistemology is, or should be, a branch of psychology or any other science. I have argued that a moderate naturalism is compatible with the existence of a priori justification because besides the a priori justification, it also allows the empirical one. I am inclined to think that empirical research can help us clarify many issues, such as those what intuitions are, how they function, which processes are responsible for creating intuitive beliefs, and whether we can regard them as a source of justification, i.e. whether they are truth-conducive. We cannot answer these questions from “armchair” and these empirical informations about the second-order evidential status of rational intuition do not automatically make her first order evidential status empirical, as rationalists often suggest.

I think that intuitions are best understood in the minimalist sense as non-doxastic, spontaneous, non-inferential states, *attractions to assent* to a particular proposition or as *inclination to believe*, where these attractions (or inclinations) are based on understanding of the propositions. For an explanation of intuition we do not need *sui generis* mental state, as some rationalists argue, because these explanations include standard feature such as reliability of the process or processes that produce beliefs that manifests itself through epistemic virtues. So, I think that virtuous reliabilism is the best theory available that can provide plausible account of rational intuition. Thus, while intuitions are inclinations (attractions) as a form of manifestation of some epistemic virtue or disposition, I do not propose dispositional theory of intuitions, because intuitions are not identical to disposition whose manifestation they are.

## ŽIVOTOPIS

Ana Butković rođena je 1979. godine u Rijeci. Osnovnu i srednju školu (jezičnu gimnaziju) završila je u Rijeci. Godine 1998. upisala je studij filozofije i povijesti na Filozofskom fakultetu u Rijeci gdje je 2004. diplomirala s radom iz filozofije pod naslovom „Racionalnost i kontekst“ (mentor: prof. dr. sc. Nenad Smokrović). Iste godine upisala je poslijediplomski studij iz filozofije na Hrvatskim studijima Sveučilišta u Zagrebu (specijalizacija iz područja epistemologije). Od 2007. godine radi kao vanjski suradnik/predavač na Odjelu za filozofiju na Hrvatskim studijima, a od 2010. kao znanstveni novak u suradničkom zvanju asistenta te predaje na raznim kolegijima s područja epistemologije, kao i na kolegijima Racionalizam i empirizam i Metodologija znanstvenog rada. Od 2002. godine sudjeluje sa izlaganjima na stručnim međunarodnim simpozijima. Objavila je nekoliko znanstvenih članaka i prikaza u hrvatskim i međunarodnim filozofskim časopisima: „Thought Experiment: Kuhn vs. Brown“ (u: *Croatian Journal of Philosophy*, VII, 2007.), „Uloga identiteta u preživljavanju: Parfit vs. Lewis“, (u: M. Hudoletnjak Grgić, F. Grgić, D. Pećnjak (ur.), *Godišnjak za filozofiju*, 2011.), „Philosophical and Rational Intuition“, (prihvaćen za objavljivanje u zborniku *Analytical and Continental Philosophy: Methods and Perspectives*, S. Rinofner-Kreidl i H. A. Wiltsche (ur.), Austria 2014.), prikaz: Tim Crane, *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*, *Croatian Journal of Philosophy* 2002.), te nekoliko ostalih članaka: „Jesmo li racionalni“, (u: *Novi Kamov*, 12, 2004.), i „Jesu li emocije racionalne?“, (u: *Novi Kamov*, 16, 2005.). Od 2010. radi na znanstveno-istraživačkom projektu *Evolucijski naturalizam i problem moralnog znanja* (voditelj projekta: prof. dr. sc. Tomislav Bracanović). Od 2012. godine tajnica je Odjela za filozofiju Hrvatskih studija, kao i članica Predsjedništva Udruge za promicanje filozofije. Uz znanstveno-istraživačku djelatnost, bavi se prevodenjem filozofijske literature s engleskog jezika, a sudjelovala je i u organiziranju niza filozofijskih konferencija.