



Ogled o povjerenju, vjeri i znanju

Vladimir Krstić*

Sažetak

Vjera i znanje proizvodi su čovjekove želje da nadide sebe i temelje se na povjerenju. Postoje dvije usmjerenosti povjerenja: usmjerenost na konkretan pojam (epistemičko povjerenje) i usmjerenost na nešto novo, više (na transcendenciju). Shodno tomu, postoje epistemička i transcendentalna vjera, ali i znanje. U ovom se radu pokušava utvrditi može li se znanje okrenuto transcendenciji nazvati znanjem, kao što se vjera u transcendenciju (eng. faith) može nazvati vjerovanjem (eng. belief). Temelj je analize prikaz odnosa ovih pojmova račvajućim stablom. Proučavanjem stabla autor uviđa da postoje tri vrste autoriteta te da i u povjerenju u njih ima znanja jer se utvrđuje tko je autoritet. Znanje je istinita vjera potkrjepljena obrazloženjem. Istina nije svojstvo stvari u svijetu, već proizvod čovjekove refleksije, dok je obrazloženje činjenje razlike između istine i neistine. Do objektivnosti znanja dovodi prilazak drugomu, a ne branjenje vlastitih uvida. Pozitivistički pristup propušta uvidjeti da je sud o višem, kao znanje o transcendenciji, stalno gibanje k boljemu te da treba biti svrhom svakoga znanja. Međutim, poistovjećivanje znanja o transcendenciji i religijskoga vjerovanja nije primjereno.

Ključne riječi: povjerenje, vjerovanje, vjerovanje u više, znanje, znanje o transcendenciji, istina, obrazloženje.

Uvod i postavka teorijske mreže

U ovom će se radu pokušati analizirati pojedini vidovi odnosa povjerenja, vjere i znanja. Ovi pojmovi često nemaju jasno i univerzalno definiranu referencu, jer nisu neovisni o teorijskim mrežama u kojima ih koristimo. Iz toga slijedi da se ta mreža prvo mora postaviti.

Povjerenje, koje može biti temeljeno na opravdanju¹ ili autoritetu², temelj je i vjere i znanja. To, čini se, pokazuje da su znanje i vjera odnos koji ima svoj tok — tok povjerenja. Vjera može opstojati u smislu vjerovanja u više (faith) i u smislu

* Vladimir Krstić, doktorand Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Beogradu. Adresa: Čika Ljubina 18–20, 11 000 Beograd, Srbija. E-pošta: drpop1@yahoo.com

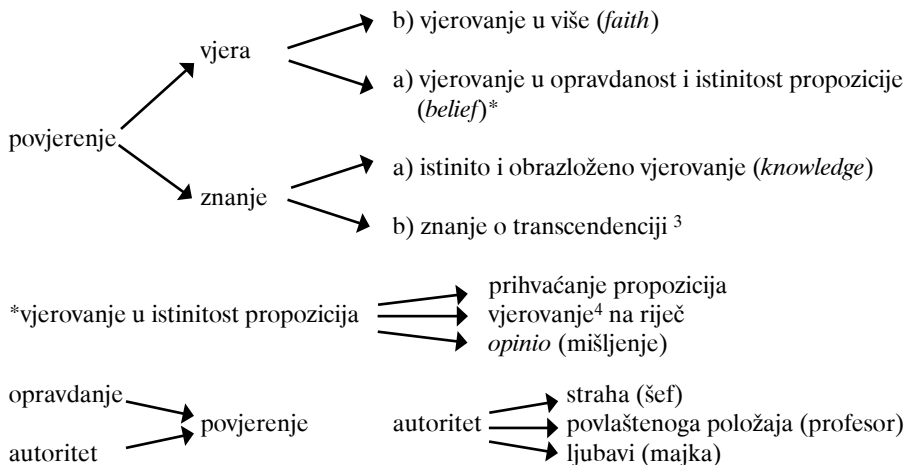
1 Vidjet će se da ovo povjerenje zahtijeva određenu dozu znanja.

2 Smatram da se svako povjerenje temelji na opravdanju, samo što je u ovome slučaju osoba autoriteta izvor opravdanja.



epistemičkoga vjerovanja (*belief*), točnije, stava o nekoj stvari ili iskazu. Vjerovanje u više ne bi se moglo poistovjetiti isključivo s religijskim vjerovanjem. Ono se ne tiče samo Boga, već je *prvenstveno* vjera u nešto transcendentno. Može biti i vjerovanje u neki budući pothvat, ideju, pokret, uspjeh eksperimenta i sl. Ovakvo gledano, vjerovanje polazi od povjerenja kao epistemičke kategorije koje može biti usmereno k imanentnomu ili transcendentnomu objektu.

Znanje bi se moglo ukratko opisati kao odnos prema iskazu (propoziciji) ili istinitomu vjerovanju. Nije dovoljno da A bude točno — neki iskaz može biti istinit a da se to nikada ne sazna — mi moramo *vjerovati* da je A točno kako bismo imali znanje. Shodno tomu, i ono ima dva oblika (znanje kao vještinu neću ubrajati). Prvi je znanje kao *istinito i obrazloženo vjerovanje*. Ovaj oblik znanja tijesno je povezan s vjerovanjem u istinitost i opravdanost iskaza i od njega ga razdvaja činjenica da *mora* biti istinito, dok vjerovanje ne mora, što ukazuje na njihovu različitu prirodu. Drugi je oblik znanja sud da postoji nešto više od trenutno »datoga« — *znanje o transcenciji*. Ovo se znanje manifestira kao okrenutost k novomu sudu, čiju istinitost treba obrazložiti. Za Karla Popera, istaknutoga filozofa znanosti, znanstvena teorija nije znanstvena ako ne može biti opovrgnuta. Moj je stav sličan: znanje nije znanje ako se ne može *stalno afirmirati* samonadilaženjem — potencijalno opovrgavanje nije prijetnja, već mogućnost. Dakle, ovaj rad postulira jednu vrstu »religijskoga znanja«, za koje sada treba utvrditi je li znanje u strogome smislu riječi. Ono predstavlja kako epistemičku, tako i egzistencijalnu dispoziciju. Iz svega navedenoga proizlazi račvajuće stablo:



Analizirajmo prvo krajeve naznačenoga stabla (povjerenje i znanje o transcenciji) a zatim pokušajmo sve spojiti u smislenu cjelinu⁵.

3 Znanje je o transcenciji *sud da postoji više od trenutno datoga*.

4 Vjerujemo da nam netko govori istinu.

5 Napominjem da ću u daljem tekstu na pojmove iz stabla referirati skraćenicama [npr. vjera (a) ili *belief* umjesto vjerovanje u opravdanost i istinitost propozicije i sl.]

1. *Analiza krajeva račvajućega stabla*

1.2. *Prosvjetiteljstvo — kritika povjerenja u apsolutni autoritet*

Pokušajmo otkriti što znači biti autoritet i kako se njime postaje razmatrajući prosvjetiteljski pokušaj diskreditiranja vjerskoga autoriteta kao izvora predrasuda.

Sam po sebi, termin *predrasuda* opisuje pred(ra)sud(u), njemački »*Vorurteil*«, što je »sud (*Urteil*) koji se donosi prije konačnoga ispitivanja svih momenata koji određuju stvar«⁶. Predrasuda ne mora nužno upućivati na pogrešku i nije tako ni zamišljena. Svoju negativnu konotaciju dobila je od engleskih i francuskih prosvjetitelja, najvjerojatnije, kako Paul Tillich primjećuje, zbog sukoba s katolicizmom⁷. Prosvjetiteljsko diskreditiranje predrasude podijelilo ju je na dvije vrste: predrasudu koju usaduje autoritet i predrasudu koja nastaje iz žurbe (za razliku od prve, ovo je nehotična pogreška pa ovdje nije važna). Predrasuda se sada, kao vid povjerenja (ponajviše u smislu »vjerovanja na riječ«) poistovjećuje sa *zabludom*⁸.

Budući da je smatran izvorom zablude, opća tendencija prosvjetiteljstva postaje osporiti svaki autoritet, da bi se sve odlučivalo pred »sudištem uma«. Uglavnom se smatra da se ovakav stav izrodio iz borbe protiv autoriteta s povlaštenim položajem, poimence s autoritetom Crkve, jer on sprječava uporabu uma. Gadamer tumači Kantov usklik »Imaj hrabrosti služiti se vlastitim razumom!« kao da se Kant slaže s kritikom *autoriteta kao izvora predrasuda*⁹.

Sa druge strane, moje je mišljenje da su crkveni autoriteti protiv kojih se prosvjetitelji bore samo načelno autoriteti povlaštenoga položaja. Oni su zapravo autoriteti *straha*. Ovdje valja uvidjeti još jednu dimenziju — autoritet može bit samo opravdanje (više u smislu isprike) za predrasudu. Paul Tillich, na primjer, tvrdi da je Kantova namjera bila »istjerati ljude iz njihove sigurnosti bivanja pod vodstvom drugih ljudi. Prema njemu [Kantu, op. a.], ova *sigurnost* proturječi pravoj ljudskoj prirodi«¹⁰. Iako su se borili protiv svega transcendentnog, dakle, najviše protiv religije, eho prosvjetiteljskih motiva nikako se ne može ograničiti ateizmom, već se prostire i na polje svekolikoga intelektualnog i egzistencijalnog ostvarenja. Autoritet koji treba svrgnuti nije samo onaj koji brani razmišljanje, već i onaj koji je *izgovor* da se um ne upotrijebljava. Ovaj je pokret zaista logičan odgovor na neka protestantska učenja ili represivne mjere Katoličke crkve, ali je njegova najvažnija dimenzija *borba sa sobom*.

6 Usp. Hans Georg Gadamer, *Istina i metoda*, Sarajevo, 1978, str. 303. Gadamer je njemački hermeneutičar 19. i 20. stoljeća.

7 Usp. Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, New York, 1967, str. 327.

8 U ovom trenutku, smatram da bi bilo dobro skrenuti pozornost na prijašnju stipulaciju triju vrsta autoriteta, i to: onoga koji ima *povlašten položaj*, autoriteta *straha* i autoriteta *ljubavi*.

9 Usp. H. Georg Gadamer, *op. cit.* str. 304.

10 Paul Tillich, *op. cit.* str. 322.

Kao primjer se može uzeti teologija istočne pravoslavne crkve koja je desetke stoljeća »robovala« učenjima svetih otaca. Svoj autoritet oci su gradili na ljubavi¹¹ i temeljili na svome životu (njihov bi se život mogao shvatiti kao povlašteni položaj), ali su ipak postali, *protiv vlastite volje*, autoriteti straha. Mnogi su pravoslavni teolozi doskora (kao što neki čine i sada) ne promišljajući ponavljali njihove stavove. U kritici jedne dogmatike, Kallistos Timothy Ware (metropolit dioklejski i bivši predavač na Oxfordskom sveučilištu) kaže: »rečeno nam je što su oci rekli, ali smo i dalje ostavljeni pitati se 'Što su zapravo mislili?'«¹². Ware ukazuje na vrstu nezrelosti, budući da je »nezrelost [...] nesposobnost služenja vlastitim razumom bez vodstva nekoga drugog. Nezrelost ove vrste uzrokovana je nama samima«¹³. Norman Russell smatra da je »ova uporaba otaca [...] vrsta patriističkoga fundamentalizma koji skuplja i raspoređuje tekstove bez rasprave o njima ili isticanja njihova značenja za sadašnjost«¹⁴. Upravo sam zbog toga i rabio riječ »izgovor«, a ne »razlog«. Nisu sveti oci uzrokovali takvo stanje stvari, već naš *strah* da ne pomislimo nešto što se ne poklapa s njihovim učenjem.

Autoritet straha nije pravi autoritet i zaista podriva autonomiju uma. Tillich uvida korijen problema: »ako bi trebalo poslušati čudan autoritet, čak iako dolazi od Boga, to bi značilo da idemo protiv vlastite volje ... a mi bismo se podvrgli nečemu što nije čist razum u nama«¹⁵. Na primjeru Istočne crkve može se vidjeti kako lako autoritet ljubavi može postati autoritet straha te da sam autoritet ne mora bit uvijek kriv za obilježje koje nosi. U jednome od svojih pisama Nietzsche jeca: »Kada bih imao hrabrosti misliti sve što znam!«¹⁶. Univerzalna je pouka Kantova usklika bunt protiv toga straha, a ne samo protiv osobe samoga autoriteta.

S druge strane, Austin pravilno utemeljuje povlašteni položaj autoriteta. Prema njegovu mišljenju »tvrdnje nekog autoriteta čine me svjesnim nečega, omogućuju mi da znam nešto što inače ne bih znao. On [autoritet, op. a.] izvor je znanja«¹⁷. Gadamer u sličnoj maniri primjećuje da je »priznavanje autoriteta uvijek povezano s mišlju da ono što autoritet kaže nije nerazumna svojevolsnost ... [Stoga, nečiji autoritet] počiva na priznanju i, utoliko, na radnji samoga uma«¹⁸. Iz ove perspektive, povjerenje u njega nije protivno ljudskoj prirodi, budući da nije odricanje od uma. Jaspers kaže da »i u najradikalnijem prkosu protiv uma još uvijek ostaje jedan minimum umnosti«¹⁹. Na taj način autoritet, kao onaj koji

11 Odlika autoriteta ljubavi je da, pored odnosa prema objektu (povlašteni položaj), ima i odnos prema spoznavatelju (uzajamna ljubav).

12 Ware 1971, 480 u: Norman Russell, op. cit. str. 78.

13 Paul Tillich, op. cit. str. 321.

14 Norman Russell, *Modern Greek Theologians and the Greek Fathers, Philosophy & Theology* 18, 1, 2006, str. 78.

15 Paul Tillich, op. cit. str. 322.

16 Pismo iz 12. 2. 1887. u: Karl Jaspers, *Um i egzistencija*, Beograd, 2000, str. 20.

17 John L. Austin, *Other Minds, Philosophical Papers* (2nd edition), London, 1970, str. 82.

18 H. Georg Gadamer, op. cit. str. 313.

19 Karl Jaspers, *Um i egzistencija*, Beograd, 2000, str. 6.

je u boljem položaju, temelji se na ispravnim mjerilima, budući da je »od fundamentalnog značenja činjenica da imamo pravo imati povjerenja u druge ljude«²⁰.

Sve u svemu, predrasuda se temelji na pretpostavci uma da je autoritet u boljem položaju od mene govoriti o dotičnoj stvari. Njegov iskaz uzima se s povjerenjem, ali se ispituje *tko* je u boljem položaju tj. *tko je autoritet* komu treba vjerovati. Zaključak je, dakle, da se i povjerenje temelji na određenoj vrsti znanja — mi moramo znati tko je autoritet, on se ne smije nametnuti. Povjerenje u autoritet mora se opravdati.

1.2. Logički pozitivizam — kritika suda »da ima više«

Sada treba vidjeti može li *znanje o transcenciji* [označeno sa (b)], biti dio računajućega stabla koje sam postulirao? Čini mi se da će se na ovo pitanje najlakše odgovoriti analizom zamišljene debate predstavnika logičkog pozitivizma i egzistencijalista.

Prema Svetozaru Sindeliću, za pozitiviste »znanstvena je teorija sustav dokazanih (ili barem visoko vjerojatnih) *univerzalnih* iskaza koji su izvedeni iz *konačnoga* broja opservacija i čije logičke posljedice predstavljaju deskripciju *činjenica* cijeloga relevantnog zbira iskustva«²¹. Ono što nije obuhvaćeno znanstvenim opisom, nije ni relevantno. Ovakav svjetonazor tretirao bi moj termin *znanje o transcenciji* kao oksimoron.

Valja naglasiti da su ovakvi stavovi danas uglavnom napušteni u suvremenoj filozofiji znanosti. Lari Laudan, na primjer, smatra da nema razlike između znanstvenoga i drugih oblika istraživanja. Prema njemu, postoje samo lažne i prave pretenzije na znanje²². S druge strane, pozitivistički odnos prema znanosti predstavlja ekstrem na temelju kojeg će se lako uvidjeti bit suda da postoji više (od trenutnoga znanja).

Alfred Jules Ayer, britanski filozof poznat po promidžbi logičkoga pozitivizma, određuje znanje kao »pravo da budemo sigurni«²³. U skladu s time, iznosi mišljenje većine analitičkih filozofa da su *tradicionalne* (metafizičke)²⁴ rasprave neopravdane i neplodonosne. Navedeni stav može se objasniti općim uvjerenjem da se znanstvene metode mogu nositi sa svim pitanjima koja su *vrijedna* postavljanja. Ayer ovo obrazlaže tvrdnjom da »nijedna izjava koja referira na 'stvarnost' koja transcendiraju granice mogućega osjetilnog iskustva ne može nikako imati stvarno značenje« pa, susljedno, metafizičar »proizvodi rečenice koje se ne

20 John L. Austin, *op. cit.* str. 82.

21 Kurzivom istaknuo autor. Svetozar Sindelić, *Relativnost naučne racionalnosti*, Beograd, 2005, str. 20.

22 Usp. Lari Laudan, Sagledavanje naučnog progressa sa stanovišta rešavanja problema, Neven Searđić, *Filozofija nauke*, Nolit, str. 347, 348.

23 A. J. Ayer, *Problem of Knowledge*, London, 1958 — u: Dalibor Rēnić, Lonerganova epistemologija u analitičkom kontekstu, *Obnovljeni život*, 2012, 67, 1, str. 13.

24 Suvremene metafizičke rasprave (analitičke škole) uglavnom se temelje na uporabi kvantifikatora i značajno doprinose sveukupnom »proučavanju« metafizičkih pojmova. Usp. David J. Chalmers, David Manley and Ryan Wasserman (ur.), *Metametaphysics*, New York, 2009.

uspijevaju podvrgnuti uvjetima pod kojima jedino rečenica može biti doslovno značeca«²⁵. Dakle, prema ovome stajalištu, moj termin *znanje o transcenciji* nema doslovno značenje.

U svjetlu ove analize, metafizičari postavljaju besmislena pitanja, budući da stvaraju rečenice koje su doslovno lišene smisla, a da pritom to i ne uočavaju²⁶. S jedne strane, ova je argumentacija savršeno ispravna i ne zaslužuje prigovore: neko je pitanje loše postavljeno i ne treba gubiti vrijeme u njegovome razmatranju. Stoga je i razumno tražiti od znanosti da se nosi samo s pitanjima *vrijednim* postavljanja. Tko govori metafizički, ako asertorički nešto tvrdi, ne razumije samoga sebe pa zašto bismo se mi trudili da ga razumijemo?

S druge strane, Paul Feyerabend, suvremeni austrijski filozof znanosti, smatra da je »istina koja vlada bez kontrole i protuteže tiranin«²⁷. Dakle, i metafizičari imaju svoje argumente. Karl Jaspers, na primjer, ističe da filozofska istina nije jedina na svijetu, stoga se »u filozofiranju [...] nalazi otvorenost za svaki način onoga moći–živjeti (*Lebenkönnen*), ne samo da bi se on razumio, nego da bi se priznao u smislu *njegove* istine«²⁸. Ono moći–živjeti, čak i ako je potpuno neistinito, ima pravo na moći–živjeti. Ono je postojeće, što ga čini istinitim u svojoj neistinitosti, to je njegova »istina«.

Stječe se dojam da bi se iz Jaspersove perspektive Ayerovo olako odbacivanje metafizike i etičkih iskaza moglo doživjeti kao čista nefilozofija, poništavanje cijele filozofije, a ne samo metafizike — jedno nevjerovanje²⁹. Apsolutna imanencija ne postoji budući da je »svijet (...) nezaključen, nepregledan, on je ideja³⁰; za nevjerovanje on pogrešno postaje predmetom u jednoj slici svijeta koja se zatvara«³¹.

Jaspersovo stajalište veoma je slično Sokratovoj kritici i kasnijem odbacivanju definicije znanja kao percepcije koja je iznesena u Platonovome dijalogu *Teetet*³². Kao jedan od aktera dijaloga, on smatra da je nužno sve promatrati u odnosu, zato što se svaki sadržaj određuje u kategoriji relacije. Jaspers se na to nadovezuje riječima da »ma što da čovjek jest i ma što da za njega jest, u komunikaciji u svakom smislu stoji«³³. Međutim, to svakako ne znači da je percepcija neistinita. Naprotiv, ona je istinita jer izražava stanje u kojem se netko nalazi. Stoga, ono što djeluje na mene, *takvo* je za mene, ali ne i za drugoga³⁴. Dakle, upravo iskorak iz sebe i prilazak drugomu dovodi do objektivnosti.

25 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, 1946, str. 14 i 15.

26 Usp. A. J. Ayer, *op. cit.* str. 27.

27 Pol Fajerabend, *Kako zaštititi društvo od nauke*, Neven Sesardić, *Filozofija nauke*, Nolit, str. 352.

28 Kurziv autorov. V. Karl Jaspers, *Filozofska vera*, Beograd, 2000, str. 79.

29 Ovo Jaspersovo djelo ostavlja dojam indiskretne debate s analitičkim pogledom na svijet.

30 Ideju ovdje treba shvatiti slično Platonovoj paraboli o pećini i sjenama, prema kojoj ljudi opažaju samo sjene stvari.

31 Karl Jaspers, *op. cit.* str. 80.

32 Usp. Platon, *Kreatil, Teetet, Sofist, Državnik*, Beograd, 2000, str. 87; ili, v. primjer s bolesnikom i liječnikom, str. 144.

33 Karl Jaspers, *Um i egzistencija*, Beograd, 2000, str. 59.

34 Usp. Platon, *op. cit.* str. 87.

Rekao bih da Jaspersov prigovor ima dvojak karakter. On ne prigovara samo isključivanju iz spoznaje onoga što transcendirira imanenciju. *Prava* je meta njegove kritike što takav stav *sprječava* čovjeka da samoga *sebe* transcendirira! Ovo je *egzistencijalna* bit znanja o transcendenciji — transcendiranje sebe. Znanje čovjeka obogaćuje, unaprjeđuje — ono postoji *radi čovjeka*. Želja da svodenjem na imanenciju sigurno okiva i čovjeka i osuđuje ga na stagnaciju zato što »ono nepojmljivo, ali i ono beskonačno [...] pušta čovjeka da prekorači svoju konačnost time što postaje svjestan nje«³⁵.

Ayer, govoreći o tvrdnjama metafizičara, kaže: »rečenica koja [tvrdnju, op. a.], označava može biti emocionalno značeća za njega [metafizičara, op. a.], ali nije *zaista* značeća«³⁶. Jaspers, s druge strane, sasvim ispravno nagovješta da tvrdnja uopće nije značeća ako nije *za nas* značeća. Tek kada je *za nekoga* značeća, ona je *zaista* značeća. Stvar je u tome da je ono što metafizičar govori možda i smisljeno, ali se Ayer i *ne trudi* razumjeti ga. U tome je *epistemička bit* problema. Ne smije se olako odbaciti ono što se *trenutno* ne razumije.

Znanje u Ayerovom opisu završen je proces, ali je znanje kao sud o višem vječito gibanje k boljemu, transcendiranje svoga sebstva i svojih mogućnosti. Ono je povjerenje u jedan nedostižan autoritet, povjerenje u istinu. Ayerova analiza ima nesumnjivu vrijednost, ali ona je u afirmaciji istraživanja, ne u eliminaciji metafizike. Prema Tillichu, logički pozitivizam rabi tehnički razum, »ono što kaže je samo analitičko; ono je alat koji se uglavnom koristi da bi se dobili novi alati«³⁷. Pozitivistički stav pomaže razumjeti vlastitu metodologiju, ali ne i razumjeti *sebe*.

2. *Analiza središta račvujućega stabla*

2.1. *Veza znanja (a) (knowledge) i vjerovanja (a) (belief)*

U dijalogu *Teetet* Platon iznosi zanimljivo zapažanje. U pokušaju definiranja znanja³⁸, između ostaloga iznosi i argumente protiv njegovog poistovjećivanja s istinitim vjerovanjem. U tome dijalogu Sokrat pokazuje da istinito vjerovanje nije ekvivalentno znanju, kako je Teetet ustvrdio u svojoj trećoj definiciji pojma znanja. Naime, da bi se reklo da se zna *p*, nije dovoljno da se istinito vjeruje da *p* i da *p* bude istinito. Porota može imati istinito vjerovanje da je optuženi kriv, ali nemati dovoljno dokaza da bi se pretendiralo na znanje u tu svrhu³⁹.

U daljnjem tekstu, Platon kroz Sokratov lik razmatra što bi moglo značiti obrazloženje, što povezuje s pitanjem je li moguće reći za nekoga tko ima istinito vjerovanje u nešto i obrazloženje za to, da zna to nešto. Ovo je, ujedno, i posljed-

35 Karl Jaspers, *Filozofska vera*, Beograd, 2000, str. 45.

36 Kurziv autorov. A. J. Ayer, *op. cit.* str. 16.

37 Paul Tillich, *op. cit.* str. 330.

38 Treba imati u vidu da Platon govori o apsolutnome znanju.

39 Usp. Platon, *op. cit.* str. 173.

nja — četvrta — Teetetova definicija znanja. No, iako daje trostruko razlikovanje pojma »obrazloženje«⁴⁰, dijalog završava bez rješenja, budući da staje na uvidu da je dato tumačenje pojma cirkularno. Po Hamlynovoj sintetičkoj interpretaciji Sokratovih argumenata, govoriti o obrazloženju znači govoriti o onome za što osoba o kojoj je riječ *zna* da pruža dovoljnu podršku pretenziji na istinito vjerovanje. Međutim, tvrdi on, ako osoba to *zna*, onda se ponovo poziva na znanje, što analizu čini cirkularnom⁴¹.

Čini mi se da se ovdje prije radi o posljedici zabune oko konstituenata siloizma nego o strogoj cirkularnosti te nam se moja stipulacija vjere i znanja može pokazati vrijednom. Podsjetimo, *vjerujući u smislu (a)* — ja vjerujem u istinitost iskaza, dok je *znanje u smislu (a)* kada imam istinito i obrazloženo vjerovanje u iskaz (ono ne može biti neistinito). Hamlyn tvrdi da imati obrazloženje znači znati da je pružena dovoljna potpora za pretenziju na znanje. Po mome mišljenju, u toj definiciji znanje je vezano uz *potporu*, a ne uz vjerovanje, pa je deznator potpore a ne vjerovanja. Iz toga sljedi da je znanje istinita vjera i *podrška* za tu istinitu vjeru, u koju istinito i obrazloženo vjerujemo. S obzirom da znamo da je vjera stav prema nečemu (*vjerujemo* da je nešto točno ili nije), te je »naše vjerovanje istinito kada korespondira s određenom složenom cjelinom koja joj je asocirana, a neistinito kada to nije slučaj«⁴², znamo i što je istinita vjera. Sada je, dakle, prvi problem saznati imamo li potporu za svoje istinito vjerovanje da bismo govorili o znanju, točnije, treba vidjeti što je to obrazloženje. Drugi je problem pitanje razlike između vjerovanja u opravdanost i istinitost iskaza i znanja kao obrazloženoga i istinitoga vjerovanja, kojim ću se baviti u poglavlju 2.3.

2.2. Šta je obrazloženje i koja je njegova veza s istinom

Bertrand Russell, britanski filozof 20. stoljeća i jedan od otaca simboličke logike, smatra da se »istina sastoji u nekom obliku korespondirajućega odnosa između vjerovanja i činjenice«, što objašnjava u drugoj od triju točaka koje smatra neophodnima pri pokušaju otkrivanja prirode istine:

[...] čini se sasvim jasnim da kada ne bi postojala vjerovanja ne bi bilo neistine, ali ni istine, u smislu u kojem je istina korelativna [u relaciji uzajamne povezanosti, op. a.] neistini. Ako se zamisli svijet čistih činjenica, u takvome svijetu ne bi bilo mjesta za neistinu, ali usprkos tomu što bi sadržavao ono što možemo nazvati »fakti«, ne bi sadržavao ni istinu, u smislu u kojem su istine stvari iste vrste kao što je i samo vjerovanje⁴³.

Njegov se argument može pokušati razjasniti i riješiti problem obrazloženja na jednome teološkom primjeru. Prema svetom Maksimu Ispovjedaocu, postoji nestvorena (*ακτιστος*) i stvorena (*κτιστος*) priroda. Jedino je nestvoreno biće

40 Usp. Platon, *op. cit.*, (206 d, str. 179), (207 d, str. 180) i (208s, str. 182).

41 Usp. Dejvid V. Hemlin, *Teorija saznanja*, Nikšić, 2001, str. 79. Hamlyn je istaknuti suvremeni britanski filozof i nekadašnji urednik čuvenoga časopisa *Mind*.

42 Bertrand Russell, *The problems of philosophy*, Oxford, 2001, str. 74.

43 *Isto*. 70.

Bog, budući da ne duguje svoje postojanje nekome (nečemu) drugom, dok sve ostalo »postoji zato što je neko drugi [Bog, op. a.] želio da ono postoji, a što je moglo i da ne postoji«⁴⁴. Stvoreno, kao što svjedoči sveti Grgur Nisenski, svoje biće dobiva kroz stvaranje (postaje kroz stvaranje, grč. *δια κτισεως υποστηναι*)⁴⁵ pa Zizioulas zaključuje da je uvijek ugroženo nepostojanjem⁴⁶. U ovoj kozmološkoj postavci, ljudi su stvoreni prema slici Stvoriteljevoj, da bi sjedinili stvoreno s nestvorenim i od zemlje napravili Božje kraljevstvo. Vladimir Lossky, ruski teolog, inzistira da je »ideja 'slike Božje' povezana ... s ipostasi [osobom, prim. a.] Sina«⁴⁷. Čovjek je dakle, stvoren prema ikoni Kristovoj i treba postati poput Krista.

Međutim, prvi čovjek nije uspio iskoristiti danu mu priliku. Postao je smrtnan i prolazan. Ipak, ostala je njegova uloga kao spona između Krista i svijeta. Panagiotes Nellas, prvi od suvremenih grčkih teologa koji smisleno tumači svete oce, opisuje to parafrazirajući svetoga Maksima Ispovjedaoca koji »jasno uči da je svrha svijeta bila, i jest, hipostazno [osobno, prim. a.] jedinstvo sa Bogom, sa ogradom da se način realizacije ove svrhe promijenio«⁴⁸. Dakle, prava je priroda svijeta zajedništvo s Kristom, Božje Kraljevstvo — koje se naziva i pravom istinom ovoga svijeta. Sam Krist za sebe kaže da je Put, Istina i Život.

S druge strane, što bi bilo da se pad nije dogodio? Bi li postojala Istina da nije bilo pada i da je svijet odmah postao Božje Kraljevstvo; bi li Krist bio Istina? Točnije, bi li zajedništvo s Njim bila »Istina svijeta«? Ovdje se dolazi do srži Russellove argumentacije čija je snaga u shvaćanju da, kada bi Istina bila neko svojstvo svijeta i kada bi sve u svijetu (kao i on sam) bilo tačno, ne bi bilo neistine, ali *ni istine*, budući da se ona ne bi imala od čega *razlikovati*. Točnije, ona bi i dalje postojala kao stanje stvari, ali je *mi* ne bismo mogli prepoznati bez neistine pa ne bismo mogli na nju referirati kao istinu — ne bismo je mogli propozicionalno iskazati.

Kada se ne bi mogla propozicionalno iskazati, Istina ne bi bila istina, već stanje stvari pa bi Krist za sebe rekao da je Put, *Stvarnost* i Život. Njegova istinitost ogleda se upravo u *različitosti* od svega neistinitoga, propadljivoga. Sada je moguće uvidjeti da istina nije svojstvo stvari u svijetu, već proizvod čovjekove refleksije i tiče se *prepoznavanja* vrijednosti iskaza. Shodno tomu, *obrazložiti nešto znači načiniti (prepoznati) razliku između istine i neistine*. Onaj tko ima znanje razlikuje se od onoga tko ima istinitu vjeru po tome što može prepoznati razliku između istine onoga u što vjeruje i neistine. Zato i zna da pruža dovoljnu potporu na znanje. Tko to nije sposoban učiniti, ne posjeduje znanje.

44 Jovan Zizjulas, *Dogmatske teme*, Novi Sad, 2001, str. 285.

45 Usp. Sveti Grigorije Niski, O stvaranju čoveka, *Gospode, ko je čovek*, Beograd, 2003, str. 38.

46 Usp. Jovan Zizjulas, Hristologija i postojanje, *Beseda*, 2, 1992, str. 178

47 Vladimir Lossky, *The Theology of the Image*, St. Vladimir's Seminary Press, 1974, str. 132.

48 Panagiotes Nellas, 'Why Did God Become Man? The Archetype of Humanity is the Incarnate Word', str. 5, <http://jbburnett.com/resources/nellas,%20god%20bec%20man.pdf> (05/10/2012).

2.3. Razlika znanja (*a*) (*knowledge*) i vjere (*a*) (*belief*)

Kad se kaže da netko zna da je, primjerice, Milanski edikt proglašen 313. godine, u biti se iznosi stav da ta osoba vjeruje u svjedočanstva koja govore da se taj povijesni događaj dogodio te godine. B. Russell u ovome vidi povod za pripisivanje vjerovanja, a ne znanja, budući da »istinitost ili neistinitost vjerovanja uvijek ovisi od nečemu što leži izvan samoga vjerovanja«⁴⁹. U svjetlu svega ovoga, određena osoba istinito vjeruje da je Milanski edikt proglašen 313. godine ne zbog nekog intrinzičnoga svojstva same vjere, koje se može provjeriti njezinom analizom, već zbog povijesnoga događaja koji se dogodio u to vrijeme.

Rekao bih da je ovo ipak prejak zaključak. Međutim, njime se otvara pitanje *razlike* između vjerovanja u opravdanost i istinitost iskaza i znanja kao obrazloženoga i istinitoga vjerovanja. Čini mi se da je razliku (ali ne i granicu) između ovih dvaju pojmova možda moguće uočiti na sljedeći način: kada se za vjerovanje otkrije da je neistinito, ono postaje neistinito vjerovanje, ali je *i dalje* vjerovanje. S druge strane, ako bi se otkrilo da je Milanski edikt proglašen 350. godine, onaj koji bi i dalje tvrdio da je 313. točna godina događaja, ne bi imao neistinito znanje ili neistinito vjerovanje, već *neznanje*. Za njega bi se reklo da *ne zna* kada je proglašen Milanski edikt. Istu poentu iznosi i Austin govoreći o odgovorima na pitanja: 'Kako znaš?' i 'Zašto vjeruješ?'. Prema njemu, ako nezadovoljavajuće odgovorim na ova pitanja, »'postojanje' tvog navodnog vjerovanja nije dovedeno u pitanje, ali je 'postojanje' tvog navodnog znanja dovedeno«⁵⁰. *Istina je nužan uvjet znanja*. Međutim, takva logika ne vrijedi za vjeru. Njezina se priroda ne mijenja s neistinitošću vjerovanja.

Dakle, razlika je u tome što znanje svojom prirodom *korespondira* istini, dok joj je vjera »samo«, kako B. Russell ističe, *korelativna*. Možda bi njegova tvrdnja trebala značiti⁵¹ da istinitost ili neistinitost vjerovanja ne utječe na prirodu njega samoga, već na njegovu *vrijednost* pa se stoga može reći da nije njezino intrinzično svojstvo — ne mjenja njezinu bit. No, bit iskaza o Milanskom ediktu svakako će se promijeniti ako je izdan 350. godine te je, čini se, Russellova argumentacija dobra, no primjer nije.

Usprkos svemu, vrijedan je uvid koji ovaj autor donosi da je istinitost vezana uz vjerovanje. Sad je moguće vidjeti da vjera u istinitost i opravdanost iskaza postaje dio znanja jer je s iskazom povezuje njezina korelacija s istinom. Preciznije govoreći, ona svoju vezu s iskazom dobiva putem svoje korelacije s istinosnom vrijednošću iskaza (do koje se dolazi obrazloženjem) koja *korespondira* znanju. Na kraju, kao odgovor se jednostavno nameće zaključak da razgraničenja između znanja (*knowledge*) i vjere (*belief*) ima, ali granice, paradoksalno, nema — pa će neka vrsta cirkularnosti uvijek postojati jer su ova dva pojma uvijek upućena jedan na drugi.

49 Bertrand Russell, *op. cit.* str. 70.

50 John L. Austin, *op. cit.* str. 78.

51 Nikako ne isključujem mogućnost da i ima to značenje ali da ga ja nisam uvidio.



3. *Povezivanje središta i desnoga kraja račvajućega stabla*

3.1. *Vjera u više kao vid znanja*

Ionnanis Zizioulas (Ιωάννης Ζηζιούλας), jedan od vodećih suvremenih teoloških autoriteta pravoslavnih crkava, ima zanimljivo stajalište. Početak njegove epistemologije karakterizira tvrdnja da znanje kao *identifikacija bića* ima dva vida: spoznaja predmeta i spoznaja osobe. Spoznavanjem predmeta, predmet spoznaje smješta se unutar spleta odnosa, a spoznaja osobe predstavlja priznavanje (prepoznavanje, otkrivanje) identiteta nekoga bića.

Za Zizioulasa, ljubav i znanje poistovjećuju se budući da se »kroz ljubav, shvaćenu kao odnos osoba [...] ostvaruje taj odnos koji nam otkriva identitet drugoga«⁵². Shodno tomu, na isti se način može govoriti i o vjeri pa se »vjera i znanje [kao spoznaja osobe, op. a.], u temelju, poistovjećuju — postaju jedno te isto«⁵³. Dakle, on drži da »vjera⁵⁴ predstavlja znanje, odnosno predstavlja *ontološku identifikaciju*«⁵⁵. Međutim, jesu li stvari doista toliko jednostavne?

3.2. *Spoznaja predmeta i spoznaja osobe*

Ono što se odmah primjećuje uporaba je prikladne riječi »spoznaja«, budući da se time implicira neprekidan rast u znanju. Također, njegova postavka »identifikacija bića« implicira da znanje nije samo stav prema nečemu, već i *odnos*. Ova vrijedna zapažanja znanju daju egzistencijalnu dimenziju, koja na prvi pogled pripada samo vjeri u više. Međutim, s druge strane, pitanje je može li se biće uopće identificirati. Ovaj autor pokušava navesti čitatelja na zaključak da između spoznaje predmeta i spoznaje osobe postoji *suštinska* razlika. Ona bi se sastojala u tome što se spoznaja predmeta ne temelji na slobodi i ljubavi, već je za nas nužna. Za njega, priznavanje identiteta vezano uz osobu nije jednostavno prepoznavanje na temelju sjećanja i klasifikacije (što je slučaj kod predmeta), već priznanje da je netko osoba, a ne predmet. U spoznaji osobe nema logičke uvjerenosti⁵⁶. Iz ovih razloga, potpuno je nemoguće spoznati čovjeka kao osobu ako on to ne dopusti. Čovjek se može spoznati kao stvar, bezličan skup osobina, a da se u suštini ne zna ništa o njemu samome. Ovako gledano, priznavanje identiteta bilo bi ontološka *identifikacija* onih osobina koje su karakteristične za tu osobu i koje je ona *dopustila* spoznati pa se načini spoznaje predmeta i osobe drastično razlikuju.

Čini se da ovaj argument djeluje mnogo jačim nego što doista jest. Osobno bih predložio stajalište po kojemu sam princip spoznaje nije različit, već se samo

52 Jovan Zizjulas, *Dogmatske teme*, Novi Sad, 2001, str. 85.

53 *Isto*, str. 86; usp. *Isto*, poglavlje: *O vjeri*.

54 Ovdje Zizioulas misli na religijsku vjeru, koja je u mojoj postavki dio vjere u više.

55 *Isto*, str. 88.

56 Usp. Jovan Zizjulas, *op. cit.* str. 83.



mijenjaju akteri. Točno je da se osoba ne može spoznati ako ona to ne dopusti, ali po čemu se to znanje razlikuje od bilo kojega znanja koje druga osoba otkriva (npr. znanja povijesti)? Vjerujemo onomu što osoba otkriva o sebi, ali svjesni smo da može pogriješiti. Ovo je povjerenje u autoritet koji je u povlaštenome položaju u odnosu na svoja mentalna stanja i izražava se pretpostavkom vjerodostojnosti prvoga lica, koja glasi: »Ako A u prvome licu iskreno kaže 'p', A—ova tvrdnja je opravdana«⁵⁷. Mi, dakle, imamo stav da je ponašanje osobe vjerodostojno, isto kao što bismo joj vjerovali da je Milanski edikt proglašen upravo 313. godine.

Drugi prigovor, čini se, još je teži. Govoreći o problemima spoznavanja, Austin smatra da je vjerojatno »tendencija previdanja problema prepoznavanja potaknuta tendencijom da se iza riječi *znati* upotrijebi izravni objekt«⁵⁸. Treba imati na umu da je prepoznavanje identiteta Drugoga uvijek, u nekoj mjeri, uspoređivanje sa samim sobom. Moguće je ispravno rabiti iskaze: »Poznati su mi Vaši osjećaji.«, »Znam kako ti je.«, no to su izrazi koji ne opravdavaju opću uporabu. Jednostavno sročeno, kada kažemo »Znam što on osjeća.«, to ne znači »Postoji neko *x*, koje je takvo da ja znam *x* i on osjeća *x*«, već »Znam odgovor na pitanje što on osjeća.«⁵⁹. Dakle, ovdje se ne govori o relaciji identiteta — identifikacija je u ovome kontekstu uvijek klasifikacija.

Sve u svemu, Drugoga se *nikada* ne spoznaje potpuno, već se u njemu promatra sebe. Ontološka identifikacija mogla bi se pretpostaviti samo u smislu blažega shvaćanja učenja o univerzalnome logosu⁶⁰. Tillich kaže da »možemo razumjeti svijet inteligibilno zato što je inteligibilno stvoren«, pa je princip identiteta »princip prisutnosti strukture istine u dubinama ljudskoga uma«⁶¹. Dakle, ontološko identificiranje može biti samo poklapanje logosa stvarnosti s ljudskim logosom.

S druge strane, ovakav svjetonazor moguć je samo ako se zanemari ili pobije Kantovo postuliranje kategorija⁶² na temelju kojih um percipira stvarnost, kao i njegovoga argumenta da transcendentna koncepcija svrhe u prirodi nije ni koncepcija prirode ni koncepcija uma, već subjektivni princip⁶³. Kategorije su »filteri« kroz koje opažaji prolaze kada ih čovjek percipira, koji se zatim shematiziraju, prije nego što postanu fenomeni. Dakle, ne percipiramo stvari onakve kakve jesu (*noumenon*⁶⁴), već kakvim ih ljudske kategorije »ukalupljaju« (fenomen). Shod-

57 Leon Kojen, *Ogled iz filozofske psihologije*, Beograd, 2009, str.17.

58 John L. Austin, *Other Minds, Philosophical Papers* (2nd edition), London, 1970, str. 96.

59 Usp. *Isto*, str. 96.

60 Logos je, za stare Grke, univerzalni princip svega stvorenog. Nalazi se i u stvarnosti i u ljudskome umu.

61 Paul Tillich, *op. cit.* str. 326 i 341.

62 Vidi poglavlja »O logičkoj funkciji razuma u sudovima« i »O čistim pojmovima razuma ili kategorijama« u: Imanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Beograd, 2003, str. 93 — 103.

63 Vidi poglavlje »Pojam objektivne svrhovitosti prirode jeste kritički princip uma za refleksivnu moć sudjenja« u: Imanuel Kant, *Kritika moći sudjenja*, Beograd, 2004, str. 212 — 214.

64 *Noumenon* je ono što je stvar po sebi i nikako se ne može čulno saznati. Kant je razlikovao fenomen (stvar kako nam se pojavljuje) i noumen (stvar kakva je po sebi). Usp. Imanuel Kant, *Kritika*

no tomu, ni svrhe u prirodi ne moraju bit svrhe prirode, već proizvod *ljudskih* kategorija koje odaju dojam prepoznavanja »zajedničkoga« logosa. Identifikacija se u svjetlu ovoga otkriva kao jednostavna projekcija svojih sposobnosti (svoga logosa) na svijet oko sebe (koji možda i nema logos).

Naravno, ovo ne implicira da nema logosne strukture u stvarnosti, ali čvrsto drži da je čovjek ne može prepoznati, osim ako se ne poklapa s njegovim kategorijama i strukturom logosa. Tillich ispravno tvrdi da »stvaranje sadrži logos, a ako spasenje proturječi stvaranju, onda Bog proturječi sebi«⁶⁵, no kako čovjek zna da prepozna logosa stvaranja? Stvaranje čovjeka na sliku Božju zahtijeva samo modalnu jednakost ljudske ikone s božanskim obrazom, nikako kvalitativnu. Genij i malo dijete imaju modalno isti razum, s kvalitativnom razlikom, pa djeca ne razumiju djela genija. Naš logos, iako modalno identičan logosu stvaranja, ne može ga razumjeti. Kantovo je stajalište ovdje veoma čvrsto.

Zizioulasova teologija, a smatram i svaka jaka »gnoseologija identifikacije« nesvjesno ide izravno protiv poglavlja o ljubavi (koju i tumači): »Tako sad vidimo kao kroz staklo, u zagonetki, a onda ćemo licem u lice; sad spoznajem nešto, a onda ću spoznati savršeno, kao što sam spoznat.« (I Kor, 13:12). Mi znamo *što* su osobine neke osobe (osjećajan, lijen, ponosan ...), ali ne znamo *kakve* su (kakva je točno njegova osećajnost, ponos i sl.), prisutan je fenomenološki jaz. Štoviše, mi sami ne poznajemo dovoljno svoja mentalna stanja i osobine, pa često brkamo kakve su: na primjer, ako kažem: »Boli me glava.«, uvijek je moguće postaviti pitanje: »A boli li te ili samo tišti?«. Kojen napominje da se teza vjerodostojnosti prvoga lica ne proteže na čitav unutrašnji život⁶⁶. Mi smo u povlaštenome položaju kad govorimo samo o trenutnim mentalnim stanjima, nikako kada izražavamo dispozicije ili trajne osjećaje. Dosljedno tomu, moramo se zapitati kako upoznati nekoga tko samoga sebe ne poznaje dovoljno?

Na kraju, valja zaključiti da, iako spoznavanje osobe prati *uzajamna* sloboda u ljubavi, razlike u *samome* spoznavanju nema, kada osoba to dopusti. Iako govori o osobi Boga, Zizioulasova argumentacija se odnosi na svaku osobu, koja je, kako je Kant opisuje, ujedno i nespoznatljiva — *noumenon*. Sada, shodno njegovoj argumentaciji o poistovjećenju vjere i spoznaje osobe, *svako* znanje treba poistovjetit s vjerom u više i potpuno opisano njome, što je izuzetno jaka tvrdnja. Liturgijski promatrano, ovakav pristup tijekom euharistije okreće od budućnosti k sadašnjosti, potpuno suprotno apostolu Pavlu, a i želji samog Zizioulasa.

čistog uma, str. 182.

65 Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, New York, 1967, str. 327.

66 Usp. Leon Kojen, *Ogled iz filozofske psihologije*, Beograd, 2009, str. 27.

3.3. *Pogrješke ovoga pristupa*

U suštini, Zizioulasova gnoseologija transcendiranja vlastite ograničenosti (što je smisao vjere u više) čini mogućim samo Božjom milošću u euharistijskoj zajednici. Ne vjerujem da se ovako nešto može dosljedno tvrditi jer bi to značilo da samo pojedine skupine ljudi određene vjeroispovijesti mogu ispravno pojmiti i percipirati stvarnost. Sigurno je da Bog ljubi i pravednike i grješnike, i vjernike i nevjernike pa mu, samim time, nije moguće pripisati davanje određenih spoznajno–teorijskih »povlastica«.

Mišljenja sam da ovaj teolog izuzetno lucidno koristi filozofske uvide, ali čini se da ih ne uspijeva distancirati od svojih teoloških uvjerenja. Zbog toga čini dvije pogriješke koje je Kierkegaard izložio: »prvo, teologija nastoji obraniti vjeru, umjesto da pokazuje njezinu osobitost i nemogućnost njezinoga nadilaženja, drugo, ona to čini neprimjerenim sredstvima pozajmljenim od filozofije«⁶⁷. Racionalizujući religijsku vjeru, u nepotrebnom pokušaju dokazivanja da u spoznaji osobe nema logičke uvjerenosti, on je svodi na profano. Abraham nikada ne bi ni pokušao žrtvovati Izaka da je bilo koja vrsta vjere u više ontološka identifikacija. Kako bi je mogao identificirati sa zapovijedi da ubije rodenoga sina? Koji bi logos tu bio identičan univerzalnome? On tu zapovijed ne razumije *ni djelićem svoga bića* i svim silama želi da to nije pravo stanje stvari, ali je spreman učiniti to jer (opravdano!) vjeruje⁶⁸ da je to dobro, čim dolazi od Boga.

Čini mi se da bi bilo bolje da je Zizioulas usvojio Kantovu vrstu »razdvajanja« moralnih od nemoralnih osoba. Naime, u Kantovoj interpretaciji, nemoralni mogu *opaziti* nešto što je uzvišeno, ali ne mogu imati *osjećaj* (misli se na mentalno stanje — emociju) uzvišenoga⁶⁹. Jednostavno kazano, oni ne mogu *uživati* u tome što opažaju. Uprkos svemu, Zizioulas ispravno smatra da »vjera u temelju predstavlja stav koji čovjek zauzima prema postojanju«⁷⁰. Sudom da postoji više od pukoga znanja prema prvome shvaćanju, čovjek zauzima nov stav prema znanju i ostaje uvijek otvoren za istinu. Ovim sudom se ne konstituira sadašnje, već *buduće znanje* — ono kojemu se okrećemo — i to ga povezuje sa sredinom navedenoga računajućeg stabla i sadašnjim znanjem koje je nekada moralo biti buduće znanje. Iako dolazi poslije krajnjega stadija sadašnjeg znanja, i djeluje kao uljez, sud »da ima više« svojom okrenutošću k novomu znanju (opet paradoksalno) početni stadij toga novog znanja i transcendencije.

67 Seren Kjerkegor, *op. cit.* str. 180.

68 Ovo nije religijska vjera već vjera u opravdanost i istinitost Božijeg iskaza, točnije, prvi tip vjere.

69 Usp. Miloš Arsenijević, Kantov transcendentelni idealizam, u: Imanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Beograd, 2003, str. 24, 25 ili Imanuel Kant, *Kritika moći sudjenja*, Beograd, 2004, str. 103–118.

70 Jovan Zizjulas, *Dogmatske teme*, Novi Sad, 2001, str. 86.

Zaključak

Ako je dosadašnja argumentacija valjana, zaključak je rada da je znanje više od jednostavnoga istinitog i obrazloženoga vjerovanja iako je ono njegova osnova. Ono je ujedno i transcendiranje samoga sebe i, slično religijskoj vjeri, stupanje u nov stadij postojanja. Susljedno, smisao znanja o transcencenciji, koje bih nazvao *istraživanjem* (*research*), traženje je sebe traženjem istine. Ovim se otkrivaju dva karaktera znanja: egzistencijalni i epistemički. *Egzistencijalni* je karakter istraživanja samo–nadilaženje. Do njega se dolazi ispunjavanjem »otvorenosti« koja je *epistemički* karakter znanja — moramo se truditi razumjeti drugoga.

Osnova našeg znanja je istinito vjerovanje združeno s obrazloženjem. Istina nije stanje stvari već proizvod čovjekove refleksije, do koga se dolazi obrazloženjem. Obrazlaganje je razdvajanje istine od neistine. Postoje dvije usmjerenosti vjere i povjerenja (a samim time i znanja): usmjerenost na konkretan pojam (epistemička) i usmjerenost na nešto novo, više (transcencenciju). No, autoritet se ipak mora opravdati, što je radnja uma, pa i ovo povjerenje sadrži dozu znanja.

I vjera i znanje dva su pola iste čovjekove želje, želje da nadide sebe. Znanje, ako je samo istinito i obrazloženo vjerovanje, samim je sobom omeđeno. Međutim, ako ono istovremeno posjeduje vjerovanje da iza (trenutne) logike i iskustva postoji još nešto, spremno je za nova znanja. Postavljanje pitanja ne znači da sadašnji uvid nije valjan, već da želim znati više. Bez njega ne bi bilo napretka. Prema Reniću, i Lonergan govori da »naša intencionalnost jednostavno *traži* opravdanje iskaza«⁷¹ — čovjek *želi* sve znati. Kierkegaard se pita: »Zar ne bi bilo najbolje zaustaviti se kod vjere i zar ne ozlojeđuje činjenica da svatko hoće ići dalje?«⁷², međutim, upravo tako i spoznajemo nešto. Traženje znanja je traženje mira. Vjera traži svoju potvrdu u znanju, znanje je nadilazi i ona ga prati.

Međutim, ne može se svako znanje svesti na znanje o transcencenciji niti je religijska vjera ikada u strogome smislu znanje. S druge strane, znanje o transcencenciji znanje je u strogom smislu jer je povezano sa sadašnjim znanjem koje je nekada bilo buduće znanje. Sve u svemu, nije svako znanje znanje o transcencenciji, ali je uvijek *usmjeren* k transcendiranju sebe. Iz ovoga se može zaključiti da je znanje o transcencenciji amalgam svih oblika povjerenja, vjere i znanja. Znanje i znanost, kao i život, ne nude rješenja, već samo put.

71 Dalibor Renić, *Lonerganova epistemologija u analitičkom kontekstu*, *Obnovljeni život*, 2012, 67, 1, str. 16.

72 Seren Kjerkegor, *Strah i drhtanje*, Beograd, 2002, str. 187.

An Inquiry into Trust, Faith and Knowledge

Vladimir Krstić*

Summary

Belief, faith and knowledge are products of the human desire to transcend oneself and are founded on trust. The directedness of trust is twofold: directedness towards a concrete concept (epistemic trust) and directedness towards something new, something higher (transcendence). Accordingly, we can speak of epistemic and transcendental belief, that is, faith and so too of knowledge. The aim of this paper is to determine whether knowledge directed towards transcendence can be called 'knowledge' in the strict sense, just as faith in transcendence can be called 'belief'. A depiction of the relationship among the notions in question by means of a branching tree diagram serves as the basis of this analysis. Through a close examination of the diagram the author reaches the conclusion that there are three types of authority on which trust is based, and this implies that trust is also founded on knowledge of a sort, since it is needed to determine who is in authority. Knowledge is a true and substantiated belief. Truth is not an attribute of objects in the world, but a product of our reflection; on the other hand, authentication ensues from the act of distinguishing truth from falsity. Objectivity of knowledge is achieved by approaching others, not by defending one's insights. The positivistic approach fails to grasp that in judging a higher reality, such as knowledge of transcendence, there is a constant movement towards the better which should be the end of all knowledge. However, the identification of the knowledge of transcendence with religious belief is not feasible and has been refuted.

Key words: trust, belief, faith, knowledge, research, truth, explanation

* Vladimir Krstić, Doctorant at the Faculty of Philosophy, University of Belgrade. Address: Čika Ljubina 18-20, 11 000 Beograd, Serbia. E-mail: drpop1@yahoo.com