

Petar Nurkić

HJUMOVO I KANTOVO SHVATANJE EPISTEMIČKE NORMATIVNOSTI

APSTRAKT: Pitanje (d) kako formiramo verovanja?, podrazumeva deskriptivne odgovore. Sa druge strane, pitanje (n) kako bi trebalo da formiramo verovanja?, podrazumeva normativne odgovore. Da li možemo da pružimo odgovore na (n) pitanja bez odgovora na (d) pitanja? Ova (n)-(d) relacija može da se okarakterise kao epistemička normativnost. Hjum i Kant pružaju odgovore na oba pitanja. Hjum je skloniji psihologizaciji ovih odgovora kroz empirijski pristup pitanjima koja se odnose na verovanja. Dok je Kant skloniji razmatranju a priori uslova našeg rasuđivanja. Kroz opšta pravila i epistemičke maksime, Hjum i Kant pružaju normativna uputstva u skladu sa kojima bi trebalo da formiramo verovanja. Međutim, da bismo uopšte mogli da govorimo o normativnosti, moramo da odgovorimo na pitanja koja se odnose na doksastički voluntarizam. Kod Kanta je pitanje slobode, donekle, očigledan preduslov njegovih kritika (naročito praktičkog uma). Dok je kod Hjuma, upravo zbog njegovog empirijskog pristupa verovanjima i željama, stvar nejasnija, i deluje kao da Hjum zastupa doksastički involuntarizam. U ovom radu pokušaću da predstavim sličnosti između Hjuma i Kanta u pogledu epistemičke normativnosti. Tamo gde izgleda kao da su njihova stanovišta nespojiva, pokušaću da ispitam zašto je to slučaj. Usredsređiću se na Hjumovu Raspravu o ljudskoj prirodi i Kantovu Drugu analogiju. Na kraju ću da ponudim par misaonih eksperimenata kroz koje ću pokušati da „testiram“ Hjuma i Kanta. Ukoliko uspem da potvrdim početne hipoteze onda će ovaj rad predstavljati uspešan epistemički poduhvat. Međutim, ako ne uspem da pronađem očekivane sličnosti, između Hjumovog i Kantovog shvatanja epistemičke normativnosti, onda se ovaj rad može okarakterisati kao istorijski pristup normativnom okviru „dogmatskog dremeža“.

KLJUČNE REČI: Hjum, Kant, epistemička normativnost, doksastički voluntarizam, opšta pravila, epistemičke maksime

1. Umesto uvoda: o lenjirima i blokovima¹

Normativnost, na našu sreću ili žalost, predstavlja jedan od centralnih pojmova koje filozofi koriste dok razmatraju neke od najzagonetnijih pojava ljudskog života. Normativnost često koristimo kada uspostavljamo distinkcije između ispravnog i pogrešnog, istinitog i neistinitog, aktuelnog i mogućeg. Etika, estetika i epistemologija predstavljaju samo neke od oblasti u okviru kojih nas filozofska istraživanja uvlače u raspravu o normativnosti.

Norme, pravila i standardi poseduju dugu etimološku istoriju. Latinska *norma* je označavala gradivni blok, dok je *regulus*, takođe latinski izraz, označavao pravu ivicu ili lenjir. Za nas *regulus* znači pravilo. Svakome, ko se ikada našao u okolnostima u kojima je morao da preseče dasku ili ciglu, je jasno da bi taj rez bio vrlo nespretno bez ivice po kojoj sečemo željeni oblik. Odstupanja, između našeg reza i šablona po kojem je trebalo da sečemo, ukazuju na ono što treba da „popravimo“.

Na sličan način, kroz svakodnevno iskustvo, koristimo različita pravila i norme koje bi trebalo da usmere naše ponašanje, bilo da se radi o postupcima ili rasuđivanju. Iako je ova analogija ilustrativna, treba da imamo u vidu da su *norma* i *regulus* očigledni u kontekstu gradilišta, ali da to nije uvek slučaj kad je reč o rasuđivanju i postupcima. Kada pokušamo da predstavimo filozofsko shvatanje normativnosti, pitanja koja se prirodno nameću su „zašto?“ i „kada?“. Okolnosti u kojima se primenjuje filozofsko shvatanje normativnosti su daleko osetljivije od svakodnevnih okolnosti kućnih poslova.

Vrsta normativnosti kojom ću se baviti u daljem nastavku rada je epistemička normativnost. Smatram da je, za razliku od pojma normativnosti u etici, epistemička normativnost nedovoljno ispitana. Kako bih odgovorio na što veći broj pitanja u vezi sa epistemičkom normativnošću usredsrediću se na Hjumovo i Kantovo tumačenje. Hjum se smatra epistemičkim naturalistom, štaviše, paradigmatičnim primerom i prvim jasnim predstavnikom, kao i jednim od radikalnijih kritičara tradicionalne filozofije, u kojoj se obračunavao sa brojnim sholastičkim i metafizičkim nametanjima različitih normi i pravila. U tom smislu, Hjum se ne smatra simpatizerom normativnosti, naprotiv. Sa druge strane, Kantovo čuveno pitanje *šta treba da činim?*, predstavlja osnov za brojne rasprave o normativnosti. Međutim, iako se Kantovo shvatanje normativnosti često ispitivalo u okvirima etike i estetike, smatram da je epistemološka perspektiva neopravdano zanemarena. Iz navedenih razloga, pokušaću da uporedim Hjumovo i Kantovo shvatanje epistemičke normativnosti. Pokušaću da pronađem zajedničke elemente njihovog shvatanja relacije uzročnosti, kontrole koju imamo nad

¹ Želeo bih da zahvalim svom mentoru, Mašanu Bogdanovskom, na iscrpnim komentarima i strpljenju da sasluša i usmeri moje ideje o mešanju baba i žaba, bez čega bi ovaj rad imao duplo manje fusnota.

doksastičkim stanjima, izvora epistemičke normativnosti kao i, ukoliko postoje, pravila na osnovu kojih bi trebalo da formiramo svoja verovanja.

Čak i u slučaju da ne pronađem sličnosti, koje očekujem da ću da pronađem, rezultat ove komparativne analize u pogledu epistemičke normativnosti biće instruktivan za dalja istraživanja u oblasti istorije filozofije.

2. U šta bi mudri trebalo da veruju?

U ovom poglavlju pokušaću da predstavim normativnu dimenziju Hjumovog shvatanja verovanja. Kako bih to učinio izložiću Hjumova opšta pravila iz *Rasprave o ljudskoj prirodi*. Pokušaću da, uprkos naturalističkom okviru Hjumove epistemologije, identifikujem normativne elemente njegovog shvatanja verovanja i rasuđivanja. Smatram da ne postoji kontradikcija između naturalističkih i normativnih aspekata Hjumove epistemologije. Odnosno, da možemo da pronađemo srednji put kroz naturalizaciju normativnosti.

2.1 Opšta pravila

Za Hjumova opšta pravila možemo, s pravom, da kažemo da zauzimaju značajno mesto u *Raspravi*. Iako, Hjum, pojam „pravila“ koristi pridajući mu bar tri različita značenja (Hearn, 1970: 404-406), opšta pravila su prisutna u svakoj od tri knjige *Rasprave*. Međutim, kako bi poslužila ostvarivanju cilja ovog rada, razmatraću samo problem normativnosti prisutan u opštim pravilima. Normativno značenje, koje želim da razmotrim, nalazi se u trećem delu prve knjige *Rasprave*. Ovde, ujedno, možemo da pronađemo prvo obimnije pojašnjenje opštih pravila i njihovog uticaja na naša rasuđivanja i verovanja (Hjum, 1983: 161-163).

Opšta pravila se pojavljuju u okviru Hjumovog razmatranja verovatnoće i predstavljaju generalizacije, odnosno sklonost naše imaginacije² da uopštava, na osnovu prethodnih iskustava i navike. Iako se o Hjumovim opštim pravilima može govoriti kao o pukoj deskripciji funkcionisanja našeg kognitivnog sistema, pokušaću da istaknem njihovu normativnu dimenziju. Takođe, ne poseduju sve generalizacije isti status, postoje opšta pravila izvedena iz predrasuda (ekstenzivna opšta pravila) i opšta pravila izvedena iz relacije uzročnosti (korektivna opšta pravila) (Espinosa, 2016: 284). Način na koji opšta pravila utiču na naše rasuđivanje je, takođe, predstavljen u odeljcima XI-XV *Rasprave*. Hjumovo razmatranje verovatnoće nastalo je kao posledica analize verovanja i procesa kojima formiramo verovanja. Prema Hjumu, verovanje je snažna

2 Umesto termina „imaginacija“, možemo da koristimo termin „uobrazilja“. U prevodima Hjumovih i Kantovih dela se koristi „uobrazilja“, međutim, budući da se ovde radi o sinonimima, upotreba jednog ili drugog termina predstavlja stilsko opredeljenje.

i stabilna ideja koja je usmerena ka istini (Hjum, 1983: 114). Hjum identifikuje neke od mehanizama koji imaju veće izgleda da ispune naša epistemička očekivanja i spreče da naše ideje postanu samo „puki izdanci imaginacije“ (Loeb, 2002: 13). U odeljku o verovatnoći uzroka, Hjum sugerise da se naše rasuđivanje temelji na navici i opštim pravilima, a da nas navika može dovesti do „lažnog upoređivanja ideja“ (Hjum, 1983: 125-135). Ova pojava se dešava kada, zbog težnje imaginacije da generalizuje, formiramo opšta pravila poput, čuvenog Hjumovog primera, *Irac ne može imati duhovitost a Francuz ne može imati temeljitost* (Hjum, 1983: 138). Ova vrsta rasuđivanja pripada nefilozofskoj vrsti verovatnoće i zasnovana je na opštim pravilima koja su ishitreno izvedena i koja predstavljaju izvor predrasuda. Kao što sam napomenuo, postoje dve vrste opštih pravila a predrasude predstavljaju prvu vrstu. Za prvu vrstu opštih pravila je karakteristično proširivanje opsega rasuđivanja, nastalog u jednom spletu okolnosti, na drugi splet okolnosti koji naliči, ali nije identičan prethodnim okolnostima (Hearn, 1970: 405).

Iako svako rasuđivanje, zasnovano na verovatnoći, nastaje na osnovu navike, prethodnog iskustva i imaginacije, razum nije primoran da prati ono što Hjum naziva „prirodnim težnjama“. Moguće je sprečiti formiranje neistinitih verovanja zasnovanih na pravilima predrasuda, odnosno sprečiti pridavanje izvesnosti proizvodima imaginacije, sličnosti i kontigvitetu³ (Hjum: 1983, 105). Način da to učinimo je promišljanje, refleksija, ili „drugi nivo rasuđivanja“⁴. Posredstvom refleksije, imaginacija i sklonost generalizaciji, mogu da proizvedu „filozofske verovatnoće“. Hjum izdvaja dve značajne funkcije refleksije u pogledu naših mentalnih aktivnosti (Hjum: 1983: 135; Espinosa: 2016, 285):

- (i) Usmeravanje sklonosti generalizacije ka obrascima ispravnog rasuđivanja, kroz korektivna opšta pravila;
- (ii) Identifikovanje, kroz korekciju, slučajeva u kojima rasuđujemo spram pravila navedenih u (i).

Posredovanje refleksije nam omogućava da uspostavimo korektivna opšta pravila, kojima možemo da utičemo na rasuđivanje, uprkos trenutnim opažajima i iskustvu. U centralnom delu rasprave o korektivnim pravilima Hjum navodi sledeće:

Razmotrićemo docnije neka opšta pravila po kojima treba da podešavamo naše suđenje o uzrocima i posledicama; a ta su pravila obrazovana na prirodi našeg razuma i na našem iskustvu njegovih delovanja u sudovima koje obrazujemo o predmetima.

3 Slično kao u prvoj fusnoti, korišćenje termina „kontigvitet“ predstavlja davanje stilske prednosti u odnosu na termin „stalna združenost“.

4 Čitanjem Hjumove *Rasprave*, možemo uvideti da refleksija nije nikakva mistična sposobnost, niti vrsta ezoteričnog unutrašnjeg čula. Refleksija predstavlja pažljivo promišljanje i razmatranje principa u skladu sa kojima formiramo verovanja. Ako refleksiju protumačimo na ovaj način, to će biti sasvim dovoljno za potrebe ovog rada.

Ona nas uče da razlikujemo slučajne okolnosti od dejstvenih uzroka [...] Opšte pravilo pripisuje se našem suđenju, kao opsežnijem i stalnijem (Hjum, 1983:140).

Hjum, u narednom paragrafu, nastavlja rečenicom: *Katkada preovlađuje jedan a katkada drugi, prema nastrojenosti i naravi čoveka. Proste ljude obično vode prvi, a mudre drugi* (Hjum, 1983: 141). U skladu sa vrstom pravila, kojima se vodimo, Hjum postavlja kriterijume koje epistemički subjekt mora da zadovolji da bismo ga smatrali racionalnim. Na racionalnog epistemičkog subjekta utiču epistemičke norme i na osnovu tih normi moguće je zauzeti „kritičku filozofsku perspektivu“ (Espinosa, 2016: 285). Mudri, uz pomoć korektivnih opštih pravila, poseduju zdrava doksastička stanja i formiraju verovanja čiji sadržaj ne zavisi od hirova i ličnih preferencija.

Opšta pravila su, prema Hjumu, neizostavna za objašnjenje veze između predmeta našeg saznanja i metoda koji bi trebalo da sledimo kako bismo došli do istog tog saznanja. Potrebno je izdvojiti tri kategorije u okviru opštih pravila (Espinosa, 2016: 286):

- (i) Ekstenzivna opšta pravila, ili predrasude;
- (ii) Opšti principi, koji odražavaju posebne, materijalne, karakteristike nekog fenomena (taj fenomen može pripadati fizici, politici, ekonomiji, etici...);
- (iii) Pravila koja, prethodno formirana na osnovu verovatnoće, postaju pravila na osnovu relacije uzročnosti.

Na osnovu prve dve vrste, možemo da napravimo prostor za uspostavljanje treće vrste pravila, korektivnih pravila. Opšta pravila predstavljaju „logiku“ rasuđivanja o verovatnoći i neophodna su za formiranje pouzdanih verovanja, na kojima se sve nauke zasnivaju (Hjum, 1983: 144). Stoga, korektivna opšta pravila vrše trostruku funkciju:

- (iii*) Predstavljaju model za pouzdano formiranje, i korekciju, verovanja;
- (iii**) Koriguju rasuđivanje zasnovano na prvoj vrsti opštih pravila (Hjum, 1983: 144);
- (iii***) Omogućavaju nam da kroz refleksiju, odnosno analizu nereflektivnog rasuđivanja, identifikujemo kognitivni izvor iz kojeg su potekla neistinita verovanja (Hjum, 1983: 99).

Opšta pravila i Hjumovo shvatanje relacije uzročnosti

Nakon razmatranja filozofskih verovatnoća i njihove zavisnosti od relacije uzročnosti, Hjum je uspostavio *Pravila po kojima suditi o uzrocima i posledicama* (Hjum, 1983: 160-163). Postoji osam kriterijuma koji nam omogućavaju da razlikujemo relaciju stalne združenosti i prividne uzročne relacije. Ovi kriterijumi nam dozvoljavaju da proverimo ispravnost rasuđivanja i verovanja zasnovanih na relaciji uzročnosti. Dalje, Hjum napominje da su ovih osam kriterijuma [...] *sva logika koju smatram umesnom da upotrebim u svojim umovanjima* (Hjum: 1983, 162). Opšta pravila za uzročno rasuđivanje su prirodan zaključak koji Hjum izvodi iz razmatranja verovatnoće u *Raspravi*. Ne samo zbog toga što je svako rasuđivanje, koje se odnosi na činjenice, zasnovano na uzročnoj relaciji, nego i zbog toga što nam ovakvo rasuđivanje

donosi mnogo više koristi nego rasuđivanje zasnovano na pukoj sličnosti i kontigvitetu (Hjum, 1983: 105).

Postoje brojna druga pravila (u okviru opštih pravila) koja takođe utiču na naša verovanja, sličnom živošću i snagom, ali su takva pravila zasnovana na sličnosti između ideja i činjenica, opravdanja za takva verovanja ne možemo da pronađemo u iskustvu. Ovde Hjum govori o lakovernosti, olakom verovanju u svedočanstva drugih, kao i o obrazovanju. Lakovernost i obrazovanje zasnovani su na vrlo sličnim osnovama kao navike i pojave koje se često ponavljaju u našem iskustvu (Hjum, 1983: 109). Sličnost sa iskustvom rasuđivanja, zasnovanom na uzrocima i posledicama, dovodi do epistemičkog neopreza i zaključivanja koje ne može da bude opravdano pozivanjem na iskustvo. Ova pravila ne predstavljaju samo preporuke, nego i strukturu ispravnog funkcionisanja rasuđivanja, drugim rečima, predstavljaju epistemički standard (Espinosa, 2016: 287). Upravo ovde možemo pronaći i poreklo normativnosti opštih pravila. Opšta pravila poseduju drugačiji status od verovanja, Lyons (2001: 273) ih naziva drugim redom mentalnih stanja. Funkcija opštih pravila je da koriguju i stabilizuju „sentiment verovanja“ (Hearn, 1976: 65), koji nastaje na osnovu prirodnih, uzročnih faktora.

Na osnovu paragrafa Hjumove *Rasprave*, odnosno njihovog karaktera epistemičkih preporuka, smatram da su korektivna opšta pravila normativna, a ne deskriptivna. Ova pravila predstavljaju uputstva za formiranje i korigovanje verovanja. U narednom potpoglavlju ispitaću odnos verovanja i istine u Hjumovoj *Raspravi*.

Opšta pravila i istinita verovanja

Postavljanjem pitanja o odnosu između verovanja i istine, ujedno postavljamo pitanje o epistemičkim ciljevima. Jednostavnije rečeno, ako postoji epistemička normativnost, u smislu korekcije onog što „jeste“ i preporuka za ono što „treba“, onda se taj prelaz, sa deskriptivnog na normativno, zasniva na određenom epistemičkom cilju. Ovaj epistemički cilj, koji ću ispitati u ovom potpoglavlju, predstavlja osnov za praćenje normativnih preporuka.

Kao što sam ranije obrazložio, epistemičke norme predstavljaju standard za ispravno verovanje. Ispitaću da li su epistemičke norme usmerene ka njihovom, uobičajenom, cilju – istini. Prema Hjumovom evidencijalističkom stanovištu, racionalni epistemički subjekt bi trebalo da veruje u p ako, i samo ako, postoji dovoljna evidencija na osnovu koje smatra da je p istinito (Espinosa, 2016: 287). Isto važi i u slučaju opštih pravila: ako su A, B i C principi prema kojima formiramo istinita verovanja, to znači da su verovanja koja su u skladu sa tim principima, pouzdanija i verovatnije istinita, nego verovanja koja nisu u skladu sa njima⁵. Međutim, ne treba da ispustimo iz vida

5 Postoji veliki broj tekstova iz kojih možemo da saznamo, posredno i neposredno, više o Hjumovom evidencijalizmu, pogledati (Lyons, 2001; Owens, 2003; Engel, 2007; Bogdanovski, 1996, 2006, 2012).

da je Hjum bio naturalista, što nas dovodi do centralnog problema ovog poglavlja, usklađivanja Hjumovog naturalizma i epistemičke normativnosti.

Čak i da su verovanja usmerena ka istini⁶, naturalistički prigovor ne možemo tako lako da odbacimo. Naturalisti smatraju da ne postoji ništa normativno u verovanju, kao i da ne postoje uputstva za formiranje istinitih verovanja (Engel, 2007: 179). Međutim, epistemička normativnost nije stvar nužnosti, nego opsega. Drugim rečima, epistemička normativnost se odnosi na ono što nije nužno, ne odnosi se na disanje, svakodnevno smenjivanje dana i noći, ili bilo koju logičku ili fizičku nužnost. Opseg normativnosti, koji sam pomenuo, tiče se svakodnevnog iskustva. Kao što ne treba da ispustimo iz vida Hjumov naturalizam, tako ne treba ni da zatvorimo oči pred činjenicom da je Hjum bio filozof zdravog razuma, zainteresovan za svakodnevno iskustvo. Verovanje i disanje predstavljaju dva različita stanja, verovanje se odnosi na kategorije koje smatramo normativnim, odnosi se na rasuđivanje, slobodu izbora i racionalnost.

Pre nego što u sledećem poglavlju pokušam da odgovorim na pitanje da li su naša verovanja pod našom doksastičkom kontrolom, na šta naturalisti imaju negativan odgovor, pokušaću da izložim još nekoliko Hjumovih stavova iz *Rasprave*, i na taj način postavim temelj za razmatranje involuntarizma. Ako su sloboda i racionalnost sastavni deo naših doksastičkih života onda postoji prostor za normativnost. Smatram da se Hjum udaljava od prvog, deskriptivnog dela *Rasprave* ka razmatranju mehanizama refleksije kojima možemo da korigujemo svoja verovanja i zaključimo da formiranje verovanja nije puki mehanički proces. Korektivna opšta pravila su usmerena ka rasuđivanju, samim tim možemo da ih smatramo standardima racionalnosti. Verovanja su, manje ili više, adekvatna u zavisnosti od stepena evidencije i iskustva. Ono što određuje adekvatnost verovanja su upravo opšta pravila (Espinosa: 2016: 288). Posredstvom refleksije, epistemički subjekt, dolazi do zaključka da su uputstva za formiranje verovanja, odnosno norme, prirodne kao i pomenuto disanje. Ako nam uputstva obezbeđuju, u većoj ili manjoj meri, formiranje istinitih verovanja, onda je njihovo usvajanje sasvim prirodno. Istina korisno doprinosi našem svakodnevnom iskustvu, bilo da se radi o bazičnim biološkim potrebama, ili o sofisticiranim aspektima društvenog života. U krajnjoj liniji, ignorisanje uputstava može pukim slučajem da nas odvede ka istinitim verovanjima, ali je veća verovatnoća da nas epistemička neopreznost može dovesti u bolne okolnosti, bilo da se radi o vreloj ringli ili nepoloženom ispitu.

Prema Hjumu, uzročna relacija je neizbežna i nužno je usmerena ka realnosti. U skladu sa tim, možemo da zaključimo da je Hjum smatrao da svi rasuđuju u skladu sa

6 Hjum u *Raspravi* ne koristi termin „istina“, umesto toga koristi termin „realnost“. Ukoliko istinu predstavimo kao korespondenciju i pokušamo da rekonstruujemo mesto istine u Hjumovoj epistemologiji, ne bismo ostvarili korisne uvide. Međutim, ako o istini, kao mestu u Hjumovoj epistemologiji, govorimo kao o epistemičkom cilju onda možemo da izjednačimo realnost i istinu, jer za Hjuma realnost predstavlja epistemički cilj.

opštim pravilima. Međutim, time što svi rasuđuju u skladu sa pravilima to znači da svi, takođe, prave greške u koje ih vodi neispravno korišćenje pravila. Na kraju, pozvaću se na delove Hjumove *Rasprave*: potrebno nam je da rasuđujemo ispravno zato što želimo stvari, a da bismo dobili ono što želimo moramo da identifikujemo efikasno sredstvo kojim možemo da ostvarimo svoje ciljeve. Ispravno uzročno rasuđivanje je nužan uslov ostvarivanja ciljeva koje želimo. Stoga, kao odgovorni epistemički subjekti, moramo da uskladimo svoje rasuđivanje sa epistemičkim normama kako bismo zadovoljili svoje želje (Hjum, 1983: 247, 270, 389).

2.2 Da li je Hjum doksastički involuntarista?

U prethodnom potpoglavlju predstavio sam Hjumova opšta pravila kao prirodne principe u skladu sa kojima bi trebalo da formiramo verovanja. Izneo sam razloge zbog kojih smatram da je, bez obzira na Hjumov naturalistički pristup epistemološkim pitanjima, posredstvo refleksije moguće. Prema Hjumu, refleksija predstavlja ono što razlikuje mudre od vulgarnih. Pitanje na koje želim da ponudim odgovor u ovom potpoglavlju tiče se Hjumovog doksastičkog involuntarizma. Da bi refleksija mogla da posluži kao osnov za uspostavljanje korektivnih opštih pravila, ona mora da bude voluntarna. Hjum se često, zbog naturalističkog pristupa saznanju, tumači kao doksastički involuntarista. Ukoliko uspem da pronađem način da Hjuma okarakterišem kao doksastičkog voluntaristu, moći ću da ostvarim cilj ovog poglavlja, odnosno, da pokažem zašto Hjumov epistemički naturalizam ne stoji u suprotnosti sa epistemičkom normativnošću.

Pitanje u naslovu ovog potpoglavlja glasi „Da li je Hjum doksastički involuntarista?“. Odgovor na to pitanje je „Da“. U *Raspravi* postoji dovoljno tekstualne evidencije koja ukazuje na Hjumov involuntarizam u pogledu verovanja. Takođe, veliki broj hjumovaca smatra da mu etiketa involuntariste pristaje. Međutim, u ovom potpoglavlju želim da pokažem da Hjum, ako njegov projekat okarakterišemo kao involuntaristički, nije uspeo u svojim namerama. Kao i da pokažem zašto se Hjumu ne može pripisati involuntarizam bez problema koji bi pratili takvo tumačenje.

Iskoristiću definiciju modalnog doksastičkog involuntarizma, koju je ponudio Rajan Hikerson [Ryan Hickerson] (2015: 1135). Prema definiciji modalnog doksastičkog involuntarizma, verovanja ne mogu da budu formirana na osnovu slobodnog izbora. Sa druge strane, pristalica doksastičkog voluntarizma smatra da posedujemo mogućnost da verujemo, ili da ne verujemo, na osnovu sopstvenog izbora, odnosno, na osnovu volje. Na osnovu trećeg dela, druge knjige, Hjumove *Rasprave* (naročito u prva tri poglavlja) i Hikersonove definicije, možemo izdvojiti globalnu i lokalnu verziju modalnog doksastičkog involuntarizma.

Globalni doksastički involuntarizam⁷

Prema globalnoj verziji doksastičkog involuntarizma, ono što je predmet volje, odnosno ono što slobodno želimo, nije od značaja za sadržaj naših verovanja (Hickerson: 2015: 1135). Globalni doksastički involuntarista smatra da je verovanje, u odnosu na volju, odvojena kognitivna aktivnost. Drugim rečima, kakvi god da su mehanizmi kojima formiramo verovanja, mehanizmi koje, prema Hjumovom mišljenju, delimo sa životinjama i koje je moguće ispitati kroz naučne eksperimente (Hjum: 1983, 342-348), involuntarista smatra da oni funkcionišu nezavisno od volje. Dakle, ako se globalna verzija poklapa sa pravim stanjem našeg doksastičkog života, onda je psihološki nemoguće formirati verovanja slobodnim izborom. Takođe, globalna verzija se odnosi na sva naša verovanja. Međutim, potrebno je razmotriti verziju modalnog doksastičkog involuntarizma koji se ne odnosi na sva, nego samo na deo naših verovanja.

Lokalni doksastički involuntarizam

Lokalni doksastički involuntarizam predstavlja manje radikalnu verziju, prema kojoj određeno verovanje \tilde{Z} , ili određeni skup verovanja f , ne mogu da budu formirani na osnovu slobodnog izbora (Hickerson, 2015: 1135). Ako razmotrimo svakodnevne okolnosti u kojima se nalazimo, pretpostavka da su neka od naših verovanja, manje ili više, pod našom voluntarnom kontrolom, deluje prihvatljivo. Imam slobodu da izaberem da li ću da verujem u svedočanstvo svog prijatelja ili neke druge osobe, ali kada je reč o neposrednim čulnim iskustvima, verovanju da je automobil ispred mene crvene boje, onda je pitanje da li imam slobodu da poverujem u svoje neposredne čulne opažaje, depasirano. Ova distinkcija nam dozvoljava da razmotrimo nad kakvim verovanjima imamo doksastičku kontrolu, kao i da postavimo pitanje o epistemičkoj odgovornosti, ukoliko postoje verovanja koja sam formirao slobodnim izborom.

U *Raspravi* možemo da pronademo nekoliko paragrafa na osnovu kojih možemo Hjumu da pripišemo zastupanje, kako globalne tako i lokalne verzije, modalnog doksastičkog involuntarizma.

Drugo, um ima vlast nad svim svojim predstavama i može da ih razdvaja, sjedinjuje, meša i menja kako god mu se svidi; tako da, kad bi se verovanje sastojalo samo u novoj predstavi prisajedinjenoj poimanju, bilo bi u čovekovo vlasti da veruje šta hoće. Stoga možemo zaključiti da se verovanje sastoji prosto u izvesnom osećanju ili čuvstvu, u nečemu što ne zavisi od volje, već mora da nastane od izvesnih određenih uzroka i principa kojima mi ne gospodarimo (Hjum, 1983: 524).

Dakle, jasno je da Hjum sugerise da ne možemo da verujemo u šta god poželimo. Sličnu tezu možemo da prepoznamo u četvrtom delu, prve knjige, *Rasprave*.

⁷ Naravno, Hjum bi bio vrlo zbunjen ovakvom upotrebom termina „modalno“. Hjum je bio kompatibilista, međutim, ovde ću sebi dati malo više slobodnog prostora, u svrhu moguće epistemičke koristi kao posledice ovako dopuštene diskusije.

Priroda nas je, apsolutno i nesagledivom nužnošću, opredelila da rasuđujemo kao god i da dišemo i osećamo; i mi ne možemo izbeći da sagledamo izvesne predmete u jačoj i potpunijoj svetlosti, iz razloga njihove uobičajene povezanosti sa nekim datim utiskom, isto onako kao što ne možemo sprečiti sebe da mislimo dok smo budni, ili da vidimo okolna tela kad ka njima okrenemo oči pri punoj sunčanoj svetlosti (Hjum, 1983: 168-169).

U ovom paragrafu, Hjum govori o snazi i živosti neposrednih čulnih utisaka. Involuntaristički ton Hjumovih pojmova, poput „snage“ i „živosti“, sugerše da ne možemo da sprečimo da formiramo verovanje kada se nađemo u okolnostima koje su prirodne za formiranje verovanja (Hickerson: 2015: 1137). Verovanje upravo i jeste samo posebno živa ideja. Ono što je dovoljno za ostvarivanje cilja ovog potpoglavlja, odnosno ono što je dovoljno da okarakterišemo Hjuma kao modalnog doksastičkog involuntaristu (u skladu sa definicijom koju sam predstavio) je pozivanje na sintagmu u okviru prethodnog navoda, „apsolutna i nesaglediva nužnost“. Ovakva vrsta nužnosti, prema Hjumu, ista je kao i nužnost disanja, nužnost nadražaja topline kada stojimo pored vatre, prirodna i neodoljiva.

Kako bih pokazao da Hjum nije bio dosledan u shvatanju verovanja kao doksastičke kategorije van domena naših izbora, predstavicu Prajsovo [H.H. Price] tumačenje Hjumovog involuntarizma. Prema Prajsu, Hjum, deli naša verovanja u dve klase (Price, 1969: 239-240):

- (i) Verovanja koja poseduju snažnu induktivnu zasnovanost, formirana na osnovu dugog iskustva stalne združenosti; i
- (ii) Verovanja koja poseduju slabu, ili nikakvu, induktivnu zasnovanost.

Prajs primećuje da Hjum, kada nije u svom uobičajenom skeptičkom maniru, razlikuje zdrava verovanja i, sa druge strane, besmislena i sujeverna verovanja. Hjum takođe smatra da je bolje posedovati zdrava verovanja, sa snažnom induktivnom zasnovanošću na prethodnim iskustvima, nego sujeverna verovanja bez induktivne potpore. Ne samo što Hjum nije bio dosledan doksastičkom involuntarizmu, nego je i smatrao da se verovanja mogu suspendovati (vrlo značajno za Hjumov skepticizam) našim slobodnim izborom⁸ (Price, 1969: 240). Iz Prajsovog tumačenja možemo zaključiti da je Hjumovo uzdržavanje od rasuđivanja, u okolnostima u kojima to nije prirodno, u suprotnosti sa involuntarističkim tumačenjem.

Kao što sam ranije naveo, srednji put, koji dozvoljava postojanje epistemičke normativnosti uprkos Hjumovom naturalizmu, je tumačenje Hjuma kao lokalnog modalnog doksastičkog involuntariste. Ovakvo tumačenje nam dozvoljava slobodu da pratimo

8 Iako bi hjumovci ovde doskočili primedbom da se sloboda, kod Hjuma, može okarakterisati kao spontanitet, budući da Hjum ne govori o slobodi u libertarijanskom smislu, u svrhu prethodno navedenih ograda nastaviću sa razmatranjem lokalnog modalnog doksastičkog involuntarizma.

normativna uputstva i korigujemo naša verovanja, ali i ostavlja naturalistička ograničenja u pogledu verovanja koja nisu pod našom doksastičkom kontrolom. Da li ćemo Hjuma nazvati kompatibilistom, drugorazrednim doksastičkim voluntaristom ili modalnim doksastičkim involuntaristom, predstavlja stilsko opredeljenje. Navođenjem određenih paragrafa *Rasprave*, kao i Prajsovim tumačenjem, predstavio sam normativne elemente Hjumovog naturalizma, bar u dovoljnoj meri za ostvarivanje cilja ovog poglavlja.

2.3 Problem verovanja mudrih

Da li je Hjum mudar? Ako jeste, onda Hjum koristi funkciju refleksije. Ukoliko koristi funkciju refleksije, onda nije primoran da to čini, već je koristi svojim slobodnim izborom. U prethodnom potpoglavlju pokazao sam zašto Hjuma možemo smatrati lokalnim modalnim doksastičkim involuntaristom. Uspostavljanje opštih pravila i razmatranje doksastičkog involuntarizma je neophodno kako bismo mogli da nađemo rešenje problema verovanja mudrih.

Objasnio sam zašto Hjum, i u kojoj meri, smatra da nemamo slobodu upravljanja verovanjima. Ovo predstavlja poteškoću za Hjumov evidencijalizam, tezu prema kojoj bi trebalo da verujemo samo u razmeri sa pouzdanom, induktivnom, evidencijom. Evidencija stoji u suprotnosti sa sujeverjem i predrasudama. Centralni problem ovog potpoglavlja predstavlja dodatno usaglašavanje elemenata epistemičke normativnosti u Hjumovoj epistemologiji sa njegovim doksastičkim involuntarizmom. Taj problem možemo da nazovemo „Problem verovanja mudrih“. Prema Hjumu, trebalo bi da verujemo na način na koji mudri formiraju verovanja. Odgovorom na problem verovanja mudrih otkrićemo na šta Hjum tačno misli. U potpoglavlju 2.2.1, predstavio sam Prajsovo tumačenje, odnosno distinkciju koju Hjum pravi između različitih verovanja. Ne samo što Hjum razlikuje zdrava i sujeverna verovanja, nego nam savetuje da verujemo na način na koji mudri ljudi veruju. Ovom normativnom preporukom, Hjum savetuje da bi trebalo da verujemo u ono što ima snažnu induktivnu zasnovanost, i obratno.

Hjumovo korišćenje normativnog jezika je prisutno i u zaključku *Istraživanja o ljudskom razumu*, kada Hjum kritikuje sujeverje i podstiče nas na spaljivanje dela koja ne sadrže apstraktno rasuđivanje o kvantitetu, niti eksperimentalno rasuđivanje o činjenicama, to su, prema Hjumu, dela u koja ne bi trebalo da verujemo (Hjum, 1988: 155).

U tradicionalnom smislu, odmeravanje verovanja spam evidencije je takođe predstavljalo odlike mudrosti. Ovo podrazumeva uzdržavanje od rasuđivanja do trenutka kada će nam biti dostupne relevantne informacije, koje ćemo zatim razmotriti i usvojiti (ili odbaciti) kao istinite. Rasuđivanje, u tradicionalnom smislu, predstavlja mogućnost slobodne kontrole mehanizama za formiranje verovanja. Da bismo mogli mudro da rasuđujemo, potrebni su nam dobri prirodni instinkti, kao i racionalna kontrola nad sopstvenim verovanjima (Stroud, 1977: 10). Ovo znači da je moguće da se izdignemo iznad „životinjskog instinkta“. Međutim, kao što sam napomenuo, Stroud [Barry

Stroud] ovo tumačenje naziva tradicionalnim. Ovo nije Hjumovo tumačenje, budući da je Hjum smatrao da se opšta pravila mogu primeniti, kako na mudre, tako i na životinje, decu i obične ljude. Hjum se udaljio od tradicionalnog uspostavljanja veze između onog u šta verujemo i slobodnog izbora. Smatrao je da su tradicionalne teorije nedovoljno opšte i usmerene na mali deo „izvrsnih“ pojedinaca, što ne odražava činjenicu da svi ljudi poseduju verovanja, i da samim tim, prateći normativna uputstva, poseduju mogućnost da koriguju svoja verovanja.

Obični nedostatak tih sistema, koji su filozofi upotrebljavali da objasne radnje uma, jeste taj što oni pretpostavljaju takvu tananost uma da to prevazilazi ne samo sposobnost prostih životinja već i sposobnost dece i običnog sveta naše vlastite vrste, koji su, uprkos tome, podložni istim emocijama i efektima kao i osobe najsavršenijeg duha i inteligencije. Takva tananost jasan je dokaz lažnosti jednog sistema, kao što je suprotna prostota dokaz njegove istinitosti (Hjum, 1983: 163-164).

Bez obzira što se Hjumova opšta pravila odnose na sve, ukoliko ih se pridržavamo onda možemo da postanemo mudri, njegovi epistemički standardi su vrlo rigorozni. Svako ima pristup opštim pravilima, ona su sastavni deo naših doksastičkih stanja. Međutim, vrlo teško ih je slediti i potrebno je da budemo epistemički disciplinovan da bi nam opšta pravila donela korist. Štaviše, Hjum navodi da nas opšta pravila vrlo često mogu odvesti u greške, kao što je slučaj sa lakovernošću.

Kao što sam pokazao, doksastički voluntarizam drugog reda (lokalni modalni doksastički involuntarizam) predstavlja nužan uslov za Hjumovu epistemičku normativnost. Moguće je da nemamo doksastičku kontrolu nad verovanjima koja su formirana na osnovu neposrednih čulnih utisaka, ali ono što je bitnije je kontrola nad principima u skladu sa kojima možemo da korigujemo neistinita verovanja. U okolnostima koje su prirodne za formiranje verovanja, nemoguće je odupreti se Hjumovom doksastičkom determinizmu. Međutim, onda kada formirano verovanje, moguće je, na osnovu korektivnih opštih pravila, uzdržati se od rasuđivanja, sakupiti dodatnu evidenciju i nakon toga prihvatiti ili odbaciti verovanje. Upravo ovaj proces možemo da okarakterišemo kao lokalnu verziju modalnog doksastičkog involuntarizma. Zahvaljujući slobodnom izboru da korigujemo verovanja, moguće je razmatranje epistemičke normativnosti u Hjumovoj *Raspravi*. Zajedno sa normativnošću možemo da razmatramo epistemičke ciljeve, izvore epistemičke normativnosti kao i verovanja mudrih ljudi. Zahvaljujući slobodi rasuđivanja, možemo da pratimo normativna uputstva i da ih delimo sa drugim pripadnicima svoje epistemičke zajednice. Da bismo verovali kao mudri ljudi, potrebno je da ne dozvolimo lakovernost, sujeverje i predrasude. Ono što je preporučljivo, prema Hjumu, je rasuđivanje u skladu sa relacijom uzročnosti, a ne na osnovu navike, kontigviteta i drugih elemenata imaginacije⁹.

⁹ Hjum je skeptik po pitanju toga u šta treba da verujemo. Ali nije skeptik jer smatra da je nauka u ljudskoj prirodi moguća, a ona nam objašnjava zašto moramo da verujemo u neke stvari. Međutim, to nije savremena kognitivna nauka (na razočaranje Džerija Fodora).

3. *Sapere aude!*

U „Druvoj analogiji“, *Kritike čistog uma*, Kant zastupa tezu da nije moguće formirati objektivni vremenski sled, ako naši mentalni sadržaji ne sadrže pojam uzročnosti. Prema Kantu, pojam uzročnosti omogućava da određeno uređivanje predstava, u vremenu, smatramo nužnim. Smatram da ova nužnost, i objektivnost određenog vremenskog sleda predstava, predstavlja izvor normativnosti u Kantovoj epistemologiji. Pokazaću zašto Kant smatra da bi iracionalno rasuđivanje u pogledu uređivanja predstava u vremenu predstavljalo „bolno“ izbegavanje normativnih obaveza. I zašto smo, usled neodrživosti iracionalnog rasuđivanja, primorani da postavimo svoje predstave u određeni sled. Nameravam da pokažem koje mentalne operacije su potrebne da bi naše predstave posedovale objektivni vremenski sadržaj. Takođe, pokušaću da obrazložim zašto je baš epistemička normativnost vrsta modalnosti koja određeni subjektivni red predstava čini nužnim.

3.1 Kantovo shvatanje uzročnosti u *Druvoj analogiji*

Za razliku od Hjuma, normativnost predstavlja uobičajenu perspektivu tumačenja Kantove teorijske i praktične filozofije (Alison, 2004; McDowel, 1994; O'Neill, 1989). Odnos heteronomije i autonomije predstavlja centralni problem Kantove etike, dok pitanja o sadržaju naših predstava, kao i odnosu između sveta i čoveka, predstavljaju osnovna pitanja Kantove epistemologije. Normativnost predstavlja izlaz iz oba navedena škripca. Međutim, potrebno je ispitati o kakvoj normativnosti je reč, i koliki domen Kantove filozofije normativnost uspešno pokriva. Smatram da je ovde reč o epistemičkoj normativnosti. Pre svega, ispitaću elemente epistemičke normativnosti u *Druvoj analogiji*, nakon čega ću pokušati da redukujem sve upotrebe normativnosti u Kantovoj filozofiji na epistemičku normativnost.

U *Druvoj analogiji*, Kant ispituje preduslove uspešnog predstavljanja objektivnog vremenskog sleda. Iskoristiću primer kojim je Haton [James Hutton] ilustrova Kantovo shvatanje relacije uzročnosti. Zamislimo Džona koji posmatra Sneška Belića kako se topi (Hutton, 2018: 3). Da bi Džonovo posmatranje bilo moguće, on mora da poseduje tri osobine predstavljanja:

- (i) Mora da poseduje predstavu početnog stanja, Sneška koji stoji uspravno;
- (ii) Mora da poseduje predstavu stanja kao posledice, otopljenog Sneška; i

To je folk psihologija iz fotelje i prvog lica, što je potrebno imati u vidu kao razlog za uključivanje Kanta u diskusiju o epistemičkoj normativnosti. Na osnovu rešenja problema uzročnosti, u *Druvoj analogiji*, pokušaću da ispitam da li je Kantovo shvatanje normativnosti u *Kritici čistog uma* drugačije od Hjumovog, i ako jeste, na koji način. Odgovor na ovo pitanje je vrlo značajan, budući da naše znanje o činjenicama zavisi od znanja o uzročno posledičnim vezama. Bar prema Hjumu.

(iii) Mora da poseduje predstavu početnog stanja koje prethodi stanju posledice.

Kant smatra da pitanje, kako možemo da objasnimo mentalna stanja koja predstavljaju (iii) kao objektivnu relaciju između (i) i (ii), nimalo nije jednostavno.

Kant najpre iznosi negativno tumačenje: predstava objektivnog vremenskog sleda ne može da bude ostvarena na osnovu činjenice da se predstave (i) i (ii) dešavaju sukcesivno (Kant, 1970: 189). Iako Džon, najpre, opaža uspravnog Sneška, a zatim, istopljenog Sneška, ova sukcesivnost nije dovoljna da bismo je smatrali objektivnim vremenskim sledom. Prema Kantu, *aprehenzija raznovrsnosti pojave jeste uvek sukcesivna* (Kant, 1970: 191). Ovo je slučaj i kada posmatramo kuću, odnosno različite delove kuće – predstave različitih delova kuće su sukcesivne, iako se radi o jednom objektu. Dakle, sukcesija je arbitrarna za naš zadatak, ne možemo na osnovu sukcesije da rešimo problem objektivnog vremenskog sleda predstava. Takođe navodi:

Međutim, spajanje nikako nije neka tvorevina samoga čula i opažanja, već je ovde proizvod jedne sintetične moći uobrazilje koja određuje unutrašnje čulo u pogledu vremenskog odnosa. Uobrazilja pak može dotična dva stanja da spoji na dva načina, tako da ili jedno ili drugo stanje dolazi prvo u vremenu; jer vreme po sebi ne može se opaziti niti se u odnosu prema njemu može tako reći empirički odrediti šta prethodi, a šta sleduje na objektu (Kant, 1970: 190).

Arbitrarnost, koju sam pomenuo, je prouzrokovana time što su vremenski odnosi između sadržaja naših predstava uvedeni imaginacijom. Da bi Džon imao predstavu Sneška koji se topi, on prethodno mora da ima predstavu uspravnog Sneška. Upravo imaginacija proizvodi predstavu prethodnog stanja, uspravnog Sneška. Međutim, imaginacija može slobodno da kombinuje čulne opažaje, kao predstavu uspravnog Sneška koja prethodi predstavi istopljenog Sneška, i obratno. Drugim rečima, Kantu je potrebno nešto što može da ukloni ovu arbitrarnost subjektivnog sleda.

Kantovo pozitivno tumačenje počinje, čuvenim, primerom lađe koja plovi nizvodno:

Ja, na primer, vidim neku lađu da ide niz reku. Moj opažaj njenoga mesta na donjem toku reke dolazi posle opažaja njenoga mesta na gornjem toku, i nemoguće je da se u aprehenziji ove pojave lađa opazi prvo na donjem, pa tek onda na gornjem toku reke. Ovde je, dakle, red u sledovanju opažaja u aprehenziji određen i aprehenzija je za njega vezana (Kant: 1970: 192).

Kada je subjektivni sled predstava nužan, onda možemo da zaključimo da se radi o objektivnom vremenskom sledu. Pod određenim uslovima, subjektivni sled, postaje nepovratan, odnosno nužan, a ne arbitran. Ove, određene uslove, određuje upravo relacija uzročnosti.

Alison (2004, 252), rekonstruiše Kantov uzročni princip na sledeći način:

- (i) Da bismo imali predstavu nekog događaja, subjektivni sled predstava mora da bude nepovratan;
- (ii) Da bi subjektivni sled predstava bio nepovratan, moramo da ga podvedemo pod šemu uzročnosti;

- (iii) Stoga, primena šeme uzročnosti predstavlja nužan uslov postojanja nekog događaja u našem iskustvu;
- (iv) Stoga, ograničivši domen na pojave (predmete mogućeg iskustva), možemo da zaključimo da svaki događaj ima svoj uzrok.

Razmatranje uzročnog principa u Kantovoj *Drugoj analogiji*, predstavlja prvi korak u ostvarivanju cilja ovog poglavlja. Nakon uklanjanja arbitrarnosti u uređivanju naših predstava, preći ću na dalje ispitivanje pravila na osnovu kojih možemo da uspostavimo kontrolu nad našim verovanjima. Uspostavljanje ovih pravila predstavlja drugi korak ispitivanja epistemičke normativnosti u Kantovoj filozofiji.

3.2 Epistemičke maksime

Kao što sam nagovestio, u ovom potpoglavlju nastaviću da razmatram Kantovo shvatanje epistemičke normativnosti. Najpre ću predstaviti Koenovu [Alix Cohen] tezu da epistemička autonomija predstavlja centralni deo Kantove epistemičke normativnosti a zatim ću preći na razmatranje epistemičkih pravila na osnovu kojih bi trebalo da uređujemo svoj doksastički život.

Kao što bi formula autonomije trebalo da uređuje naše slobodne izbore u pogledu praktičnih aspekata našeg života, tako bi epistemička verzija ove formule trebalo da uređuje naša verovanja i doksastički život. Iako su verovanje i volja različita stanja, Koen (2018: 3) smatra da oba podležu istim normativnim zahtevima. Na osnovu toga, možemo da zaključimo da se zahtev za autonomijom odnosi, kako na moral, tako i na kogniciju.

Pre toga, želim da napomenem da se, prilikom razmatranja epistemičke normativnosti kod Kanta, suočavamo sa sličnim problemima koje sam pokušao da rešim prilikom razmatranja epistemičke normativnosti u Hjumovoj filozofiji. Ovi problemi se odnose na doksastički voluntarizam. Da bismo uopšte mogli da govorimo o normativnosti, odnosno onome što bi „trebalo“, moramo da razmotrimo pitanja koja se tiču naše slobode da pratimo normativne preporuke. Slično kao kod Hjuma, ovde nam je dovoljno da su neka verovanja pod našom kontrolom. Odnosno, dovoljan nam je drugi stepen voluntarizma (ili lokalna verzija modalnog doksastičkog involuntarizma). Dovoljno je da posedujemo kontrolu nad pravilima na osnovu kojih formiramo verovanja. U duhu Kantove filozofije, epistemička pravila ili normativna uputstva o kojima ću nadalje govoriti, nazvaću epistemičkim maksimama.

Dakle, iz prethodnog pasusa postaje jasno da se epistemička odgovornost ne zasniva na verovanjima nego na maksimama koje bi trebalo da ih regulišu. Prema Kantu, kada usvojim neki princip, on postaje moja maksima (Kant, 2008: 5). Epistemičke maksime obrazuju naše epistemičke strategije. Epistemičke strategije bi trebalo da koriguju način na koji saznajemo, kao i da nam pomognu da što bolje iskoristimo svoje kognitivne kapacitete. Slično Hjumovim opštim pravilima, maksime, između ostalog,

mogu da predstavljaju evidencijalistička pravila prema kojima bi trebalo da sameravamo svoja verovanja spram evidencije koju posedujemo. Možemo da navedemo neke od maksima (Cohen, 2018: 4):

- (i) Ne bi trebalo da ignorišem evidenciju u slučajevima kada je moje verovanje u suprotnosti sa njom;
- (ii) Ne bi trebalo da formiram verovanja na osnovu toga što čine da se osećam dobro.

Dakle, verovanje ne predstavlja normativno neutralnu upotrebu mojih kognitivnih kapaciteta, već je podložno brojnim normativnim ograničenjima. Da bismo verovali odgovorno, moramo da budemo sigurni da su epistemičke maksime, na osnovu kojih formiramo verovanja, u skladu sa normativnim ograničenjima.

Epistemičke norme predstavljaju epistemičke principe drugog reda. Slično kao kod Hjuma, opšta pravila su prirodna posledica našeg rasuđivanja, ali nam je potrebna funkcija refleksije (princip drugog reda) da bismo ustanovili da li su pravila u skladu sa normama. Kod Kanta, norme, kao principi drugog reda, regulišu maksime, kao principe prvog reda (Cohen, 2018: 4).

Da bih formulisao epistemičku verziju formule autonomije, razmotriću Kantovu formulaciju iz *Zasnivanja metafizike morala*:

Postupaj tako kao da bi trebalo da maksima tvoga delanja postane tvojom voljom opšti prirodni zakon (Kant, 2008: 61).

Ovde možemo da primetimo da se normativnost, u praktičnom smislu, zasniva na subjektima koji postavljaju zakone. Naši kognitivni kapaciteti bi trebalo da budu izvor maksima koje nas obavezuju, čime se uspostavlja autonomija i univerzalnost. Prema navedenom, epistemičku verziju formule autonomije možemo da formulišemo na sledeći način:

Def: Veruj tako da tvoji kognitivni kapaciteti mogu da predstavljaju izvor univerzalnog zakona za sve tvoje maksime (Cohen, 2018: 5).

Na sličan način, kao u prethodnoj verziji formule, epistemičku normativnost možemo da zasnujemo na racionalnom subjektu koji svoje kognitivne kapacitete smatra izvorom epistemičkih maksima koje ga obavezuju. Ove maksime, kao i Hjumova pravila, mogu svi da usvoje. Ako verujemo u skladu sa univerzalnim epistemičkim maksimama, koje sami sebi propisujemo, onda verujemo autonomno.

U *Kritici moći suđenja*, Kant predrasude opisuje kao težnju ka heteronomiji rasuđivanja (Kant, 1975: 294). Ovde možemo da primetimo još jednu sličnost sa Hjumom. Iako se predrasude, uobičajeno, smatraju neopravdanim verovanjima, za Hjuma i Kanta, one predstavljaju nelegitimni princip koji smo usvojili kao epistemičku maksimu (ili pravilo). Za njih, predrasude predstavljaju maksimu/pravilo objektivnog rasuđivanja zasnovanog na subjektivnim osnovama. Hjum, kao elemente subjektivne osnove rasuđivanja navodi naviku, sličnost i kontigvitet, dok Kant (Cohen, 2018: 5) razlikuje inklinacije (verujem u ono za šta želim da je istinito), navike (verujem u ono

u šta sam oduvek verovao) i imitacije (verujem u ono u šta moji roditelji veruju). Iako navedene maksime predrasuda, kako kod Hjuma tako i kod Kanta, deluju različito, možemo da ih smatramo nedopustivim iz istog razloga: preporučuju upotrebu subjektivnih osnova rasuđivanja kao objektivnu. Ukoliko usvojimo ove maksime, verovaćemo heteronomno. Nasuprot tome, odgovorni epistemički subjekti bi trebalo da formiraju verovanja zasnovana na elementima objektivnih osnova rasuđivanja: evidenciji, dokazima, pouzdanom svedočanstvu.

U ovom, i prethodnom potpoglavlju, predstavio sam Kantovo shvatanje relacije uzročnosti, epistemičke maksime i epistemičku normativnost kao „zahtev uma za autonomijom“. Takođe sam ukazao na sličnosti između Hjuma i Kanta u pogledu shvatanja uzročnosti, uporedivši *Raspravu i Drugu analogiju*. Postoje velike sličnosti u pogledu shvatanja objektivnih osnova u skladu sa kojima bi trebalo da formiramo opšta pravila/epistemičke maksime. Hjum i Kant na sličan način shvataju greške koje neodgovorni epistemički subjekti prave u svom rasuđivanju, ali obojica pružaju normativne preporuke koje mogu da koriguju naša verovanja i usklade našu doksastičku stvarnost. U narednom poglavlju pokušaću da sumiram Hjumovo i Kantovo shvatanje epistemičke normativnosti kroz prizmu razdoblja kojem su obojica pripadali, dobu prosvetiteljstva.

4. Umesto zaključka: vile i neuro-naučnici

U prethodnom delu rada pokušao sam da pokažem da, za Hjuma i Kanta, verovanja podležu sledećim normativnim ograničenjima:

- (i) Epistemički subjekti ne bi trebalo da formiraju verovanja zasnovana na subjektivnim osnovama; i
- (ii) Proces formiranja verovanja bi trebalo uskladiti sa epistemičkim pravilima/maksimama koja su univerzalna (važe za sve).

Prema Kantu, izvor epistemičke normativnosti, kao što sam ranije pokazao, leži u zahtevu uma za autonomijom. Sa druge strane, iz Hjumovog shvatanja verovanja, i njima srodnih doksastičkih stanja, možemo da zaključimo da Hjum smatra da izvor epistemičke normativnosti leži u prosto činjenici da svi ljudi poseduju želje. Samim tim što poseduju želje, ljudi nastoje da ostvare te želje, a to čine kroz opšta pravila na osnovu kojih formiraju verovanja. Istinitost ovih verovanja je vrlo korisna za ljude i vodi ih ostvarenju njihovih ciljeva i želja. Smatram da se u osnovi Hjumovog i Kantovog shvatanja nalaze iste pretpostavke i isti zaključci.

Naslov trećeg poglavlja ovog rada glasi *Sapere aude!*, što znači hrabrost korišćenja sopstvenog razuma. Ovaj moto adekvatno predstavlja Kantovo shvatanje epistemičke normativnosti, odnosno zahtev uma za autonomijom.

Prosvećenost je čovekov izlazak iz maloletnosti za koju je sam kriv. Maloletnost je nesposobnost služenja vlastitim razumom bez nečijeg vođstva. Čovek je sam kriv za

ovu maloletnost, ako njen uzrok nije pomanjkanje razuma, nego rešenosti i hrabrosti da se njime služi bez nečijeg vođstva. Sapere aude! Imaj hrabrosti da se služiš vlastitim razumom! Ovo je, dakle, moto prosvećenosti. (Kant, 1972: 41)¹⁰

Pokušaću da obrazložim zašto ova „lozinka prosvetiteljstva“ može isto tako da važi i za Hjuma. Kako bih to učinio iskoristiću misaoni eksperiment koji se često koristi prilikom razmatranja epistemičkog konsekvencijalizma (Elstein i Jenkins, 2017). Zamislimo Vilu Istinović koja može da nam ponudi vrlo povoljnu epistemičku situaciju; mnogo istinitih verovanja i tek par neistinitih. Međutim, Vilin uslov je da moramo da poverujemo u neko *p*. Samo u tom slučaju će Vila da pristane da nam, svaki put kada se nađemo u okolnostima prirodnim za formiranje verovanja, ponudi verovanje koje je, sa velikom verovatnoćom, istinito. Pre nego što predem na razmatranje epistemičke situacije u kojoj bi se Hjum i Kant našli pred Vilom Istinović, predstavicu još jedan, drastičniji, misaoni eksperiment¹¹. Zamislimo neuro-naučnika koji nam nudi još povoljniju epistemičku situaciju nego Vila. Bez traženja ičega za uzvrat, neuro-naučnik nudi da, u našu svest, usadi epistemičku maksimu/pravilo koje glasi *Sapere aude!*. Ovakva epistemička situacija bi bila znatno povoljnija nego u slučaju Vile, budući da bismo svaki put, prilikom formiranja verovanja, verovali autonomno. Međutim, da li je to zaista tako?

Zašto Kant, ili bilo ko drugi, ne bi prihvatio Vilinu ponudu? Iz perspektive epistemičkog konsekvencijalizma, ova ponuda deluje vrlo povoljno. Međutim, Kant nije epistemički konsekvencijalista. Ako bih prihvatio Vilinu ponudu posedovao bih veliki broj istinitih verovanja, međutim, samim tim bih se odrekao sposobnosti da formiram verovanja. Ovo odricanje od sposobnosti formiranja verovanja se ne odnosi samo na *p*, za koje Vila traži da ga usvojim, nego i na sva buduća istinita verovanja koja bih usvojio. Pretvorio bih se u mehanizam za proizvođenje istinitih verovanja. Prema Kantu, znanje ne predstavlja puko posedovanje istinitih verovanja, nego njihovo formiranje u skladu sa korišćenjem naših kognitivnih kapaciteta. Stoga, smatram da Kant ne bi pristao na Vilinu ponudu, čak i da se radi o ponudi beskonačnog broja istinitih verovanja.

Bilo bi očekivano da Hjum, kao epistemički naturalista, prihvati Vilinu ponudu. Ukoliko posmatramo ponudu iz pragmatičke perspektive, nije bitno kako smo formirali verovanja, niti na kakvim osnovama, sve dok su ta verovanja istinita. Međutim, predstavicu Hjumovu kritiku vaspitanja, na osnovu koje će postati jasno zašto bi Hjum postupio slično kao Kant.

10 U prevodu Danila Baste, umesto „maloletnosti“ koristi se termin „samoskrivljena nezrelost“. Nažalost, ovaj prevod nisam uspeo da pronađem. Umesto toga koristio sam prevod Julijane Beli-Genc.

11 Ovaj misaoni eksperiment predstavlja moj pokušaj radikalizacije primera sa Vilom. Ilustracija u kojoj figurira neuro-naučnik predstavlja pokušaj da nastavim dugu tradiciju fetišizacije neuro-naučnika u epistemičkoj literaturi.

Ako ovaj argument iz vaspitanja razmotrimo u pravoj svetlosti, pokazaće da je on vrlo uverljiv, tim više što se on osniva na jednoj od najobičnijih pojava na koju čovek nailazi [...] Kao što lašci čestim ponavljanjem svojih laži, najzad dođu dotle da im one izgledaju kao sećanja, tako i rasuđivanje ili bolje reći uobrazilja, na sličan način, može imati predstave tako snažno utisnute i poimati ih u tako potpunoj svetlosti da one mogu delovati na um na isti način kao što čine one koje nam pružaju čula, pamćenje ili razum. Ali pošto je vaspitanje veštački, a ne prirodan uzrok i pošto su njegove maksime često suprotne razumu, pa čak i sebi samim u različitim vremenima i mestima, filozofi ga otuda nikada ne priznaju, premda je u stvarnosti ono sazdano bezmalo na istom temelju navike i ponavljanja kao i naša umovanja iz uzroka i iz posledica (Hjum, 1983: 113-114).

Dakle, Hjum ne bi prihvatio ponudu Vile Istinović, budući da bi, u suprotnom, sva njegova istinita verovanja bila zasnovana na veštačkim, a ne na prirodnim uzrocima.

Razlika između Vile i neuro-naučnika leži u tome što nam Vila pruža istina verovanja kroz zaobilaženje naših doksastičkih sposobnosti, dok nas neuro-naučnik, kroz usadivanje ispravne epistemičke maksime/pravila u našu svest, pretvara u heteronomne epistemičke subjekte. Princip kojim regulišemo naša verovanja, a koji nam je neuro-naučnik usadio u svest, ne predstavlja maksimu/pravilo koje smo sami sebi propisali. Dakle, Kant bi razočarao neuro-naučnika na isti način na koji je razočarao Vilu. Prihvatanjem ponude neuro-naučnika, izgubili bismo autonomnost, bez koje nema epistemičke normativnosti.

Kao što sam u prethodnom delu rada naveo, za Hjuma opšta pravila predstavljaju prirodnu posledicu naših kognitivnih kapaciteta. U slučaju Viline ponude, pomenuti kognitivni kapaciteti ne bi postojali, mi ih ne bismo koristili. Posedovali bismo istinita verovanja pukim slučajem a ne na osnovu toga što smo ih formirali u skladu sa opštim pravilima. Međutim, neuro-naučnik ne zaobilazi naše doksastičke sposobnosti, naprotiv, on nam pruža opšta pravila koja bi, svejedno, postojala u našoj svesti kao prirodna posledica. Zašto Hjum ne bi prihvatio ovakvu ponudu? Baš zbog toga što nam neuro-naučnik nije uskratio kognitivne kapacitete kao deo pogodbe. U slučaju prihvaćene ponude i dalje bismo imali na raspolaganju funkciju refleksije. Ovde ću navesti Hjumovo shvatanje osećaja *nužne određenosti uma*:

[...] Ali um se ne zaustavlja ovde. Jer, uviđajući da se ovim sistemom opažaja ima jedan drugi povezan navikom, ili, ako hoćete, odnosom uzroka ili posledice, on nastavlja da razmatra njihove predstave; pa kako oseća da je na neki način nužno određen da sagleda ove pojedinačne predstave, a da navika ili odnos, kojim je određen, ne dopušta ni najmanju promenu, on ih obrazuje u jedan novi sistem koji isto tako udostojava nazivom stvarnosti (Hjum, 1983: 106).

Dakle, ono što nam omogućava da razlikujemo prirodne i veštačke uzroke predstavlja osećaj *nužne određenosti uma* da pređe sa jedne ideje na drugu. Ovu nužnost proizvodi relacija uzročnost. Kada se nađemo u okolnostima u kojima formiramo

verovanja na osnovu sličnosti ili navike, ovaj osećaj nužnosti ne postoji, budući da u ovom slučaju ne formiramo verovanja na osnovu relacije uzročnosti. Neuro-naučnik nam je, za razliku od Vile, ostavio na raspolaganju naše kognitivne sposobnosti. Upravo zbog toga, Hjum bi bio svestan da pravilo na osnovu kojeg formira istinita verovanja, a koje mu je u svest usadio neuro-naučnik, ne proizvodi osećaj nužnosti kao što bi to bio slučaj sa pravilima izvedenim iz relacije uzročnosti. Stoga, Vila i neuro-naučnik ne bi bili zadovoljni susretom sa Hjumom i Kantom.

Na kraju, želeo bih da napomenem da su i Hjum i Kant bili *sensus communis* filozofi. Hjum i Kant su smatrali da principi i maksime, na osnovu kojih bi trebalo da formiramo verovanja, moraju biti takvi da svi mogu da ih usvoje. Ukoliko opšta pravila i epistemičke maksime nisu takvi da naše opažanje i rasuđivanje, zasnovano na njima, ne možemo da podelimo sa svima, onda nisu univerzalni. A ako pravila i maksime nisu univerzalni, onda ne možemo da govorimo o zasnivanju bilo kakve nauke. Upravo zbog *sensus communis* pristupa filozofiji, Hjum i Kant predstavljaju vrlo značajne filozofe, toliko značajne da, s pravom, možemo da kažemo da bez njihovih uvida ne bi došlo do razvoja savremene nauke.

Petar Nurkić

Institut za filozofiju

Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

Literatura

- ~~Allison, H. E. (2004). *Kant's transcendental idealism*, New Haven: Yale University Press.~~
 Bogdanovski, M. (1996), Communitarian account of personal identity, *Filozofija i Društvo*, (9): 295-303.
 Bogdanovski, M. (2006), Skeptički fideizam u Hjumovim dijalozima o prirodnoj religiji, *Theoria*, 4 (49): 71-92.
 Bogdanovski, M. (2012), Pironizam i Hjumov problem indukcije, *Belgrade Philosophical Annual*, (25): 51-64.
 Cohen, Alix (2018), Kant on science and normativity, *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 1: 6-12.
~~Engel, P. (2007), Belief and normativity, *Disputatio*, 2(23): 179-203.~~
 Elstein, D. i Jenkins, C. I. (2017), The truth fairy and the indirect epistemic consequentialist, u: N. J. L. L. Pedersen & P. Graham, *Epistemic entitlement*, Oxford University Press.
 Espinosa, R. M. (2016), General rules and the normative dimension of belief in Hume's epistemology, *Filosofia Unisinos*, 17(3), 283-290.
~~Hearn, T. (1970), General rules in Hume's Treatise, *Journal of the History of Philosophy*, 8(4): 405-422.~~
~~Hearn, T. (1976), General Rules and the moral sentiments in Hume's Treatise, *Review of metaphysics*, 1(30): 57-72.~~
 Hickerson, R. (2013), What the Wise Ought Believe: A Voluntarist Interpretation of Hume's General Rules, *British Journal for the History of Philosophy*, 21:6, 1133-1153.

- Hjum, D. (1983), *Rasprava o ljudskoj prirodi* (prev. Borivoje Nedić), Sarajevo: Veselin Masleša.
- Hjum, D. (1988), *Istraživanja o ljudskom razumu* (prev. Ivo Vidan), Zagreb: Naprijed.
- Hutton, J. (2019), Epistemic normativity in Kant's "Second Analogy", *Eur.J.Philos.*, 27: 593–609.
- Kant, I. (1970), *Kritika čistog uma* (prev. Dr Nikola M. Popović), Beograd: Kultura.
- Kant, I. (1972), *Odgovor na pitanje: Šta je prosvetćenost?*, u: *Um i sloboda*, str. 41–48, Beograd: Velika edicija ideja.
- Kant, I. (1975), *Kritika moći suđenja* (prev. Dr Nikola Popović), Beograd: BIGZ.
- Kant, I. (2008), *Zasnivanje metafizike morala* (prev. Dr Nikola M. Popović), Beograd: Dereta.
- ~~Loeb, L.E. (2002), *Stability and Justification in Hume's Treatise*, New York: Oxford University Press.~~
- ~~Lyons, J. (2001), General rules and the justification of probable belief in Hume's Treatise, *Hume Studies*, 27(2): 247-277.~~
- ~~O'Neill, O. (1989), *Constructions of reason: Explorations of Kant's practical philosophy*, Cambridge University Press.~~
- ~~Owens, D. (2003), Does belief have an aim?, *Philosophical Studies*, 115: 283-305.~~
- ~~Prie, H. H. (1969), *Belief: The Gifford Lectures Delivered at the University of Aberdeen in 1960*, London: George Allen & Unwin Ltd.~~
- ~~Stroud, B. (1977), *Hume*, London: Routledge.~~
- ~~McDowell, J. (1994), *Mind and world*, Cambridge, MA: Harvard University Press.~~

Petar Nurkić

Hume's and Kant's Understanding of Epistemic Normativity (Summary)

Question (d) how do we form beliefs?, implies descriptive answers. On the other hand, the question (n) how should we form beliefs?, implies normative answers. Can we provide answers to (n) questions without answering (d) questions? This (n) - (d) relation can be characterized as epistemic normativity. Hume and Kant provide answers to both questions. Hume is more inclined to psychologize these answers through an empirical approach to questions related to beliefs. While Kant is more inclined to consider *a priori* conditions of our reasoning. Through general rules and epistemic maxims, Hume and Kant provide normative guidelines in accordance which we should form beliefs. However, in order to be able to talk about normativity, at all, we need to answer questions related to doxastic voluntarism. For Kant, the question of freedom is, to some extent, an obvious precondition for his critiques (especially of the practical mind). While with Hume, precisely because of his empirical approach to beliefs and desires, the matter is more obscure, and it seems as if Hume advocates doxastic involuntarism. In this paper, I will try to present the similarities between Hume and Kant in terms of epistemic normativity. Where it seems as if their views are incompatible, I will try to examine why this is the case. I will focus on Hume's *Treatise of Human Nature* and Kant's *Second Analogy*. In the end, I will present a couple of thought experiments and try to "test" Hume and Kant. If I manage to confirm the initial

hypotheses, then this paper will be a successful epistemic endeavor. However, if I fail to find the expected similarities between Hume's and Kant's understanding of epistemic normativity, then this work can be characterized as a historical approach to the normative framework of "dogmatic slumber".

KEYWORDS: Hume, Kant, epistemic normativity, doxastic voluntarism, general rules, epistemic maxims