

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

Miloš V. Bogdanović

**KVAJNOVA NATURALISTIČKA  
EPISTEMOLOGIJA**

doktorska disertacija

Beograd, 2018

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Miloš V. Bogdanović

**QUINE'S NATURALISTIC EPISTEMOLOGY**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2018

Mentor: Docent, dr Mašan Bogdanovski, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi komisije:

Docent, dr Aleksandra Zorić, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Naučni saradnik, dr Predrag Milidrag, Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Docent, dr Mašan Bogdanovski, mentor, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Datum odbrane: \_\_\_\_\_

# Kvajnova naturalistička epistemologija

## Rezime:

Moderna epistemologija je disciplina koju nam je u nasleđe ostavio veliki francuski filozof Rene Dekart, i uobičajeno se smatra da je u pitanju tipično filozofska disciplina čijim se problemima, prema tome, isključivo možemo baviti i filozofskim (spekulativnim) istraživačkim sredstvima. U novije vreme međutim, javila se ideja za naturalizacijom epistemoloških istraživanja koja podrazumeva da bi umesto filozofskim, problemima znanja bilo moguće pristupiti objektivnim istraživačkim tehnikama koje karakterišu metodologiju prirodnih nauka.

Ovo je stanovište koje je između ostalog zastupao i američki filozof Vilard Van Orman Kvajn, čiji će predlog za reformom epistemoloških istraživanja, odnosno, za njihovom naturalizacijom biti predmet ovog rada. Međutim, taj predlog će, kao što ćemo videti, ostaviti prostor za bitno različite interpretacije na kojim bi prepostavkama pomenutu reformu trebalo sprovesti.

Naime, u savremenoj literaturi preovlađuju tri tipa tumačenja Kvajnovog apela za reformom epistemoloških istraživanja: bihejvioristički, koji je u većoj meri zastupao Kvajn, ali i koherentistički i fizikalistički za koje će se zalagati neki od njegovih interpretatora. Međutim, dok su prve dve od ovih opcija po našem mišljenju neprihvatljive jer nisu u stanju da obezbede neophodnu autonomnost epistemološkom istraživačkom kontekstu, iako drugačijim, pokušaćemo da pokažemo kako je i fizikalizam opterećen teškoćama koje ga čine neodrživom pozicijom kada je reč o epistemološkim istraživanjima. Uprkos tome, smatramo da u Kvajnovom predlogu ima vrednih uvida, kao i da se iz neuspeha dosadašnjih tumačenja mogu izvući važne pouke kako po pitanju pozicije koju bi u njegovoj interpretaciji trebalo zauzeti, tako i – što je u bliskoj vezi s ovim – mogućnosti reforme epistemoloških istraživanja uopšte.

Drugim rečima, poučeni slabostima Kvajnovog predloga i njegovih interpretacija, zastupaćemo tezu da je epistemološkim istraživanjima u krajnjoj instanci moguće pristupiti sa

jedne od dve međusobno inkompatibilne teorijske pozicije: tradicionalne ili kartezijanske, i kantijanske. S tim u vezi, razmatraćemo mogućnost uspostavljanja tog fundamentalnog nivoa istraživanja kakav je epistemološki na koji je Kvjajn morao da pretenduje, ali povezujući ga sa gledištima koja bi trebalo da nam omoguće njegovu sintezu sa Kantovim pristupom kao po našem mišljenju, jedinom pravom alternativom tradicionalnom programu. Iako će podrazumevati usvajanje svojevrsne kompromisne pozicije koju ne bismo mogli da pripišemo Kvjajnu, i zbog čega je neizvesno da bi to bila interpretacija koju bi on podržao, osim što bi sačuvala određene naturalističke elemente, takođe verujemo i da bi to bila interpretacija koja bi konačno ispunila većinu zahteva koje je pred epistemološka istraživanja sam Kvjajn postavio.

**Ključne reči:** epistemologija, ontologija, empirizam, naturalizam, bihejviorizam, koherentizam, falibilizam, realizam, anti-realizam, genetički projekat.

Naučna oblast: Filozofija

Uža naučna oblast: Epistemologija

UDK broj: 165

# Quine's naturalistic epistemology

## **Summary:**

Modern epistemology is a discipline that we inherited from the great French philosopher René Descartes, and it is usually considered to be a typically philosophical discipline, whose problems could therefore be addressed only by philosophical (speculative) methods of enquiry. Recently, however, an idea of the naturalisation of epistemological enquiry has emerged, which implies that problems of knowledge could be addressed not by philosophical methods, but by objective techniques of enquiry that characterise the methodology of natural sciences.

This is a viewpoint held by the American philosopher Willard Van Orman Quine, whose proposal for the reform of epistemological enquiry, that is, for the naturalisation, will be the topic of this work. However, this proposal, as we shall see, makes room for fundamentally different interpretations on which the above reform should be based.

Namely, in contemporary literature there are three prevailing types of interpretation of Quine's appeal for the reform of epistemological enquiry: behaviouristic, advocated mostly by Quine, but also coherentistic and physicalistic, that some of his interpreters advocate. However, while the first two options are, in my opinion, unacceptable because they are unable to provide the necessary autonomy for the epistemological context of enquiry, I will try to show that physicalism is also burdened with difficulties that, although different, make it an unsustainable position when it comes to epistemological enquiry. Nevertheless, I argue that there are certain valuable insights in Quine's proposal, and that we can draw important lessons from the failures of previous interpretations as regards the position that should be taken in the interpretation, as well as – which is closely related – the possibility of the reform of epistemological enquiry in general.

In other words, having learned from the weaknesses of Quine's proposal and his interpretations, I will argue that the epistemological questions could ultimately be approached

only from one of the two mutually incompatible theoretical positions: traditional or Cartesian, and Kantian. Accordingly, I will examine the possibility of establishing this fundamental domain of enquiry such as epistemological that Quine had to commit himself to, but connecting it with the views that should enable its synthesis with Kant's approach as, in my opinion, the only real alternative to the traditional programme. Although this will imply the adoption of a kind of intermediate position that could not be attributed to Quine, which makes it uncertain that this would be the interpretation he would support, apart from preserving certain naturalistic elements, I also believe that this interpretation would in the end fulfil most requirements that Quine has set for epistemological enquiry.

**Key words:** epistemology, ontology, empiricism, naturalism, behaviorism, coherentism, fallibilism, realism, anti-realism, genetic approach.

Scientific area: Philosophy

Field of Scientific area: Epistemology

UDK number: 165

## Sadržaj

1. Uvod.....	1
2. Osnove Kvajnovog naturalizma.....	5
2.1. Fundamentizam.....	5
2.2. Kvajnov stav prema fundamentizmu i 'prvoj filozofiji'.....	8
3. Kvajnova reforma empirizma.....	12
3.1. Dogme empirizma.....	13
3.2. Karnap i logički pozitivisti.....	15
3.3. Kvajnov metodološki monizam i holizam.....	20
4. Kvajnov empirizam.....	24
4.1. Nojrat.....	25
4.2. Anti-realistički elementi Kvajnovog empirizma.....	28
4.3. Ontološka relativnost.....	31
5. Ka naturalizmu.....	37
5.1. Opservacione rečenice i holizam.....	38
5.2. Epistemološki i semantički aspekt opservacionih rečenica.....	41
5.3. Odnos ontologije i epistemologije kod Kvajna.....	44



6. Kvajnov naturalizam.....	48
6.1. Eksternalizovani empirizam i bihejviorizam.....	49
6.2. Naturalističko-bihejvioristička teza.....	52
6.3. Mesto naturalizma u Kvajnovoj filozofiji.....	55
7. Kvajnov predlog za naturalizovanjem epistemologije.....	60
7.1. Kvajnov anti-kartezijanizam i preteče.....	61
7.2. 'Uslovna ispravnost skepticizma' i 'epistemološki meta-kontekst'.....	66
7.3. Osnovne premise Kvajnove naturalističke epistemologije.....	71
8. Kritike Kvajnovog predloga.....	76
8.1. Straudova kritika bi-partitne koncepcije znanja.....	79
8.2. Kimov prigovor nenormativnosti.....	83
9. Kvajn i interpretatori.....	88
9.1. Koherentistička alternativa.....	90
9.2. Genetički projekat.....	93
9.3. Epistemološka interdisciplinarnost.....	97
10. Gibsonovo tumačenje.....	101
10.1. Pozadina Gibsonove interpretacije.....	103
10.2. Gibsonov naturalizam.....	107
10.3. Konsekvence Gibsonovog ontologizma/naturalizma.....	109

11. Odbrana Kvajnovе naturalističke epistemologije.....	116
11.1. Unutrašnji mehanizmi jezičkog učenja.....	121
11.2. Kvajnov empirizam i koherentizam.....	126
11.3. Dametov argument od usvajanja jezika i holizam.....	129
11.4. Verifikacionizam, kognitivni jezik i hipotetičko-deduktivni metod.....	132
12. Anti-realizam i urođeni mehanizmi jezičkog učenja: Završna razmatranja.....	139
Literatura.....	153

# 1. Uvod

Američki filozof Vilard Van Orman Kvajn (1908-2000) jedan je od najznačajnijih filozofa XX veka. Zasluge za ovakvo vrednovanje Kvajnovog dela pre svega pripadaju činjenici da je Kvajn praktično samostalno reformisao empirističku filozofsku tradiciju. Međutim, osim kao reformatora jedne filozofske škole, Kvajna neki autori vide i kao reformatora discipline čiji se problemi u savremenoj filozofiji, zbog njihove težine i fundamentalnosti, smatraju jednima od najznačajnijih.

Jedna od disciplina koju je Kvajn pokušao da reformiše je epistemologija, a da li je u tome uspeo ostalo je, međutim, otvoreno pitanje, pa i problem kojim ćemo se u ovom radu pre svega baviti.

Naime, možemo reći da je, nakon uspešne reforme empirizma, Kvajn sebi stavio u zadatak i reformu epistemologije. Međutim, dok po pitanju prvog poduhvata skoro da postoji opšta saglasnost da je Kvajn zauvek promenio lice jednoj velikoj filozofskoj tradiciji, kada je u pitanju drugi, ocene o njegovoj vrednosti se među savremenim autorima kreću od onih koji skoro da u potpunosti negiraju bilo kakav Kvajnov doprinos, do onih po kojima njegovi uvidi predstavljaju neophodno i dugo čekano prosvetljenje na polju epistemoloških istraživanja. Ipak, u ovim različitim stavovima po pitanju Kvajnovе reforme epistemologije postoje određene pravilnosti od kojih je jedna za nas od posebnog značaja.

Naime, kada je reč o raspravama povodom održivosti Kvajnovog predloga, možemo reći da su se, među autorima koji su imali blagonaklon stav prema njemu, one do sada uglavnom ticale spekulacija o odnosu ontologije i epistemologije, ili preciznije, empirizma i naturalizma u njegovoj filozofiji. Tako na primer, Rodžer Gibson veruje da je glavni razlog što se Kvajn ne vidi i kao reformator epistemologije pre svega taj što se nije uložio napor da se uvidi da je naturalizam do kojeg je on na kraju došao značajnije stanovište od empirizma od kojeg je

krenuo, kao i da je upravo ova doktrina ona koja ujedinjuje Kvajnovе raznovrsne ideje i od njegovog dela čini sistematičnu celinu: "Postoje dva razloga za krivo tumačenje Kvajnovе misli: propust da se Kvajn vidi kao sistematičan filozof, i propust da se uvaži mera Kvajnovе posvećenosti naturalizmu" (Gibson 1988: xvi).

Jednom rečju, ukoliko bismo želeli da Kvajna vidimo i kao istinskog reformatora epistemologije, Gibson će nas, kao što ćemo detaljnije videti u nastavku, savetovati da bi umesto u empirističkom, njegovo delo morali da pokušamo da protumačimo u naturalističkom ključu, odnosno, da ga sagledamo kao "sistematičan, naturalistički odgovor na epistemološko pitanje na koji način usvajamo našu teoriju o svetu" (Ibid., 22).

Iako će u jednom periodu biti naklonjen ovakvom tipu interpretacije, videćemo da će se Kvajn ipak i u najvećoj meri držati originalne ideje po kojoj su ontološka i epistemološka pitanja u odnosu uzajamnog sadržavanja, iz čega sledi da će, za razliku od Gibsona, on empirističkoj i naturalističkoj doktrini pridavati jednaku važnost. Međutim, pošto smatramo da su oba ova pristupa neodrživa – što ćemo, uostalom, pokazati u nastavku – imajući u vidu kako njihove nedostatke, tako i zahteve koje je pred epistemološka istraživanja sam Kvajn manje ili više eksplicitno postavio, naša teza će biti da je tim istraživanjima moguće pristupiti isključivo sa jedne od dve inkompatibilne teorijske pozicije: tradicionalne ili kartezijske protiv koje se Kvajn pre svega pobunio, i kantijanske. S tim u vezi, u kontekstu dominantnog pristupa u raspravama povodom održivosti Kvajnovog epistemološkog projekta, ovo bi za posledicu trebalo da ima isticanje u prvi plan empirističke doktrine, ali ne na način na koji bi taj projekat bio saglasan sa koherentizmom sa kojim se u tom slučaju najčešće dovodi u vezu, već dakle sa Kantovim pristupom kao po našem mišljenju jedinom pravom alternativom tradicionalnom programu.

Drugim rečima, nasuprot ponuđenim, zastupaćemo tumačenje po kome bi Kvajnov predlog pre svega trebalo da bude verzija potrage za a priori kategorijama mišljenja, ili, u tom slučaju, urođenim mehanizmima jezičkog učenja. Sa druge strane, iako ne verujemo da su, kao odbrana Kvajnovog epistemološkog projekta ponuđene interpretacije uključujući i Gibsonovu održive, da bismo sve to pokazali smatramo ipak da će biti od koristi da sledimo Gibsonov primer i da Kvajново delo za početak pokušamo da sagledamo na način na koji nas on savetuje – kao dakle, sistematičnu celinu.

Prema tome, počevši od reforme empirizma, zaključno sa zastupanjem određenih naturalističkih gledišta za koja se smatra da predstavljaju njegovo konačno stanovište, pre nego što se detaljnije posvetimo Kvajnovom predlogu za reformom epistemoloških istraživanja, predstavimo glavne teme njegove filozofije, ali i probleme koji iz nje proizlaze. S tim u vezi, nakon isticanja osnovnih pretpostavki Kvajnovog naturalizma, u naredna četiri poglavlja ćemo Kvajnovu filozofiju tretirati na način na koji je u osnovi to činio i Gibson, kao svojevrsnu evoluciju ideja i uverenja, od empirističkih, ka naturalističkim, s tom razlikom što nijednoj od tih ideja nećemo davati prednost, već ćemo ih predstaviti po redosledu po kojem su nastajale nastojeći da, kad god se ukaže prilika za to, stanovišta koja iz njih slede, a koja se možda čine udaljena i nepovezana, dovedemo u vezu. Nakon toga, u sedmom poglavlju ćemo izneti osnovne pretpostavke na kojima bi Kvajnova reforma epistemologije trebalo da počiva, pokušavajući istovremeno da, što je preciznije moguće, odredimo i njegovo mesto u istoriji ove discipline što će podrazumevati kako pozivanje na neke od Kvajnovih najistaknutijih preteča, tako i poređenje njegovog sa drugim, dominantnim pristupima u teoriji znanja.

U osmom poglavlju ćemo izneti najpoznatije kritike Kvajnovog predloga za naturalizacijom epistemoloških istraživanja, ali ćemo već tu nastojati da ukažemo i na neke od njihovih jednostranosti nagoveštavajući tako poziciju koju ćemo u njegovoj odbrani zauzeti. Ipak, pre nego što se upustimo u tu odbranu, biće neophodno da detaljnije iznesemo preovlađujuće tipove interpretacije Kvajnovog predloga od strane autora koji su, uopšteno uzev, imali pozitivan stav prema njemu, i tu ćemo poseban akcenat staviti na Gibsonovu kao najkonsekventnije izloženu interpretaciju Kvajnovog projekta, u čemu će se, respektivno, sastojati naše deveto i deseto poglavlje.

Naime, iako će, kao i većina Kvajnovih branitelja, i Gibson isticati da je takozvani genetički projekat najbolja strategija koju imamo za sprovođenje epistemoloških istraživanja, osim što smatramo da će se on u velikoj meri oglušiti o taj projekat, takođe ćemo pokušati da ukažemo i na principijelno različite pretpostavke na kojima bi njegov i Kvajnov pristup naturalizaciji epistemoloških istraživanja počivali. Na taj način, ne samo što ćemo u potpunosti isključiti jedan tip interpretacije – dakle, onaj za koji će se Gibson zalagati – već ćemo pokazati i kako je, iako neprihvatljiv, pristup za koji se Kvajn zalagao znatno fleksibilniji, i da za razliku od Gibsonovog

ostavlja prostor za po našem mišljenju plauzibilnija, njemu kompatibilna tumačenja kao što je ono koje ćemo ponuditi.

Nakon toga, imajući u vidu sve zaključke do kojih smo u međuvremenu došli, u jedanaestom i dvanaestom poglavlju ćemo se posvetiti našoj interpretaciji Kvajnovog predloga gde ćemo taj predlog pokušati pre svega da dovedemo u vezu sa stanovištima koja bi nam dakle, omogućila sintezu njegovog sa Kantovim pristupom. Iako već sad možemo reći da je malo verovatno da bi to bila interpretacija koju bi Kvajn podržao, na samom kraju ćemo skrenuti pažnju na činjenicu da u Kvajnovom delu ipak postoje određene naznake koje bi govorele u prilog ovakvom, po našem mišljenju, najodrživijem tumačenju njegovog projekta naturalizacije epistemoloških istraživanja.

## 2. Osnove Kvajnovog naturalizma

Ako imamo u vidu eksplanatornu snagu koju se pretpostavlja da neka filozofska doktrina ima, empirizam i naturalizam su bez sumnje dva najvažnija stanovišta u Kvajnovoj filozofiji, stanovišta koja su u bliskoj vezi sa mnogim od pitanja sa kojima ćemo se u ovom radu susresti, ali i u okviru kojih se ona mogu najplodnije razmatrati. Sa druge strane, među određenim autorima postoji uverenje da su ova stanovišta međusobno inkompatibilna, što bi, ukoliko tačno, predstavljalo nesavladivu prepreku za naš pokušaj predstavljanja Kvajnovog filozofije na način na koji smo nagovestili – kao dakle, sistematične celine. Ipak, iako ne delimo Gibsonovo uverenje da je naturalizam najvažnija ili doktrina ujediniteljka inače raznorodnih Kvajnovih ideja, stanovište koje ćemo zastupati je da teza o inkompatibilnosti ne povlači sobom i tezu o diskontinuitetu, te da je, uprkos tenzijama, na Kvajnovu filozofiju moguće gledati kao na relativno koherentnu i sistematičnu celinu. Međutim, da bismo ovo pokazali, biće neophodno da za trenutak ostavimo iza sebe probleme empirizma koji im hronološki prethode, i da direktno stupimo na epistemološki teren, gde ono što se pretpostavlja da je ujedinjujuća, pa i po nekim autorima (Gibson) dakle, najvažnija doktrina Kvajnovog 'sistema' – naturalizam – nalazi svoje uporište.

### 2.1 Fundamentizam

Naturalizam je stanovište koje, kada je jednom do njega došao, Kvajn posle toga nikada nije napuštao, i koje po Gibsonovom mišljenju na najbolji način sumira čitavu njegovu filozofiju. Za Kvajna međutim, ono pre svega predstavlja "priznanje da bi unutar same nauke, a ne nekakve apriorne filozofije stvarnost trebalo identifikovati i opisati" (Quine 1981: 21).

Iako uopšten, ovakav Kvajnov stav predstavljao je reakciju na po njegovom mišljenju negativno stanje koje u velikoj meri i danas traje i po kome filozofi uživaju povlašćenu poziciju kada je u pitanju davanje odgovora na ono što se smatra najvažnijim epistemološkim problemom – problemom zasnovanosti ili opravdanosti naših teorija o svetu. Međutim, pošto se već sad može naslutiti da je Kvajn nameravao da diskredituje svaku filozofiju kao sredstvo davanja odgovora na pomenuti, epistemološki problem, ostaje kao pitanje šta su bili pravi motivi za ovako radikalnu reakciju, tim pre jer je epistemologija oduvek bila disciplina kojom su se bavili isključivo filozofi, i što je projekat koji im je omogućio ovaj povlašćen položaj isti onaj za koji se smatra da je umnogome omogućio i samu epistemologiju.

Moderna epistemologija je disciplina koju nam je, u obliku u kom je najšire prihvaćena, u nasleđe ostavio veliki francuski filozof Rene Dekart. Naime, još od Dekartovog vremena, ova disciplina se pre svega bavi pitanjima kao što su 'Šta je to znanje?', 'Kako je ono moguće?' i 'Šta bi trebalo učiniti da bismo ga dostigli?'. Da bi odgovorio na ova pitanja, Dekart je smatrao da moramo testirati naša verovanja tako što ćemo ih sva izložiti sumnji. Tako je on, savremenom terminologijom govoreći, došao do zaključka da su verovanja o trenutnim senzornim stanjima (takozvana bazična verovanja) jedina u pogledu kojih ne možemo imati bilo kakvih sumnji, kao i da bi na njihovim temeljima trebalo graditi sva druga naša verovanja.

Naime, da bi se neko verovanje kvalifikovalo kao znanje, Dekart je smatrao da ono mora biti ili bazično (odnosno takvo da u njega nije moguće izraziti nikakvu koherentnu sumnju, niti se pozivati na druga verovanja da bi se ono opravdalo), ili takvo da ga je na kraju moguće izvesti iz bazičnog verovanja. Osnov za ovu tvrdnju Dekart je nalazio u nečemu što će kasnije biti nazvano epistemičkim prioritetom senzornog iskustva i što se temeljilo na takozvanom generalnom jazu koji se pretpostavlja da postoji između njega i objekata koji su uobičajeni predmet našeg saznanja (kao što su na primer, objekti koje nalazimo u prostoru): "Reći da stvari jedne vrste imaju 'epistemički prioritet', ili prioritet za znanje stvari druge vrste znači reći da su stvari prve vrste saznateljive bez bilo kakvih znanja o stvarima druge vrste, ali ne i obratno (...) Postoje određene stvari koje možemo znati o našem senzornom iskustvu ili o tome kako nam stvari izgledaju čak i ako ništa ne bismo znali u vezi s postojanjem nezavisnih objekata u prostoru. Ta čulna iskustva ili te činjenice u vezi toga kako nam stvari izgledaju su prema tome, epistemički prioritetne u odnosu na činjenice spoljašnjeg sveta" (Stroud 1984: 140-141).



Prema tome, pretpostavkom o postojanju 'generalnog jaza' između sadržaja naših senzornih stanja s jedne, i objekata koji su uobičajeni predmet našeg saznanja sa druge strane, Dekart je "sva naša verovanja podelio u dve grupe: na ona verovanja koja je potrebno podržati drugim verovanjima i ona kojima nikakva podrška nije potrebna" (Dansi 2006: 60). Kako ova druga, epistemički prioriteta verovanja sačinjavaju epistemološke osnove, a prva nadgradnju podignutu na tim osnovama, tako je od Dekartovog vremena do danas i epistemologija suštinski ostala projekat dedukovanja svih naših verovanja iz bazičnih, ili, što se svodi na isto, "istraživački program koji ima za cilj da pokaže kako naša verovanja o spoljašnjem svetu, o nauci, o prošlosti i budućnosti, o tuđim svestima, itd., mogu biti opravdana na osnovu nepogrešivih verovanja o našim senzornim stanjima" (Ibid., 61).

Najvažnija pouka koju bi iz ovih redova trebalo izvući i koja pre svega čini Dekartovu epistemološku zaostavštinu je da bi naša teorija o znanju, odnosno, epistemološka teorija "logički morala da prethodi svakom empirijskom znanju", te da "ne bi trebalo da imamo pouzdanje u bilo koje od naših preteorijskih verovanja zato što imamo razlog da verujemo da svako od njih može biti pogrešno. Jedini racionalan put bi prema tome bio da odbacimo sva verovanja oko kojih bi mogli da budemo u zabludi, i da ponovo izgradimo naš skup verovanja od samih početaka" (Kornblith 1999: 159). Sa druge strane, imajući u vidu fundamentalnost ovog projekta koja sledi iz teze da "nijedno empirijsko verovanje ne može biti racionalno formirano ukoliko prethodno ne posedujemo epistemološku teoriju koja će da upravlja u formiranju naših verovanja" (Ibid.), Dekart će smatrati i da epistemologiji pripada posebno mesto među disciplinama, zbog čega će joj dodeliti status 'prve filozofije'.

Međutim, pošto se ispostavilo da mi verujemo u mnogo toga što nije i ne može biti sadržajem izveštaja o našim senzornim stanjima – kao i da je doslednom primenom Dekartovog metoda sumnje moguće postaviti takve zahteve koji će učiniti nemogućim bilo kakve sazajne tvrdnje, pa čak i one koje se tiču sadržaja naših senzornih stanja – ovde opisana situacija je dovela do toga da se skepticizam permanentno pridruži epistemološkim istraživanjima, te da program (tradicionalne) epistemologije ili 'prve filozofije' postane programom manje ili više domišljatog razračunavanja sa skepticom. Ipak, i pored ovako razočaravajućeg rezultata, smatra se da je, zahtevajući pre svega izvesnost i čvrst temelj za naša verovanja, Dekart epistemološka istraživanja postavio na zdrave osnove, te su, iako bez mnogo izgleda na uspeh, potonje

generacije epistemologa sledile njegov primer. Ukratko, oni su sebi stavili u zadatak upravo potragu za tom čvrstom bazom, odnosno, za takvom epistemičkom pozicijom koja će bar neka naša verovanja učiniti opravdanim.<sup>1</sup>

## 2.2 Kvajnov stav prema fundamentizmu i 'prvoj filozofiji'

Prema tome, pristup kakav je Dekart predložio neizbežno afirmiše spekulativna filozofska sredstva u davanju odgovora na pitanje kako je naša znanja o svetu moguće racionalno opravdati, a to pre svega zato što je skepticizmu koji iz njega sledi – kome su jednako podložna kako izvedena, tako i naša bazična verovanja – jedino moguće suprotstaviti se istim ovim sredstvima. Međutim, Kvajn je smatrao da je, iako možda očekivan, ovaj skepticizam u velikoj meri neopravdan.

Naime, iako nije negirao značaj epistemološkog projekta uopšte, za razliku od većine svojih prethodnika i savremenika, Kvajn je smatrao da po pitanju polazišta za ocenjivanje zasnovanosti naših verovanja o svetu za tako nešto kao što je 'prva filozofija' – a koja, ako možemo tako reći, pretpostavlja neograničenu veru u metod sumnje – zapravo nema mesta. Drugim rečima, ono što Kvajn preispituje jeste opravdanost sumnji koje potiču sa takozvane izvanteorijske pozicije kakva je filozofska i koje nas zbog toga obavezuju da se, ne bi li ih odagnali, služimo metodama čija se prava vrednost i rezultati ne mogu objektivno oceniti niti empirijski proveriti. Odatle sledi da su jedine sumnje koje bi za Kvajna bile i legitimne zapravo one koje se tiču problema koji su makar u principu rešivi, zbog čega su dakle jednake sumnjama na koje nailazimo u uobičajenoj naučnoj praksi.

---

<sup>1</sup> Zapravo, još je sam Dekart došao do zaključka da se i naša bazična verovanja mogu dovesti u sumnju jer je moguće zamisliti situaciju u kojoj smo, pri njihovoj evaluaciji, zavedeni delovanjem zlog demona. Kasnije su, kao što ćemo videti, ovi (skeptički) scenariji u pogledu bazičnih verovanja dobili drugačije forme, ali je njihova suština ostala ista, odnosno, svaki od njih je bio konstruisan sa ciljem da dovede u pitanje istinitost ili opravdanost onih verovanja na kojima bi trebalo da gradimo sva druga.

Osim toga, Kvajn je smatrao da je skepticizam – čak i tako radikalno kao što je kartezijanski – zapravo "izdanak nauke", pravdajući ovu tezu isticanjem da "sumnja podstiče teoriju znanja, ali i da je znanje, takođe, bilo ono koje je podstaklo sumnju" (Quine 1975b: 67). Na taj način, on nas podseća da je sumnja sastavni deo svakog racionalno usmerenog istraživačkog procesa, te da imati sumnju ni u kom slučaju nije specifično filozofski stav. Štaviše, za razliku od naučnih, problemi koje postavljaju filozofske sumnje najčešće imaju tu osobinu što se ne vidi kako se uopšte mogu rešiti, zbog čega bi, umesto što podstaknuti njima "smišljamo fiktivne tvorevine", trebalo pokušati otkriti ono što je u našoj moći, a to je pre svega "Kako se nauka stvarno razvila i kako smo je stekli?".

Uopšteno govoreći, ideja koju smo pominjali – da bi unutar same nauke, a ne nekakve apriorne filozofije stvarnost trebalo identifikovati i opisati – je bila ta kojom se Kvajn pre svega rukovodio u svom apelu za naturalizacijom epistemoloških istraživanja. S tim u vezi, u želji da se izbegnu nepovoljni efekti neograničenog skepticizma u vezi sa našim verovanjima koji ih na kraju, *sva čine neopravdanima*, Kvajn smatra da bi umesto filozofskog, problemu dakle bilo potrebno pristupiti u duhu naučnog metoda. Međutim, osim nezadovoljstva zatečenim stanjem, Kvajn je verovao da poseduje racionalan osnov za svoj predlog kojim bi u potpunosti bile afirmisane naučne metode u rešavanju epistemoloških sporova. Ovaj osnov se nalazio u tezi da epistemološki problem (onakav kakvim ga on vidi, kao pokušaj davanja odgovora na pitanje kako se nauka stvarno razvila i kako smo je stekli) i jeste zapravo naučni, jer nam upravo "prirodna nauka govori da je za nas jedini izvor informacija o spoljašnjem svetu onaj koji primamo kroz udare svetlosnih zraka i molekula na naše senzorne površine" (Ibid., 68).

Drugim rečima, Kvajn polazi od teze (koju ćemo kasnije detaljnije razmatrati) da su izvor sveg našeg znanja proksimalni stimuli na površinama naših čulnih receptora koje primamo iz spoljašnjeg sveta. Pošto filozofske doktrine uključujući i Dekartovu jednako dobro podležu ovom početnom uslovu koliko i bilo koji drugi kognitivni sadržaji, filozofiji onda ne pripada ni neko povlašćeno mesto kao što je smatrao Dekart, već ga Kvajn vidi u kontinuitetu sa drugim vrstama istraživanja: "Zadatak filozofa se razlikuje od drugih (...) u pojedinostima, ali ne na tako drastičan način kao što misle oni što zamišljaju za filozofa nadmoćnu poziciju izvan konceptualne šeme koju nadgleda. Nema takvog kosmičkog izgnanstva" (Quine 1960: 275-276).

Prema tome, ne priznajući filozofima 'nadmoćnu poziciju' sa koje bi procenjivali naše teorije ili konceptualne šeme, kao i isticanjem u prvi plan teze da je jedini izvor informacija koje imamo o svetu onaj koji primamo posredstvom naših čula, umesto toga kako možemo znati da je naša nauka istinita ili opravdana, Kvjajn se pre svega pita "kako, stimulisani na ove načine, izrađujemo razvijenu i korisnu nauku, i zašto tako dobijena nauka funkcioniše tako dobro?" (Quine 1975b: 68). Ovo bi, po njegovom mišljenju, bila "prava pitanja" za koja "nikakvo izigravanje sumnje nije potrebno da bismo ih cenili. Ona su naučna pitanja o vrsti primata, i kao takva, otvorena su za istraživanje u prirodnoj nauci, istoj onoj nauci čije usvajanje je bilo istraživano" (Ibid.).

Na ovim pretpostavkama, uopšteno govoreći, Kvjajn zasniva svoje argumente za odbacivanje fundamentizma, odnosno, za teze koje će se nalaziti u temelju njegovog projekta: da je "na epistemologiju najbolje gledati kao na poduhvat u okviru prirodne nauke", kao i da, samim tim, "kartezijanska sumnja nije način da se počne" (Ibid.). Međutim, pre nego što bliže uđemo u detalje tog projekta, primetićemo da ovaj zaokret u pristupu bitno menja i sam predmet. Drugim rečima, pošto se ne čini očiglednim da postoji bilo kakva značajna veza između tradicionalnog projekta nalaženja čvrstog temelja za naša verovanja, i otkrivanja toga kako se nauka zaista razvila i kako smo je usvojili, izgleda neizvesno *da li redefinisanjem epistemološkog predmeta Kvjajn uopšte ostaje u okvirima epistemološke teorije ili ih napušta?*

Iako, kao što ćemo pokazati, verujemo da među ovim projektima postoji određena veza ili bar sličnost, Kvjajnova reakcija bez sumnje predstavlja veliki zaokret u odnosu na tradicionalni epistemološki program. Takođe, primetićemo da ovakav naturalizam blokira put ka Kvjajnovom empirizmu, odnosno ne vidi se kako bi se bilo koja od Kvjajnovih empirističkih teza, s obzirom da je i nenaturalistička, mogla uklopiti u jednu sliku koja unapred odbacuje svaku filozofiju. Drugim rečima, pošto smo naveli da verujemo kako Kvjajnovo delo predstavlja sistematičnu celinu, trebalo bi dakle pokazati kakve su veze empirizma i stava da je u nauci, a ne u nekoj apriornoj filozofiji, mesto gde bi trebalo da identifikujemo stvarnost; jer, ako se uzme ozbiljno – a nema sumnje da ju je Kvjajn tako uzimao – ovakva teza diskredituje sredstva svake filozofije kao odgovarajuća za pružanje odgovora na epistemološka pitanja, pa tako dakle i one kojoj je njen najznačajniji zagovornik pripadao.

Međutim, osim što je bio njen predstavnik, ne bi trebalo zaboraviti da je Kvjajn ujedno bio i veliki reformator empirističke filozofske tradicije. Ovo implicira da, uprkos nepovoljnoj oceni

filozofskih doktrina kao posledice njegovog naturalizma, možda ipak postoji izvestan kontinuitet između Kvajnovе verzije empirizma i naturalizma čije bi nam otkrivanje omogućilo da istaknemo naturalističke tendencije u Kvajnovom empirizmu, ili empirističke u njegovom naturalizmu. Prema tome, nakon kraćeg izleta u Kvajnov naturalizam, vraćamo se prvobitnoj zamisli hronološkog predstavljanja njegovih ideja, što nalaže da počnemo od prvog velikog projekta kojeg je Kvajn u svojoj bogatoj karijeri preduzeo – reforme empirizma.

### 3. Kvajnova reforma empirizma

Iako, kao što ćemo videti, nije predstavljalo nekakvu naročitu novinu, stanovište na kojem se uobičajeno smatra da je Kvajn zasnovao svoju reformu empirizma poznato je pod imenom holizam. Najuoštenije govoreći, holizam se sastoji u tezi da značenje nije nešto što možemo odvojeno da pripišemo delovima, odnosno, pojedinačnim rečenicama, već samo čitavoj teoriji ili jeziku. Međutim, postoje najmanje dva puta kojima se do ovakvog stanovišta može doći, i mada se ti putevi na određenim mestima seku, samo je jedan od njih bio onaj koji je Kvajn preduzeo.

Kao što smo nagovestili, holističke tendencije u filozofiji su bile poznate mnogo pre Kvajnovog vremena, i razvoj jedne verzije holizma, poznatije kao semantički, možemo dosledno pratiti od Fregea, preko ranog Vitgenštajna pa sve do Kvajna. Drugim rečima, klica (semantičkog) holizma je po Kvajnovom mišljenju posejana već Fregeovim radovima u kojima je, kako kaže, Frege "odbacio nemogući empirizam termin-po-termin Loka i Hjuma i spoznao da je iskaz, pre nego termin, jedinica koja odgovara jednoj empirističkoj kritici" (Kvajn 2007a: 160). Nakon ovoga, usledili su Raselovi uvidi, i pre svega, uvidi ranog Vitgenštajna koji su na nekim bitnim mestima predstavljali produžetak Fregeovih. Tako su se stekli uslovi da se i iskaz odbaci kao najmanja jedinica značenja, i da se na čvrstim osnovama uspostavi teza koju je zastupao Kvajn, teza po kojoj smo, i "time što smo iskaze uzeli za jedinice skućili svoj prostor. Jedinica empirijskog značenja jeste celokupna nauka" (Ibid.).

Međutim, ovaj put dolaženja do holizma preko proširenja principa kojeg je uveo Frege, deleći jezičke izraze na zasićene i nezasićene, nije bio onaj koji je sam Kvajn preduzeo. Naime, verzija holizma koju je Kvajn pre svega zastupao bila je epistemološka, što se jasno ogleda u činjenici da su njegovi stavovi po ovom pitanju mahom posledica kritike tradicionalne empirističke filozofije i pokušaja pozitivista da nauku o spoljašnjem svetu čisto logičkim sredstvima zasnuju na neposrednom iskustvu.

### 3.1 Dogme empirizma

Najvažnije teze vezane za reformu empirizma Kvajn je izneo u svom ranom, ali ukupno gledano verovatno najpoznatijem članku "Dve dogme empirizma". Međutim, pre nego što uđemo u detalje Kvajnovе reforme, trebalo bi odmah reći da ono što je Kvajn identifikovao kao dogme su zapravo bila osnovna načela empirističkog projekta svođenja našeg znanja na izveštaje o čulnim utiscima.

Naime, Kvajn je smatrao da je empirizam kakvim ga je zatekao bio opterećen izvesnim predrasudama koje je smatrao neosnovanim, kao i da su upravo ove predrasude bile najzaslužnije za stalan neuspeh empirista u onome što je bio njihov glavni cilj – davanje odgovora na (epistemološko) pitanje 'Kako je nauku o spoljašnjem svetu moguće čisto logičkim putem zasnovati na neposrednom iskustvu?'. Sa druge strane, pošto ni sam nije verovao da je ovaj projekat moguće sprovesti – kao ni da će se odustajanjem od pomenutih predrasuda nešto promeniti na tom planu – možemo reći da Kvajnova reforma nije bila motivisana toliko ovim neuspehom koliko činjenicom da ni nakon njegovog uviđanja, empiristi nisu uspevali da bitno poboljšaju svoju poziciju. Upravo je razloge ovome Kvajn nalazio u ostajanju pri određenim uverenjima koja su, budući po njegovom mišljenju dogmatska, blokirala put ka onome što je smatrao da su pravi problemi kojima bi jedan zdrav filozofski program, ili empirizam bez dogmi morao da se bavi: "Moderni empirizam velikim delom su odredile dve dogme. Prva je verovanje u osnovnu podelu istina na *analitičke*, ili zasnovane na značenju nezavisno od činjenica, i *sintetičke*, ili zasnovane na činjenicama. Druga dogma je redukcionizam; verovanje da je svaki smisaon iskaz ekvivalentan nekoj logičkoj konstrukciji sazdanj na terminima koji upućuju na neposredno iskustvo" (Ibid., 137).

U pomenutom članku, Kvajn je ove dogme najpre precizno identifikovao, da bi ih potom izložio kritici od koje se stara empiristička tradicija nikada nije u potpunosti oporavila. U pogledu prve, Kvajn je pre svega bio zainteresovan za kritiku ideje po kojoj se iskazi dele u dve grupe: one čija istinitost zavisi od iskustva (sintetičke), i one gde je ona nezavisna od njega (analitičke). U vezi sa drugom, on je kritikovao tezu empirista da pojedinačni iskazi poseduju

sopstveni empirijski sadržaj, te da su, prema tome, podložni nezavisnom potvrđivanju ili opovrgavanju.

Iako je, kao što ćemo videti u nastavku, holizam koji je Kvajn zastupao usko vezan za ukidanje obe od ovih pretpostavki, on je po našem mišljenju lakše uočljiv na primeru druge. Naime, kao što imamo tezu semantičkog holizma da najmanja jedinica značenja nije rečenica, već čitav jezik ili teorija, tako je i hipoteza od koje je Kvajn pošao bila da "značenje nije nešto što je svojstveno delovima, nego čitavoj teoriji, pošto tek čitava teorija ima svoje vlastite opservacione posledice" (Dansi 2006: 108). Ova verzija holizma se razlikuje od semantičke utoliko što se njen nastanak vezuje za kritiku empirističkog programa svođenja svih naših znanja na izveštaje o neposrednom iskustvu.

Naime, u skladu sa drugom dogmom, empiristi su verovali da je pojedinačne iskaze moguće podvrgnuti proveru iskustva koje bi ih onda, ukoliko im korespondira potvrdilo, a ukoliko ne, opovrglo. Sa druge strane, iako neće poricati da je metod iskustvene provere temelj svakog racionalno usmerenog istraživačkog programa – te da je empirističko načelo po kome je čulno svedočanstvo jedino svedočanstvo za nauku i dalje na snazi – za razliku od njih, Kvajn će poći od toga da se rečenice ili "iskazi o spoljnjem svetu ne suočavaju sa sudom iskustva pojedinačno, nego kao skupno telo" (Kvajn 2007a: 159).

Prema tome, Kvajnovu suprotstavljanje drugoj dogmi je predstavljalo reakciju na tezu po kojoj pojedinačni iskazi (pre svega sintetički) poseduju sopstveni empirijski sadržaj ili skup empirijskih posledica, i ono je bilo zasnovano na ideji da je značenje pre svega "stvar opservacionih posledica, a takve posledice ne pripadaju rečenicama nego teorijama" (Dansi 2006: 108). Sa druge strane, iako analitički iskazi nemaju nikakve opservacione posledice, ako prihvatimo gledište da među ovim idejama postoji bliska veza, onda i odbacivanje prve dogme, odnosno, pretpostavljene razlike između analitičkih i sintetičkih iskaza izgleda razložnim, jer "sve dok se uopšteno uzem, smatra smisaonim govor o potvrđivanju ili opovrgavanju jednog iskaza, izgledaće smisaonim i govor o jednoj graničnoj vrsti iskaza koji se potvrđuju na prazno, *ipso facto*, u bilo kojim okolnostima" (Kvajn 2007a: 159).

Iskazi o kojima Kvajn ovde govori su takozvani analitički iskazi, i za njihove paradigmatične primere najčešće se uzimaju iskazi logike i matematike.



Naime, u filozofiji je, od Kantovog vremena naročito, prisutna tendencija da se sudovi dele na apriorne i aposteriorne, ili, u nekim slučajevima, na nužne i kontingentne istine. U empirističkoj filozofskoj tradiciji, ova ideja je našla svoj izraz kroz usvajanje distinkcije između analitičkih i sintetičkih iskaza. Jednom rečju, empiristi su pretpostavljali da se "istinitost jednog iskaza može razložiti na jednu jezičku i jednu činjeničku komponentu (...) i da je u pojedinim iskazima ta činjenička komponenta jednaka nuli; a ti iskazi se smatraju analitičkim" (Ibid., 154). Međutim, 'iako *a priori* izgleda razložna', Kvajn je smatrao da "razlika između sintetičkih i analitičkih iskaza jednostavno još nije određena" kao i da je "pretpostavka da je to razlikovanje uopšte moguće jedna neempirijska dogma empirista, jedno metafizičko Vjeruju" (Ibid., 155).

### 3.2 Karnap i logički pozitivisti

Dakle, empiristički projekat redukcije naših znanja na iskaze o čulnim utiscima je u svom temelju sadržao dve teze koje su blisko povezane, ali koje su, po Kvajnovom mišljenju, bile nedovoljno opravdane. Uprkos tome, pozitivisti nisu odustajali od svog programa pa dakle ni od pridržavanja tezama koje su se nalazile u njegovom temelju. Prva od njih se, kao što smo videli, odnosila na to da se sve istine dele na sintetičke i analitičke, dok je druga isticala da je "svaki iskaz, posmatran izdvojeno od iskaza koji su mu slični, uopšte podložan potvrđivanju i opovrgavanju" (Ibid., 159).<sup>2</sup>

Kvajново uvođenje holizma trebalo je dakle da ukine obe od ovih teza, ali smo mi, sledeći ideju da su one povezane, na njega ukratko ukazali posredstvom druge. Međutim, postoji dobar razlog zbog kojeg smo se opredelili za ovakav pristup, jer osim što je, kao što ćemo videti, prva

---

<sup>2</sup> Ostajanje empirista pri ovim tezama ne bi trebalo posebno da čudi jer bi odustajanje od njih – s obzirom da je na njima bio ustanovljen – značilo i odustajanje od projekta racionalnog svođenja nauke na izveštaje o čulnim utiscima. Međutim, ono što je značajno je da je Kvajn verovao da ono ne mora da znači i odustajanje od empirizma uopšte. S tim u vezi, verovatno najveća Kvajnova zasluga u ovom kontekstu koja mu je, kao što ćemo između ostalog videti, omogućila reformu starog i metodološki istrošenog empirističkog programa, je bila ta što je Kvajn bio prvi koji je uvideo da se on, onakvim kakvim ga je zatekao, 'iznutra i ne može popraviti'.

pretpostavka fundamentalnija za empiristički projekat, ona se takođe pokazala i kao vitalnija i otpornija na kritiku od druge. O ovome između ostalog svedoči činjenica da dok je među nekim empiristima i postojala spremnost da se umesto pojedinačno, iskazi sagledaju holistički, dakle, u međusobnim vezama (Nojrat), skoro niko od njih nije dovodio u pitanje da osim što postoje iskazi čija istinitost zavisi od iskustva, imamo i one gde se, kako Kvajn kaže, ona potvrđuje na prazno, dakle, u bilo kojim okolnostima. Iako je, usvajajući određene holističke pretpostavke vremenom bitno modifikovao svoja stanovišta, ovo je bio slučaj i u radovima Rudolfa Karnapa u kojima je, po opštem mišljenju, empiristički projekat racionalne rekonstrukcije znanja doživeo svoj vrhunac.

Dakle, uprkos što je, usvajanjem nekih holističkih i pragmatističkih pretpostavki njegovo kasnije stanovište predstavljalo značajno udaljavanje od originalnog programa logičkih pozitivista, po Karnapu je i dalje bilo ne samo moguće, već i od presudnog značaja razlikovati dve komponente u istraživanju – analitičke principe i sintetičke (činjeničke) istine. Iako je, zahvaljujući pominjanom modifikovanju svojih gledišta u Karnapovom slučaju ova distinkcija dobila nešto drugačiji sadržaj, ona je ipak i dalje predstavljala verziju originalne distinkcije sintetičko/analitičko protiv koje se Kvajn pobunio, a koju su – smatrajući da je od nemejljivog značaja za njihova istraživanja – svi pozitivisti usvojili. Prema tome, da bi utvrdili u čemu se sastojao njen značaj, pre nego što detaljnije pređemo na Karnapov biće neophodno da ukratko ukažemo na originalni program logičkih pozitivista koji se nalazio u njegovoj pozadini.

Naime, u začecima formiranja pozitivističkog programa, pominjani analitički principi su još uvek bili samo iskazi, ali iskazi za koje se verovalo da se, zbog svog specifičnog karaktera, mogu upotrebiti na način koji bi omogućio pokretanje nekoliko važnih projekata u filozofiji. Iako je svest o ovim projektima bila stara bar koliko i tradicija čiji su oni nastavljači, pozitivisti su smatrali da poseduju važno preimućstvo u odnosu na empiriste prošlosti. Jednom rečju, oni su posedovali simboličku logiku razvijenu krajem devetnaestog veka, koja je, po njihovom mišljenju, omogućavala kako povlačenje demarkacione linije između smislenih i besmislenih koncepata uopšte, tako i racionalnu rekonstrukciju znanja na osnovu iskaza o čulnom svedočanstvu.

Prema tome, logički pozitivisti su simboličku logiku stavili u središte svojih razmatranja a najvažnija preporuka za ovakav njen tretman je bila ta što je uz pomoć nje bilo moguće

formulisati formalne jezike pomoću kojih bi se iskazi o spoljnom svetu preveli na iskaze o čulnim utiscima. Ipak, prethodno je bilo neophodno načiniti razliku između smislenih i besmislenih koncepata uopšte. Ovo je međutim, učinjeno relativno lako, jer čim je jednom uspostavljen "program koji prepoznaje samo čulnu percepciju i analitičke principe logike kao izvore znanja" (Reichenbach 1949: 310), za smislene ili legitimne su uzeti samo oni koncepti čiji iskazi udovoljavaju ovom zahtevu, odnosno, koji čine "aksiomatski sistem kojem je dato empirijsko značenje preko definicija koje povezuju primitivne termine u formalnom jeziku sa opažljivim terminima u svetu" (Misak 1995: 56).

Međutim, osim na nauku – čiji je domen bitno suzilo – ovo stanovište je imalo značajne implikacije i na samu filozofiju. Naime, kao što su discipline poput istorije, sociologije, psihologije, itd. proglašene za pseudo-naučne, smatralo se i da, ukoliko će da opstane, i filozofija mora na neki način da bude dovedena u vezu sa empirijskim naukama. I upravo, ono što su logički pozitivisti verovali da su sprovođenjem demarkacije smislenih od kognitivno besmislenih koncepata postigli, jeste između ostalog i reforma filozofije, jer kada dosledno primenimo metod koji priznaje samo iskaze empirijskih nauka i analitičke principe za smislene, sve što za nju ostaje jeste zapravo logička analiza koncepata empirijskih nauka: "Filozofija nije teorija ili skup iskaza koji bi trebalo da budu istiniti. Ona je pre svega metod za razjašnjavanje naših iskaza" (Carnap 1959: 77).

Međutim, ovo ni u kom slučaju nije bilo malo, i po mišljenju pozitivista, bilo je više nego dovoljno za sprovođenje drugog od njihovih projekata koji je zapravo filozofski. U pitanju je projekat racionalne rekonstrukcije znanja uz pomoć pomenutih formalnih jezika, gde bi se dakle, neopservacioni ili hipotetički iskazi nauke postupnim koracima sveli na opservacione ili iskaze o čulnom svedočanstvu. Najambiciozniji od ovih projekata je pomenuti Karnapov koji je trebalo da pokaže kako su "svi smisleni koncepti logički konstruisani na temelju neanaliziranih i neprocesovanih perceptualnih podataka" (Misak 1995: 58).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Prema tome, iako su dva velika projekta logičkih pozitivista stajala u bliskoj vezi, ne bi se moglo reći da se oni svode na jedan. Drugim rečima, uprkos onome što smo naveli, njihovi domeni nisu koekstenzivni jer je projekat racionalne rekonstrukcije znanja direktno zavisio od projekta demarkacije smislenih od besmislenih koncepata, iz razloga što je, da bi uopšte bio moguć, domen smislenog morao da nadilazi domen naučnog ili empirijskog. Upravo

Naime, logički pozitivisti su, uključujući i Rudolfa Karnapa, verovali da se iskazi, uopšteno govoreći, "dele u dve klase: na one koji se mogu verifikovati u jakom smislu te reči i na one koji se sami ne mogu tako verifikovati, ali se mogu potvrditi ili opovrgnuti pozivanjem na prvu vrstu iskaza" (Dansi 2006: 101). Iskazi koji se mogu verifikovati, ili, u skladu sa pozitivističkom terminologijom, potvrditi u jakom smislu su pored analitičkih bili i takozvani opservacioni izgrađeni po ugledu na Dekartove bazične iskaze. Drugim rečima, pozitivisti su usvojili tezu po kojoj osim analitičkih, imamo još jedan skup iskaza otpornih na reviziju koji igraju ulogu nedodirljivih iskaza na kojima ćemo zasnovati i na osnovu kojih ćemo proveravati sve ostale empirijske iskaze.<sup>4</sup>

Usvajanjem ove teze, Karnap je stavio u zadatak da, služeći se isključivo sredstvima simboličke logike, sve neopservacione ili hipotetičke iskaze bez ostatka prevedu na opservacione ili iskaze pomoću kojih govorimo o svojim osetima. Međutim, pošto se ubrzo pokazalo da "mnogo toga od navodno datog znanja o čulnim podacima zapravo zavisi od onoga što već znamo o fizičkom svetu" (Hylton 2010: 86), to je značilo i da čulni podaci nemaju nikakav poseban status kakav su Karnap i pozitivisti verovali da imaju, odnosno, da nema nedodirljivih, bazičnih opservacionih iskaza koji bi jednoznačno presuđivali o prihvatljivosti neopservacionih. Jednom rečju, ispostavilo se da "opservacioni okvir može biti podešen na različite načine i da, shodno tome, postoji i mnoštvo dostupnih logika" (Creath 2008: 19) što je dovelo do sloma originalnog projekta logičkih pozitivista i Karnapa primoralo da značajno modifikuje svoja gledišta.

Podstaknut pritiscima koji su usledili nakon uvida da ne postoji univerzalan jezik uz pomoć kojeg bismo nedvosmisleno govorili o našim utiscima (ošetima), Karnap je razvio stanovište po kome istinitost neopservacionih sintetičkih iskaza više nije zavisila od njihove mogućnosti

---

je ovaj 'višak smisla' pripao sada reformisanoj filozofiji i on se sastojao u logičkoj analizi koncepata empirijskih nauka.

<sup>4</sup> Osim kao svedočanstvo Dekartovog uticaja na potonje generacije filozofa, ovim dobijamo i potvrdu za nešto što je od izuzetnog značaja za nas a što će do izražaja doći u nastavku, a to je koliko je zapravo bliska veza između dva projekta protiv kojih se Kvajn bio pobunio: logičkog empirizma i klasičnog fundamentizma.

svođenja na opservacione ili iskaze o čulnom svedočanstvu, već pre svega od usvojenog jezičkog okvira. Drugim rečima, umesto da se poziva na čulno svedočanstvo, Karnap će se ubuduće pozivati na usvojeni jezički okvir koji postaje taj konačni arbitar koji "rešava prihvatljivost nekih rečenica u njemu" (Ibid., 20). Međutim, pošto ove okvire sada čine različiti jezici, odnosno, jezičke konvencije, on će biti primoran i da odustane od predstave o analitičkim principima kao "jedinственom i nepromenljivom jezgru našeg znanja", i da o njima govori kao "o postulatima značenja koji povezuju neopservacione termine sa opservacionim okolnostima, naginjući tako sve više lingvističkom konvencionalizmu i relativizmu" (Lazović 2007: 18-19).

Prema tome, iako je morao da napusti neka od elementarnih načela logičkog pozitivizma jer su se pokazala kao neodrživa, Karnap je i dalje verovao da ga to neće osujetiti u njegovom pokušaju racionalne rekonstrukcije znanja. Drugim rečima, uprkos tome što je bio primoran da odustane od određenih redukcionističkih pretenzija, Karnap je i dalje bio u poziciji da smatra da je pozitivistički projekat racionalne rekonstrukcija znanja, mada relativnog u odnosu na jezički okvir moguć, a sve što je za to bilo neophodno jeste sačuvati tezu po kojoj se ono suštinski deli na dve oblasti – oblast analitičkih principa s jedne, i sintetičkih istina sa druge strane. Tako je, umesto distinkcije sintetičko/analitičko, na njeno mesto stupila druga, distinkcija između unutrašnjih i spoljašnjih pitanja.

Međutim, da je po sredi verzija originalne distinkcije svedoči to što bi, uprkos njihovom potencijalnom mnoštvu, svaki od jezičkih okvira bio sposoban da nam, barem iz svoje ograničene perspektive pruži u principu konkluzivan odgovor na pitanja kao što su 'Čega ima?', ili 'Koje su rečenice ili iskazi o svetu legitimni a koji ne?'. Na taj način, iako relativizovan i promenljiv, jezički okvir će postati "zamena za tradicionalni koncept a priori znanja" (Creath 2008: 20) o čemu svedoči i Karnapov stav da bi pitanja koja se tiču njega, odnosno, takozvana spoljašnja pitanja bila ona čiju bi zasnovanost ili istinitost – kao i u slučaju analitičkih iskaza – bilo nemoguće preispitivati.<sup>5</sup> Sa druge strane, status sintetičkih iskaza ili istina bi manje-više ostao nepromenjen, odnosno, one bi predstavljale uobičajene iskaze o svetu ili o onome čega ima s tim što bi to znanje sad bilo 'interno' ili unutrašnje, jer bi do njega dolazili "korišćenjem

---

<sup>5</sup> Kao što ćemo detaljnije pokazati u nastavku, glavni razlog za ovo Karnap je nalazio u tezi da su, za razliku od unutrašnjih, spoljašnja pitanja zapravo pseudopitanja, odnosno, da su besmislena.

usvojenih procedura proveravanja na pozadini prihvaćenih principa datog jezičkog okvira" (Lazović 2007: 21).

### 3.3. Kvajnov metodološki monizam i holizam

Prema tome, uprkos relativizmu i konvencionalizmu koji se ogledaju kroz mogućnost usvajanja različitih jezičkih okvira, gde "nijedan od tih okvira nije jednoznačno ispravan, ali svaki može biti korišćen dokle god je jasno koji je korišćen i koja su njegova pravila" (Creath 2008: 19), iako nešto izmenjenu, Karnap će suštinski ponovo zastupati poziciju karakterističnu za čitavu pozitivističku tradiciju. U pitanju je pozicija metodološkog dualizma koja, umesto sintetičkih i analitičkih istina, sada razlikuje dva tipa revizije verovanja – spoljašnjih i unutrašnjih.

Međutim, Kvajn je smatrao da je, baš kao i izvorna, i ova distinkcija u velikoj meri iznuđena, te da Karnapovo pribegavanje jezičkom relativizmu "ne rešava problem" a to pre svega jer se njime pretpostavlja da je jezik o čulnim podacima – koji bi kod Karnapa dakle, bio usvojeni opservacioni okvir – različit od jezika za fizičke objekte. Međutim, pošto je, kao što ćemo videti, to po Kvajnu jedan i isti jezik, on je verovao da ne postoji ni osnov za razlikovanje spoljašnjih od unutrašnjih pitanja, pa samim tim dakle, ni za zastupanje bilo kakvog dualizma u metodologiji.<sup>6</sup>

Drugim rečima, za razliku od Karnapa, Kvajn se zalagao za "metodološki monizam i dosledniji i obuhvatniji holizam" (Lazović 2007: 22) i do njih se po njegovom mišljenju moglo

---

<sup>6</sup> Osim ovog, postojao je i drugi veliki problem u vezi sa Karnapovim programom koji se sastojao u činjenici da jezici kojima se on služio nisu odgovarali realnim potrebama jezika nauke: "Karnap je nameravao da načini, u eksplicitnim terminima, opštu meru stepena po kojoj se za iskaze svedočanstva može reći da potvrđuju hipotezu. Pošto je ono što je traženo numerička funkcija parova iskaza, formulacija mora biti relativna u odnosu na jezik u kojem su rečenice formulisane. Karnap bira jednostavan jezik, siromašan u moći ekspresije, redukujući na taj način proporcije svog problema (...) Proširenje na jezik ozbiljnih proporcija (kao što je onaj koji odgovara opštim svrhama nauke) uključuje probleme u vezi s kojima ne postoji tračak nade" (Quine 1990: 400).

doći samo napuštanjem pomenutih dogmi, pre svega distinkcije sintetičko/analitičko. Međutim, pošto je smatrao da kritiku koja bi dovela do ovog napuštanja nije bilo moguće sprovesti iznutra, dakle, uz pomoć postojećih sredstava logičko-pozitivističkog programa, u pogledu reforme empirističke filozofske tradicije Kvajnova pozicija je, ako možemo tako reći, bila spoljašnja u odnosu na nju. Ukratko, ono što je omogućilo Kvajnu da njegova kritika bude i konstruktivna jesu ako ne još uvek naturalističke, onda svakako određene pragmatističke pretpostavke koje je on doneo u empirizam.

Naime, iako nikada nije gubio veru u osnovno empirističko načelo po kome je 'sve što predstavlja svedočanstvo za nauku čulno svedočanstvo', Kvajn je smatrao da je traganje empirista za apsolutnim pojmovnim okvirom kao odrazom stvarnosti bilo osuđeno na neuspeh jer se vodilo realističkim standardima po kojima bi naša znanja u potpunosti morala da korespondiraju našim utiscima da bi bila opravdana. Pošto bi, pored ostalih problema koje sobom nosi, ovo diskreditovalo mnoga znanja koja su po drugim, pre svega pragmatičkim kriterijumima dobro utemeljena, Kvajn je krajnji cilj empirista video kao 'besmislen poduhvat' tvrdeći kako bi "naš standard procene bazičnih izmena pojmovnog okvira morao biti ne realistički standard korespondencije u odnosu na stvarnost, već pragmatički standard" (Quine 1980: 79). Međutim, primetićemo da je sve ovo još uvek veoma blizu Karnapovom gledištu koje smo sažeto prikazali.

Naime, u okviru svog logičko-empirističkog programa racionalne rekonstrukcije znanja Karnap je najpre pokušao da iskaze pomoću kojih govorimo o fizičkom svetu bez ostatka prevedu u iskaze pomoću kojih govorimo o svojim osetima. Međutim, pošto se ubrzo suočio sa teškoćama čije je otklanjanje prevazilazilo sredstva originalnog pozitivističkog programa, on je bio primoran da se u nekim bitnim tačkama distancira od njega približavajući se upravo pragmatizmu. Tako je, napuštajući pozitivističku ideju po kojoj rečenice moraju da korespondiraju od nas nezavisnoj stvarnosti da bi bile opravdane, on usvojio takozvani princip tolerancije po kojem će njihovo prihvatanje pre svega biti uslovljeno izborom jezika, a pri takvim izborima se ne vodimo teorijskim, već pragmatičkim razlozima: "Teorije su samo različiti jezički okviri pomoću kojih možemo govoriti o objektima i one, kao manje ili više pogodni

načini govora o tim objektima, ne podležu teorijskoj nego samo pragmatičkoj proceni" (Lazović 2007: 20).<sup>7</sup>

Prema tome, već je Karnap usvojio određena gledišta koja su bila u duhu Kvajnovog zahteva da standard procene bazičnih izmena pojmovnog okvira mora biti ne realistički standard korespondencije u odnosu na stvarnost, već pragmatički standard korisnosti. Međutim, on je i dalje zastupao stanovište po kome postoji važna razlika između filozofije i drugih vrsta istraživanja koje je Kvajn poricao, i za koje je, u krajnjoj liniji, smatrao da je zaslužno verovanje u navodnu razliku između sintetičkih i analitičkih iskaza.

Osim uverenja u konačni neuspeh pozitivističkog projekta, ono što je Kvajna navelo na ovakvo stanovište je ideja da sva naša verovanja zapravo podležu istom tipu revizije, te da ne postoje nikakve povlašćene oblasti znanja koje bi zahtevale neku posebnu reviziju ili bile izuzete od nje. Pošto, prema holističkoj slici koju Kvajn nudi, te oblasti čine povezanu celinu, onda ne postoji ni nekakva hijerarhija među njima kakvu je, razlikujući dva tipa revizije verovanja Karnap pretpostavljao, pa prema tome dakle, ni razlog za zastupanje bilo kakvog dualizma u metodologiji.

Jednom rečju, celokupnost naših znanja Kvajn vidi kao mrežu u čijem se središtu nalaze iskazi otporniji na izmene ili analitički, a na periferiji sintetički; međutim, ovo ne znači da bi, zbog ovakve njihove pozicije analitički iskazi uživali i neki poseban status jer ne samo što je smatrao da bi izmene u nekom delu sistema morale da imaju posledice po čitav sistem kao celinu, Kvajn je takođe ostavljao kao otvorenu mogućnost da bi one mogle da dovedu i do "prilagođavanja u unutrašnjosti polja", pa samim tim dakle – mada je to malo verovatno – i do revizije analitičkih iskaza: "Celokupnost naših takozvanih znanja ili verovanja, počev od najprostijih geografskih i istorijskih činjenica, do najdubljih zakona atomske fizike, pa čak i čiste matematike i logike, predstavlja ljudsku tvorevinu koja se samo po svojim obodima dodiruje sa iskustvom. Sukob sa iskustvom na periferiji izaziva prilagođavanja u unutrašnjosti polja (...) Ne

---

<sup>7</sup> Iz ovoga sledi i druga važna konsekvencija koja je sasvim u duhu pragmatizma, po kojoj su filozofska pitanja za Karnapa "zapravo 'praktična' pitanja koja se rešavaju usvajanjem ovog ili onog jezičkog okvira za govor o stvarnosti. Filozofija se bavi rečima ili lingvističkim okvirima za razumevanje stvarnosti, ne samom stvarnošću. To je 'meta-naučno', ili istraživanje 'drugog reda' " (Stroud 1984: 212).



postoje pojedinačna iskustva koja bi bila povezana sa bilo kojim pojedinačnim iskazima u unutrašnjosti polja, izuzev na posredan način, na osnovu ravnoteže koja se tiče polja kao celine. Ako je ovo gledište tačno, nije ispravno govoriti o empirijskom sadržaju pojedinačnog iskaza – naročito ako je taj iskaz u bilo kojoj meri udaljen od iskustvene periferije polja. Osim toga, postaje besmisleno traganje za graničnom linijom između sintetičkih iskaza, koji su kontingentno istiniti u zavisnosti od iskustva, i analitičkih iskaza, koji su istiniti pod bilo kojim okolnostima. Svaki iskaz se može smatrati istinitim pod bilo kojim okolnostima ukoliko se na drugim mestima u sistemu izvrše dovoljno drastične izmene" (Kvajn 2007a: 160-161).

## 4. Kvajnov empirizam

Prema tome, posmatrajući znanja koja imamo o svetu kao sistem u kome se "organizujuća uloga analitičkih iskaza (logičkih principa i semantičkih postulata) i empirijski sadržaj sintetičkih iskaza, kombinovano i u stepenu, raspodeljuju kroz sve rečenice datog sistema" (Lazović 2007: 26), Kvajn zaključuje da ne postoji ni nekakva oštra granica između njih, a pre svega dakle, između sintetičkih i analitičkih iskaza. Ukratko, pošto po ovakvom gledištu nijedni nisu izuzeti od revizije, svi iskazi su zapravo i u određenoj meri, sintetički.

Na ovim pretpostavkama je, uopšteno govoreći, Kvajn zasnovao svoj zahtev za uvođenjem holizma i metodološkog monizma u empirizam, ili, kako on kaže, za brisanjem "zamišljene granice između spekulativne metafizike i prirodne nauke" i "približavanje (empirizma) pragmatizmu" (Kvajn 2007a: 137). Međutim, osim približavanja empirizma pragmatizmu, gde je, kao što smo videli, Karnap već načinio neke važne korake, Kvajn je imao istaknute prethodnike i po pitanju ideja koje su bliže projektu brisanja granice između spekulativne metafizike i prirodne nauke.

Naime, teza da pojedinačne neopservacione rečenice ne mogu biti konkluzivno verifikovane ili konkluzivno opovrgnute pomoću svedočanstva koje pružaju čula predstavljala je uopštavanje ideja francuskog filozofa Pijera Dijema koji je, skoro pola veka pre Kvajna, insistirao da se iskazi eksperimentalne nauke ne mogu podvrgnuti empirijskoj proverbi pojedinačno, već tek kad se sagledaju u kontekstu čitave fizičke teorije.<sup>8</sup> Sa druge strane, pod uticajem nekih liberalnije opredeljenih pozitivista kao što je Nojrat, Kvajn će proširiti ovo stanovište do teze po kojoj bi i od neistinitog iskaza bilo moguće načiniti istinit, ukoliko bi se dakle, izvršile dovoljno drastične izmene u drugim delovima sistema.

---

<sup>8</sup> "Nastojati odvojiti svaku od hipoteza teorijske fizike od ostalih pretpostavki na kojima počiva ta nauka da bi je izdvojeno podvrgli proverbi opažanja znači tragati za himerom; jer realizacija i interpretacija ma kojeg eksperimenta fizike implicira prihvatanje celog jednog skupa teorijskih stavova" (Dijem 2003: 203).

Prema tome, Kvjajn nije bio usamljen u nameri da se "pitanja o značenju i istini prenesu na čitav jezik ili na teoriju kao sistem iskaza" (Lazović 2007: 26). Međutim, za razliku od dijemovskog – čije su bar neke aspekte pozitivisti bili spremni da usvoje – holizam koji je zastupao Nojrat izazvao je snažne otpore među njima a to pre svega jer je, kao što ćemo videti, ignorisao zahtev da naši iskazi o svetu, da bi bili opravdani, moraju da korespondiraju od nas nezavisnoj stvarnosti. Umesto toga, Nojratov predlog je bio da oni pre svega moraju da budu u harmoniji sa već postojećim skupom iskaza, i upravo će, nadovezujući se na njega, Kvjajn doći na ideju da se *pod određenim okolnostima, svaki iskaz može smatrati istinitim*. Koliko god kontroverzna ili radikalna – posebno za standarde pozitivističkog programa – ova teza je od izuzetnog značaja za Kvjajnovo stanovište, i mogli bismo reći da, zajedno sa onom da zapravo i nema iskaza koji se ne bi mogli revidirati, predstavlja jednu od najvažnijih tačaka njegovog empirizma.

#### **4.1. Nojrat**

U prethodnom poglavlju smo videli kako su, barem u začetima formiranja svog programa, za standard procene (istinosne) vrednosti iskaza, pa i u krajnjoj liniji, pojmovnih okvira ili teorija, pozitivisti usvojili takozvani standard korespondencije u odnosu na stvarnost. Usvajanje ovog standarda karakteriše pristupe u filozofiji kojima se unapred uzima da je stvarnost nešto što je nezavisno od naših verovanja. Sa druge strane, naša verovanja mogu da budu istinita ili lažna, a šta je od toga slučaj zavisiće isključivo od njihove veze sa spoljnim svetom i time kakav je on zaista: "Kada za neki empirijski iskaz tvrdimo da je istinit (ili lažan), podrazumevamo da je istinit (ili lažan) u odnosu na svet u kojem živimo, i s obzirom na to njegova istinitost (ili lažnost) bi trebalo da je određena ne-jezičkom stvarnošću" (Lazović 1994: 111).

Uopšteno govoreći, pozitivisti su smatrali da naš govor o istini ima smisla samo ukoliko se pridržavamo ovog zahteva, zbog čega su – možda više nego bilo koji drugi autori – usvojili ovde opisano gledište poznatije kao realizam. Međutim, da bi njihov projekat racionalne rekonstrukcije znanja bio moguć, trebalo je utvrditi koji su to krajnji arbitri u određivanju podudaranja ili nepodudaranja naših verovanja sa spoljašnjim svetom. Nastavljajući

fundamentističku tradiciju po kojoj su sadržaji senzornih stanja jedino u šta ne možemo sumnjati, oni su smatrali da su ih našli u izveštajima o našim čulnim utiscima koji su na taj način, ukoliko bi korespondirali nezavisnoj stvarnosti, postali garant očuvanja empirijskog karaktera našeg znanja.

Naime, za osnovu naših verovanja pozitivisti su uzeli bazična verovanja o kojima bi izveštavale takozvane protokol-rečenice oblika 'Oto je u trenutku tom i tom na tom i tom mestu opazio crveno'. Osim standardizovane forme, ovakvi iskazi su imali tu prednost jer su predstavljali izveštaje o sadržaju nečijeg neposrednog iskustva, zbog čega se, po mišljenju pozitivista, njihova istinitost nije mogla koherentno poricati. Međutim, nedugo nakon što je bila uspostavljena, ideja o protokol-rečenicama kao nepogrešivim i bazičnim – na kojima bi, zbog toga, trebalo da zasnivamo sva druga naša verovanja i iskaze – je naišla na oštro suprotstavljanje od strane jednog od najistaknutijih predstavnika ovog pokreta, Ota Nojrata. Ukratko, na iznenađenje ostatka pozitivističkog tabora, Nojrat je tvrdio da ni protokol-rečenice nemaju nekakav poseban status, to jest, da su i one "podložne pogrešci i reviziji (preispitivanju), zbog čega ne mogu sačinjavati traženu konačnu i apsolutno pouzdanu osnovu saznanja" (Ibid., 110).

Sušтина Nojratove kritike se može sažeti pozivanjem na konstataciju iz prethodnog poglavlja, gde smo, kao jednu od glavnih prepreka za uspostavljanje redukcionističkog programa pozitivista, istakli da mnogo toga od navodno datog znanja o čulnim utiscima zapravo zavisi od onoga što već znamo o fizičkom svetu. Drugim rečima, pošto ne možemo istupiti iz okvira naših verovanja ne bi li se postavili na neko objektivno, vanteorijsko stajalište sa kojeg bismo proverili da li ona odgovaraju ili ne odgovaraju pretpostavljenoj stvarnosti, Nojrat zaključuje da nema ni nekakvih nezavisnih činjenica na koje bi se u procesu opravdanja mogli pozvati, pa samim tim dakle, ni iskaza koji bi uživali poseban status.<sup>9</sup>

Ovo je bio jedan od najranijih, ali i ukupno gledano, verovatno najtežih udaraca koje je pretrpela pozitivistička koncepcija znanja po kojoj se ono svodi na izveštaje o čulnim utiscima. Međutim, osim kritike klasične fundamentističke tradicije u epistemologiji na kojoj je ova

---

<sup>9</sup> Ni kasniji Šlikov (Moris Šlik) pokušaj da se umesto protokol-rečenica uvedu takozvane konstatacije oblika 'ovde sada crveno' nije bitno poboljšao pozitivističku poziciju jer se pokazalo da Nojratova kritika jednako pogađa i njih; Vidi: Nojrat, Oto, "Protokol-satze".

konceptija zasnovana, Nojrat je ponudio i osnov za potpuno drugačiju epistemološku teoriju. Ukratko, kao alternativu neodrživoj tezi po kojoj se iskazi opravdavaju tako što se upoređuju sa ne-jezičkom stvarnošću, njegov predlog je bio da se provera svakog od njih odvija u svetlu drugih prihvaćenih iskaza.

Epistemološka teorija za koju se Nojrat ovim putem zalagao je takozvani koherentizam, i on podrazumeva model opravdanja "po kojem je verovanje opravdano ne zahvaljujući razlozima koji se na kraju svode na neka bazična verovanja, nego zahvaljujući tome što je u koherenciji sa sistemom verovanja u kojem je sadržano" (Ibid., 109). Drugim rečima, iskaze više ne bi trebalo opravdavati pozivanjem na nekakvu ne-jezičku stvarnost, *već mogućnošću njihovog uklapanja u već postojeći skup rečenica*. U praksi, to bi značilo da kada se sretne sa iskazom koji se ne može uklopiti, imamo mogućnost izbora: ili da "odbacimo dati iskaz, ili da izmenimo čitav postojeći sistem rečenica dok se ne steknu uslovi da se uključi i nova rečenica" (Neurath 1983b: 66).

Međutim, iako su, kao što smo videli, na kraju odustali od svođenja nauke na izveštaje o čulnim utiscima, pozitivisti su odbili da usvoje predloženi model jer su smatrali da unosi "arbitrarnost u opravdanje koja je pogubna po empirijski karakter znanja" (Lazović 1994: 110). Osim toga, ideja o menjanju čitavog skupa iskaza zarad uklapanja jednog je njima bila izrazito neprivlačna jer je implicirala mogućnost postojanja mnoštva pojmovnih okvira koji bi, iako međusobno nesaglasni, svi bili opravdani samo na osnovu njihove unutrašnje kohezije, odnosno, harmonije među njihovim delovima.<sup>10</sup> Jednom rečju, pozitivisti su smatrali da Nojrat svojim predlogom "kida poželjnu vezu između opravdanja i istine, izolujući tako naša verovanja od stvarnog sveta" (Ibid., 148). Za razliku od njih, međutim, Kvjajn će prihvatiti Nojratove sugestije smatrajući da one ne ugrožavaju i empirijski karakter znanja. Pitanje je dakle kako je Kvjajn uspeo da pomiri ove oprečne tendencije, odnosno, da usvoji Nojratov koherentizam čuvajući u isto vreme tezu o empirijskom karakteru znanja?

---

<sup>10</sup> Iako i sam Nojrat priznaje da se odluka za menjanjem čitavog skupa iskaza zarad uklapanja jednog "donosi sa oklevanjem", važno je istaći da je ona po njegovom mišljenju potpuno legitimna, jer je "opravdanost datog verovanja relaciono svojstvo, a ta relacija je recipročna i uključuje sva ostala verovanja iz datog skupa" (Lazović 1994: 149).

Kao što će se videti u nastavku, ono što je omogućilo sintezu koherentizma i empirizma u Kvjajnovom slučaju je specifičan vid holizma kojeg je zastupao, i koji kao najmanju jedinicu značenja ne pretpostavlja jezik nego teoriju, ili, još preciznije, čitavu nauku. Naime, iako kada govori o najmanjoj jedinici značenja impliciranoj njegovim holizmom Kvjajn na više mesta ostaje ponešto neodređen, smatramo da je od izuzetnog značaja da se opredelimo po ovom pitanju, kao i da postoje jači argumenti za tezu da ona u njegovom slučaju nije jezik, nego čitava (prirodna) nauka. Osim što verujemo da je, barem u ovoj tački razvoja njegovih gledišta ovakva interpretacija primerena (u pitanju je uostalom, standardna interpretacija), njen značaj se između ostalog sastoji u tome što će nam omogućiti sučeljavanje sa Karnapovim stanovištem za koje, mada ne bez izvesnih rezervi, smatramo da je karakteristično zastupanje upravo suprotne pozicije.

#### **4.2. Anti-realistički elementi Kvjajnovog empirizma**

Kao što smo naveli, postojala je bliska veza između Karnapovih i Kvjajnovih gledišta, i Kvjajn je često isticao kako je, čak i u pogledu pitanja gde su se ona bitno razilazila, Karnap bio taj koji ih je podsticao. Ovaj uticaj se najbolje ogleda u formulisanju ontoloških problema kao najvažnijih, odnosno, u njihovom zajedničkom pokušaju davanja odgovora na pitanje 'Koje vrste stvari postoje?' ili "Čega ima?".

Kada je reč o Karnapu, videli smo da je ovo pitanje za njega "imalo smisla samo unutar prihvaćenog lingvističkog okvira, u kojem su utvrđeni kriterijumi i procedure provere iskaza o postojanju objekata o kojima se u tom jeziku nešto tvrdi ili poriče" (Lazović 2007: 22). Sa druge strane, iako je delio Karnapovo uverenje po kojem "kad usvojimo izvesnu teoriju/pojmovni okvir/jezik, moramo prihvatiti i odgovarajuće ontološke obaveze, to jest, moramo pretpostaviti neki domen objekata na koje će se naši iskazi odnositi" (Ibid., 30), Kvjajn je smatrao da "svi objekti imaju istu, vrlo opštu vrstu statusa", te da je "postojanje svakog pretpostavljeno teorijom koja je ljudski izum: nakon što prihvatimo relevantan deo svake teorije, prihvatamo i objekte kao realne" (Hylton 2010: 21).

Na prvi pogled, može se učiniti da ovde zapravo i nema neke bitne razlike, te da je, govoreći o teoriji umesto o jeziku, Kvajn samo parafrazirao Karnapov model opravdanja. Međutim, da u pitanju nije samo terminološka razlika svedoči to što će mu ova izmena omogućiti uspostavljanje univerzalnog kriterijuma ontološke obaveze. Drugim rečima, za razliku od Karnapa, Kvajn će tvrditi da se i na ontološko pitanje, ili pitanje 'Čega ima?', može dobiti nedvosmislen odgovor, što se po našem mišljenju najbolje ogleda kroz tezu da problem opravdanosti pojmovnih okvira nije samo pragmatički, nego i teorijski problem.

Naime, setićemo se da je, pod uticajem kritike kao što je Nojratova, Karnap prihvatio da redukcija naših verovanja na izveštaje o čulnim utiscima nije moguća. Međutim, on je i dalje zastupao realističku ideju o korespondenciji s tom razlikom što bi sad, da bi bili opravdani, iskazi morali da korespondiraju ne nekoj nezavisnoj stvarnosti, već usvojenom pojmovnom okviru: "Prihvatanje sveta stvari ne znači ništa više od prihvatanja određenog oblika jezika ili drugim rečima, prihvatanja pravila za formiranje iskaza i za testiranje, prihvatanje i odbacivanje iskaza. Otud prihvatanje jezika stvari vodi, na osnovu učinjenih opservacija, do prihvatanja i potvrđivanja određenih iskaza, do verovanja u njih" (Karnap 2004: 209). Međutim, dok bi opravdanost iskaza u vezi sa svetom stvari zavisila od usvojenog jezičkog okvira, teza o realnosti tog sveta prema Karnapovom mišljenju "ne može biti među ovim iskazima zato što ona ne može da bude formulisana na jeziku stvari niti, čini se, na bilo kom drugom teorijskom jeziku" (Ibid.).

Ovo nas ponovo vraća na razliku koju je, sledeći distinkciju sintetičko/analitičko, Karnap pravio između dve vrste pitanja, spoljašnjih i unutrašnjih. Napuštajući pomenutu distinkciju, Kvajn međutim napušta i obavezu na usvajanje Karnapovog modela što će kao jednu od posledica imati i da je iskazima za koje je Karnap tvrdio da su izuzeti od uobičajenih procedura provere, ipak moguće pristupiti teorijski. Ukratko, ističući holistički karakter naših znanja o svetu, odgovor na pitanje kao što je ono o realnosti sveta – a koje bi za Karnapa bilo takozvano spoljašnje, pseudopitanje – bi po Kvajnu zavisio od toga koje bi mesto, ako bi ikakvo, takva jedna pretpostavka zauzimala unutar sistema.

Možemo primetiti da je ova ideja bliska Nojratovom gledištu po kojem se iskazi opravdavaju posredstvom celine sistema, odnosno, u svetlu drugih prihvaćenih iskaza. Međutim, od posebnog značaja je imati u vidu da sistem o kojem Kvajn govori nije bilo koji sistem čiji bi

iskazi bili u harmoniji jedni sa drugima, već sasvim precizno, čitava (prirodna) nauka: "Unutar prirodne nauke prisutan je kontinuum gradacija, od iskaza koji govore o opservacijama do iskaza koji izražavaju bazična obeležja, recimo kvantne teorije ili teorije relativnosti (...) Iskazi ontologije, pa čak i matematike i logike nadovezuju se na taj kontinuum, pri čemu su možda još udaljeniji od opservacija nego osnovni principi kvantne teorije ili teorije relativnosti. Ove razlike po mom mišljenju, su razlike samo u stepenu, ne i u vrsti. Nauka je jedinstvena građevina, i u načelu, iskustvo potvrđuje ili ugrožava tu građevinu u celini, a ne njene sastavne iskaze pojedinačno" (Quine 1976a: 134).

Prema tome, ističući da je prirodna nauka ta najmanja jedinica značenja, iako možemo reći da ga usvaja, Kvjajn istovremeno uvodi i važno ograničenje u Nojratov model opravdanja koje se sastoji u zahtevu da bi, osim harmonije u kojoj bi stajali jedni sa drugima, iskazi takođe morali da igraju neku ulogu u našem bavljenju čulnim iskustvom da bi bili opravdani. To bi drugim rečima značilo da je pojmovne okvire moguće menjati ali samo do tačke u kojoj bi i dalje uspešno služili svojoj glavnoj svrsi "predviđanja budućeg u svetlu prošlog iskustva". Kao što ćemo pokušati da pokažemo, ova modifikacija Nojratovog gledišta će za Kvjajna imati značajne implikacije kako na ontološkom tako i na epistemološkom planu, odnosno, upravo će mu ona omogućiti davanje nezavisnog odgovora na ontološki problem, ali i ostajanje pri empirističkoj tezi po kojoj je čulno svedočanstvo jedino svedočanstvo za nauku.

Naime, s obzirom da se ne mogu zasnovati u nekom apsolutnom smislu, Kvjajn će tvrditi da su fizički predmeti realni u meri u kojoj pospešuju naše bavljenje čulnim iskustvom. Drugim rečima, pošto je "naš govor o spoljašnjim stvarima, sam naš pojam o stvarima, samo konceptualni aparat koji nam pomaže da predvidimo i kontrolišemo aktiviranje naših senzornih receptora" (Quine 1981: 1), te stvari se u pojmovne okvire unose jedino kao "pogodni posrednici – ne definicijom u terminima iskustva, nego naprosto kao nesvodljivi poziti koji se, epistemološki posmatrano, mogu uporediti sa Homerovim bogovima" (Kvjajn 2007a: 162).

Međutim, iako se, "sa tačke gledišta epistemološkog zasnivanja, fizički predmeti i bogovi razlikuju samo po stepenu, ne i vrsti" (Ibid.), Kvjajn daje prednost fizičkim predmetima, uz obrazloženje da su oni znatno pogodniji posrednici u procesu organizovanja sadašnjeg, ali i anticipaciji svakog nadolazećeg iskustva. Ovo davanje prednosti fizičkim predmetima omogućiće Kvjajnu da pomiri koherentizam sa empirizmom, odnosno, da uz ideju da se iskazi



opravdavaju preko relacije u kojoj stoje sa drugim iskazima, održi i empiristički zahtev po kojem je jedino svedočanstvo za nauku zapravo čulno svedočanstvo: "Mit o fizičkim predmetima je *epistemološki vredniji* (moj kurziv) od većine drugih mitova, zato što se pokazao delotvornijim od njih kao sredstvo da se bujica iskustva obuzda nekom strukturom pogodnom za upotrebu" (Ibid., 162-163).

### 4.3 Ontološka relativnost

Smatrajući dakle, kako su razlike među njima samo "razlike u stepenu u kojem pospešuju naše bavljenje čulnim iskustvom", Kvajn će fizičke predmete, "male i velike", posmatrati kao mitove, ili tačnije, *pozite*: "Sve čemu dopuštamo postojanje je pozit iz ugla opisa procesa građenja teorije, i istovremeno stvarno iz ugla teorije koja je građena" (Quine 1960: 21). Međutim, pošto je teorija o kojoj Kvajn govori ujedno i najmanja jedinica empirijskog značenja, on će ovim putem formulirati i univerzalni kriterijum ontološke obaveze. Jednom rečju, entiteti koje bismo proglasili za stvarne bili bi samo oni koji se "moraju uključiti među vrednosti promenljivih da bi iskazi koji se u toj teoriji tvrde bili istiniti" (Kvajn 2007c: 250), uz napomenu da kriterijum za istinitost koji Kvajn ovde primenjuje nije realistički standard korespondencije u odnosu na stvarnost, već pragmatički standard korisnosti.<sup>11</sup>

Prema tome, za razliku od tradicionalnih empirista koji su tragali za njegovim apsolutnim utemeljenjem u čulnim utiscima, Kvajn smatra da je jedino što možemo "zahtevati od sveta to da bude na taj način struktuiran da osigura nizove stimulacija koje nam teorija nalaže da očekujemo" (Quine 1981: 22). U krajnjoj liniji, to bi bilo sve što možemo zahtevati i od objekata

---

<sup>11</sup> S obzirom da ovde nije reč o utvrđivanju realnosti entiteta koje postulira neka naučna teorija, pa uostalom, ni bilo koji određeni sistem iskaza, već o pokušaju uspostavljanja univerzalnog kriterijuma ontološke obaveze izgrađenog po ugledu na naučni model, ovakvo stanovište po našem mišljenju ne bi trebalo poistovećivati sa stanovištem po kojem su naučne teorije i entiteti koje one postuiraju samo pogodni instrumenti za predviđanje iskustva, ali koji ne poseduju i istinosnu vrednost. Drugim rečima, ako ne bi bilo sasvim pogrešno, pripisati Kvajnu instrumentalističko gledište kao što se to obično čini bi u najmanju ruku značilo neopravdano ga suziti. Ukratko, njega bi, čini se, najispravnije bilo zvati anti-realističkim, ali će o ovome biti više reči kasnije.

koji su teorijom implicirani, odnosno, oni se u čitavom procesu javljaju isključivo kao posrednici. Međutim, pošto je u Kvajnovom slučaju pored ovog na snazi i holistički zahtev da "naučni iskazi nisu svaki ponaosob osetljivi na opservacije koje im protivreče", te da, kada se sretnemo sa takvim opservacijama "svaki od ovih iskaza možemo sačuvati ako izmenimo druge iskaze" (Kvajn 2007e: 166), ovde se javlja problem sličan onom kojeg smo imali kod Nojrata. Drugim rečima, primetićemo da i Kvajново stanovište podrazumeva postojanje mnoštva teorija koje bi, iako impliciraju različite opise i objekte, sve bile opravdane ukoliko bi uspešno služile svojoj glavnoj svrsi – predviđanju budućeg u svetlu prošlog iskustva: "Ukoliko jednom sveobuhvatnom naučnom teorijom (...) možemo objasniti sve događaje dostupne našoj opservaciji, tada možemo očekivati da oni isto tako mogu biti objašnjeni nekim drugim sistemom sveta koji je u sukobu sa prvim" (Ibid., 165).

Videli smo da je postuliranje mnoštva pojmovnih okvira predstavljalo glavni razlog zbog kojeg je Nojratov model opravdanja empiristima bio neprihvatljiv.<sup>12</sup> Međutim, takođe smo videli i to da kada govori o njima, Kvajn ne govori samo u Nojratovim kategorijama harmonije i unutrašnje kohezije među njihovim sastavnim delovima, već i u empirističkim kategorijama čulnog iskustva.

Jednom rečju, Kvajn će podržati Nojratov zaključak ali ne na bazi koherencije, već činjenice da čak i kada pretpostavljaju različite entitete, teorije mogu da budu empirijski ekvivalentne jer impliciraju iste opservacione kondicionale. Ovo je situacija koju između ostalog, Kvajn ilustruje na sledeći način: "Uzmite neku formulaciju teorije i izdvojte dva pojma iz nje, recimo 'elektron' i 'molekul' (...) Izmenimo sad našu formulaciju teorije tako što ćemo ova dva pojma zameniti gde god se oni javljaju. Nova formulacija će biti logički nesaglasna sa starom: ona će o takozvanim elektronima tvrditi ono što će druga pobijati. Ipak, običan čovek bi primetio da se one razlikuju samo terminološki: jedna formulacija teorije koristi tehničke termine 'molekul' i 'elektron' da imenuje ono što druga formulacija naziva 'elektronom' i 'molekulom'. Te dve formulacije, rekao bi on, izražavaju istu teoriju. Neko drugi bi, ma kako neobično to zvučalo,

---

<sup>12</sup> "Mnogi filozofi zainteresovani za koherentističku teoriju istine osporavali su gledište da ta teorija pruža definiciju istine, pozivajući se na to da je ona, ako se tako shvati, očigledno pogrešna. Ona je očigledno pogrešna zato što ćemo, bez obzira na to koliko pažljivo tumačili koherenciju, morati da dopustimo mogućnost postojanja više od jednog koherentnog skupa iskaza" (Dansi 2006: 130).

mogao insistirati na tome da one izražavaju dve veoma različite teorije: obe na isti način shvataju 'elektron', pa samim tim i 'molekul', ali potpuno različito opisuju njihovo ponašanje. U svakom slučaju, jasno je da su ove dve formulacije teorije *empirijski ekvivalentne* - one impliciraju iste opservacione kondicionalne" (Ibid., 172-173).

Prema tome, čak i onda kada pretpostavljaju različite entitete, teorije mogu jednako dobro objašnjavati i asimilovati datosti, zbog čega ne postoji osnov na kojem bismo jednoj od njih dali prednost u odnosu na drugu. Imajući ovu činjenicu u vidu, Kvajn će smatrati da nam ne preostaje drugo nego da se po pitanju njihovog izbora opredelimo za dualizam: "Pretpostavimo (...) da postoje dva suparnička sistema sveta (...) i da možemo uvideti njihovu empirijsku ekvivalentnost (...). Ovo je ekstremna situacija u kojoj bi bilo dobro da se opredelimo za otvoreni dualizam (...). Tamo gde nikada ne postoji nikakav osnov za opredeljivanje možemo jednostavno da zadržimo oba sistema i da se slobodno krećemo i u jednom i u drugom, koristeći prepoznatljive znakove kako bismo naznačili koju igru igramo" (Ibid., 184).

Ovakva Kvajnova pozicija je u literaturi poznata kao ekumenska i ona je suprotstavljena takozvanom sektaškom gledištu po kojem iako imamo različite teorije koje jednako dobro objašnjavaju datosti, samo jedna od njih može biti i istinita – ona čiji bi sadržaj i struktura odražavali sadržaj i strukturu stvarnosti. Međutim, od izuzetnog značaja je imati u vidu da teza o postojanju više pojmovnih okvira, ili u ovom slučaju sveobuhvatnih teorija koje su jednako potkrepljene empirijskim svedočanstvom, za Kvajново stanovište ne predstavlja toliko teškoću koliko simptom činjenice da teorije zapravo nisu, niti mogu biti jednoznačno određene datostima. Drugim rečima, prigovor mnoštvenosti koji su empiristi upućivali Nojratovom modelu opravdanja Kvajn će integrisati u sopstveni istraživački program, unutar kojeg, uopšteno govoreći, on prestaje da bude problem i postaje fenomen subdeterminisanosti teorija empirijskim svedočanstvom. Ovo će, kao što ćemo videti, učiniti da kada govori o njima, Kvajn ubuduće sve manje govori u kategorijama objekata koje one postuliraju, a sve više posredstvom iskaza i jezika unutar kojeg su formulisane.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Tako na primer, u odgovoru na pitanje "Kakva vrsta stvari je naučna teorija?" umesto da, kao što bi se očekivalo, govori o njoj kao o sredstvu da se bujica iskustva obuzda nekom strukturom pogodnom za upotrebu, Kvajn je sad vidi kao ideju ili 'kompleks ideja' kojem je "najpraktičnije pristupiti preko njenih iskaza; šta da tražimo po pitanju

Preorijentisanje na istraživanje jezika u kojem su teorije formulisane predstavljalo je značajan zaokret u Kvajnovoj metodologiji, i kao njegovu ilustraciju možemo istaći da, osim što je smatrao da je pitanje kao što je "Čega ima?" smisljeno jedino u odnosu na neki polazni (*background*) jezik – jer tek "ovaj jezik daje takvom pitanju smisao, smisao relativan u odnosu na taj polazni jezik" (Kvajn 2007f: 84) – Kvajn je takođe isticao da mi, s obzirom na činjenicu da su teorije subdeterminisane empirijskim svedočanstvom, "ne obraćamo pažnju na vezane promenjive zato da bismo saznali čega ima, već zato da bismo saznali šta dato, naše ili tuđe, zapažanje ili učenje *kaže*: čega ima; a to je nesumnjivo problem koji se tiče jezika" (Kvajn 2007g: 222). Međutim, da bismo uopšte došli u poziciju za tako nešto, čini se da prethodno moramo početi od neke pretpostavke o objektima, i mada to ne možemo učiniti u apsolutnom, možemo u relativnom smislu, dakle, u odnosu na jezik unutar kojeg je teorija o objektima formulisana: "Govor o subordiniranim teorijama i njihovim ontologijama *jeste* smislen, ali samo u odnosu na datu polaznu teoriju i njenu sopstvenu ontologiju" (Kvajn 2007f: 86).

Prema tome, iako se "neka teorija obavezuje na one, i samo one, entitete na koje vezane promenljive te teorije moraju da budu u stanju da referiraju kako bi tvrđenja u njoj formulisana bila istinita" (Kvajn 2007g: 220), Kvajn će smatrati da se ne može "smisljeno govoriti o tome šta su u apsolutnom smislu objekti neke teorije, već kako se neka teorija o objektima može interpretirati ili reinterpretirati unutar druge teorije" (Kvajn 2007f: 85). Ovo je situacija koju bismo imali u navedenom primeru zamene termina 'elektron' i 'molekul' u našem jeziku, gde bismo, menjajući ih gde god se oni javljaju, dobili dve suprotstavljene teorije, ali teorije koje bismo mogli međusobno da reinterpretiramo jer bi pripadale istom pojmovnom okviru, odnosno, implicirale iste opservacione kondicionale. Međutim, teza o subdeterminisanosti će takođe uključivati i slučajeve gde su takve reinterpretacije moguće samo pod uslovom učitavanja ontoloških pretpostavki jedne teorije u drugu, što je situaciju koju bismo imali kad god bi utvrđivanje toga šta neko određeno učenje kaže da postoji zahtevalo ono što Kvajn naziva radikalno prevođenje. Tada međutim, više ne bismo imali posla sa subordiniranim, već sa polaznim teorijama ili jezicima.

---

teorija, dakle, jesu rečenice koje ih izražavaju" (Quine 1981: 24). Kao što ćemo videti, razlog ovakvom zaokretu se pre svega tiče činjenice subdeterminisanosti teorija empirijskim svedočanstvom.

Naime, slučajevi radikalnog prevođenja su za Kvajna karakteristični po tome što nas primoravaju da u jezik koji prevodimo učitamo našu sopstvenu ontološku tačku gledišta. Razlog ovome je taj što nam ontološka tačka gledišta implicirana jezikom koji prevodimo ostaje nedokučiva, što da bi pokazao, Kvajn ispituje proceduru primenjenog lingviste koji ima zadatak da prevede iskaze potpuno nepoznatog jezika na maternji.

Jednom rečju, Kvajn zapaža da bi u takvoj situaciji (pretpostavlja se da je u pitanju kontakt sa nekim urođeničkim plemenom) lingvista morao da se osloni isključivo na bihejviorističku evidenciju, jer na raspolaganju ne bi ni imao drugi metod osim onog koji bi se sastojao u povezivanju tvrdnji informanata sa direktno opažljivim okolnostima u kojima su izrečene. Međutim, iako bi na ovaj način prihvatljiv prevod bilo moguće dobiti – barem po pragmatičkim standardima – Kvajn zaključuje da bi isto tako bilo moguće dobiti i niz drugačijih varijanti od kojih, na osnovu svog raspoloživog svedočanstva, nijednoj ne bismo mogli da damo prednost u odnosu na druge.

Opravdanje za ovaj zaključak Kvajn nalazi u činjenici da, oslanjajući se na jedinu evidenciju koju poseduje, dakle, na bihejviorističku evidenciju, primenjeni lingvista nikada ne može sa sigurnošću znati na šta zaista referiraju iskazi njegovih informanata. Sa druge strane, pošto se pretpostavlja da je pripadnik kulture u kojoj je govor o (individuiranim) fizičkim objektima duboko ukorenjen, on praktično da neće ni imati drugog izbora nego da iskaz koji redovno prati pojavu određenog objekta prevede kao ime korelirajućeg objekta u svom jeziku. Međutim, iako poseduje praktičnu vrednost, ovo je po Kvajnovom mišljenju sasvim arbitrarno i svedoči o tome da bi, nakon što učini i druge korelacije, lingvista zapravo sačinio onaj rečnik ili prevod koji je najviše u saglasnosti sa njegovom ontološkom tačkom gledišta, dok mu urođenička trajno izmiče, i ostaje nedokučiva: "Opšti i singularni termini našeg jezika, identitet, kvantifikacija, i čitav niz trikova pomoću kojih naš jezik stiče svoju ontologiju, mogu biti dovedeni u korelaciju sa elementima urođeničkog jezika na bilo koji od mnogo uzajamno nesaglasnih načina, od kojih je svaki saglasan sa svim mogućim lingvističkim podacima, a da pri tom nijedan od tih načina

nema prednost, osim ako se prednost ne pripiše onoj racionalizaciji *urođeničkog* jezika koja je jednostavna i prirodna – *za nas*" (Kvajn 2007b: 42-43).<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Odmah treba reći da se teza o nedokučivosti reference za Kvajna ne tiče samo slučajeva koji zahtevaju radikalno prevođenje, već i onih u kojima se krećemo unutar jedne iste polazne teorije (jezika). Međutim, pošto je tada već implicirana pretpostavkom po kojoj nije moguće u apsolutnom smislu odrediti šta bi bili objekti neke teorije, ona svoj puni smisao dobija na primeru sučeljavanja dva, pretpostavlja se, potpuno različita pojmovna okvira, gde bi utvrđivanje toga šta jedan od njih tvrdi da postoji bilo nemoguće čak i u relativnom smislu (osim, kao što ćemo videti, ukoliko se ne usvoje neke realističke pretpostavke). Tako na primer, lingvista nikada ne može znati da li da urođenički izraz koji redovno prati pojavu određenog objekta prevede kao ime tog objekta, jednog njegovog dela, ili njegovog stanja. Cuveni primer koji Kvajn nudi je izmišljeni termin 'gavagai' za koji se pretpostavlja da se izriče u prisustvu zeca, ali gde lingvista – na osnovu sve dostupne evidencije – ne može znati da li da taj izraz prevede kao 'zec', 'deo zeca' ili kao 'stanje zeca'. Za detaljnije informisanje o ovome videti Kvajnovu članke "Govor o objektima" i "Ontološka relativnost".

## 5. Ka naturalizmu

Prema tome, iako se tezom o subdeterminisanosti teorija empirijskim svedočanstvom stvari ponešto komplikuju, od presudnog značaja je imati u vidu da prema Kvajnovom empirizmu, najmanja jedinica značenja nije teorija, već jezik. Međutim, ne bi trebalo misliti da Kvajn time odustaje od prvobitne zamisli po kojoj je to teorija, jer osim što pretpostavlja ontološki, videli smo da jezik takođe pretpostavlja i određeni teorijski ili konceptualni okvir. Jednom rečju, iako još uvek nije prirodna nauka, jezik za Kvajna u svakom slučaju *jeste* teorija, odnosno, upravo je jezik ta polazna (background) teorija unutar koje "možemo pokazati kako se neka subordinirana teorija, čiji univerzum predstavlja segment tog polaznog (background) univerzuma, može reinterpretiranjem svesti na drugu subordiniranu teoriju čiji univerzum sačinjava neki manji segment" (Kvajn 2007f: 86).<sup>15</sup>

Međutim, videli smo takođe da teza o subdeterminaciji podrazumeva i slučajeve gde teorija koju interpretiramo nije subordinirana nijednoj polaznoj teoriji, zbog čega o objektima te teorije možemo govoriti samo provizorno, iz ugla pretpostavki o objektima naše teorije. Ovo će učiniti da pored teze o subdeterminaciji, Kvajn zastupa još dve dodatne, o neodređenosti prevoda i nedokučivosti reference koje će zajedno činiti sadržaj njegovog opštijeg stanovišta poznatijeg kao ontološki relativizam. Međutim, iako možda nije u sukobu sa relativizmom, ovim dolazimo do prve velike tenzije u Kvajnovoj filozofiji jer smatramo da je način na koji on pristupa problemu radikalnog prevođenja u sukobu sa njegovim anti-realizmom, te da se on, uopšteno govoreći, može tumačiti kao jedan od simptoma Kvajнове posvećenosti realizmu.

---

<sup>15</sup> Iako priziva poređenje sa Karnapovim stanovištem, teza da jezik, osim što sadrži ontološke, takođe sadrži i određene teorijske pretpostavke po našem mišljenju otkriva suštinsku razliku među njima. Pored toga, čini se da ona sobom povlači i gledište po kojem ne postoji neka važna razlika između filozofije i drugih vrsta istraživanja koje Karnap nije prihvatao. Pošto će o ovome biti više reči kasnije, za sad će biti dovoljno reći da su, baš kao i naučne, i filozofske doktrine subordinirane ovoj polaznoj (background) teoriji koja u sebi već sadrži, iako možda "primitivnu, i u krajnjoj liniji nedokučivu" (Kvajn 2007f: 86), ipak jednu ontologiju.

Naime, iako su primeri reinterpetiranja subordiniranih teorija s jedne, i polaznih (background) teorija ili jezika sa druge strane sa stanovišta ontološkog relativizma možda jednaki – a to pre svega jer bi u oba slučaja važno opšte načelo po kome su tvrdjenja o postojanju objekata relativna u odnosu na *neki* pojmovni okvir – ne vidi se smisao u kojem bi dva različita jezika, pa dakle i teorije o svetu mogle da impliciraju iste opservacione kondicionalne osim ako ne pretpostavimo da bi ih bilo moguće međusobno reinterpetirati. Međutim, pošto bi ovo zahtevalo postojanje zajedničke polazne teorije koje u ovom slučaju nema niti se vidi kako bi uopšte moglo da je bude, jedino prihvatljivo objašnjenje bi po našem mišljenju bilo da je pored anti-realističkih, Kvajn prećutno usvojio i određene realističke pretpostavke.<sup>16</sup>

### 5.1. Opservacione rečenice i holizam

Prema tome, čini se da u slučaju radikalnog prevođenja ima smisla govoriti o subdeterminaciji jedino ukoliko bi se ponovo uveo govor o datostima, gde bi dakle, imali više teorija koje jednako dobro objašnjavaju i asimiluju datosti.

Kao što znamo, terminologija koja uključuje govor o datostima je izrazito realistička, i možemo pretpostaviti, neodgovarajuća za predstavljanje Kvajnovih ideja. Ipak, videćemo da, iako različit od onog koji su mu davali pozitivisti, postoji smisao u kojem bi se o datostima moglo govoriti čak i unutar Kvajnovog sistema.<sup>17</sup> Međutim, pre nego što ovde detektovanu

---

<sup>16</sup> Tako na primer, u predstavljanju Kvajnovog ontološkog relativizma, Gibson smatra kako u slučaju radikalnog prevođenja "ne možemo apsolutno reći da 'gavagai' referira na zečeve, niti da 'gavagai' referira na neodvojene delove zečeva. Ali možemo reći da, relativno jednom priručniku za prevođenje 'gavagai' referira na zečeve, a relativno drugom priručniku 'gavagai' referira na neodvojene delove zeca. Tako, dok je govor o apsolutnoj referenciji besmislica, govor o relativnoj nije" (Gibson 1988: 137). Međutim, treba imati u vidu da kad ovo kaže, Gibson već zauzima određenu teorijsku poziciju, a to je realistička pozicija iz koje, kao što ćemo videti, on inače interpretira čitavu Kvajnovu filozofiju.

<sup>17</sup> Štaviše, dok je Kvajnova posvećenost realizmu ovde još prikrivena, vremenom će ona biti sve veća i lakše uočljiva, i ići će dotle da će u nekim trenucima Kvajn tvrditi da iako imamo više pojmovnih okvira gde na osnovu svog raspoloživog svedočanstva prednost ne možemo dati nijednom, samo jedan od njih može biti i istinit. Takođe,



posvećenost realizmu pokušamo da protumačimo kao indikator Kvajnovog kretanja ka naturalizmu, biće neophodno bliže predstaviti neke osobenosti Kvajnovog holizma koje do sad nismo, a u kojima takođe postoji klica realističkih, pa i po nekim tumačenjima, fundamentalističkih ideja.

Sve holisitčke teze odlikuje suprotstavljanje stanovištu po kome pojedinačni iskazi poseduju empirijski sadržaj. Ipak, u pitanju je heterogena doktrina čiji su se zastupnici često zalagali za bitno različita gledišta, i da bi otkrili verziju holizma koju pojedini autor zastupa, utisak je da bi se najefikasniji put sastojao u pokušaju davanja odgovora na dva odvojena, ali blisko povezana pitanja.

Naime, ako (naučni) iskazi mogu imati opažljive posledice tek pošto su povezani u teoriju – što bi, kako se čini, trebalo da bude implicirano svim holističkim stanovištima – postavlja se pitanje "koliko bi obuhvatna ta teorija morala biti? Da li bi ona morala da obuhvati čitavu nauku shvaćenu kao celovitu teoriju sveta?" (Kvajn 2007e: 166). Sa druge strane, tu je *problem statusa iskaza* koji su obuhvaćeni ovim stanovištem, odnosno, pitanje je da li oni imaju jednak status kao što je to bio slučaj kod Nojrata, ili neki od njih uživaju povlašćen, što je, kao što ćemo videti, teza na koju nailazimo kod Kvajna.

Na prvo pitanje smo već dali odgovor, i mada će Kvajново stanovište i ovde ostaviti prostor za različite interpretacije, utisak je da bi jedinicu značenja pretpostavljenu njegovim holizmom bilo najispravnije tumačiti kao celokupnu teoriju o svetu koja je implicitno sadržana u jeziku.<sup>18</sup> I dok je ovo jedna od činjenica koja Kvajnov holizam čini različitim od Dijemovog,<sup>19</sup> odgovor na

---

dok će teza o neodređenosti prevoda ostati da važi, ona u vezi neodređenosti objekata će, kao što ćemo videti, biti ublažavana do tačke do koje bi bilo moguće u apsolutnom smislu odrediti šta bi bili objekti neke teorije.

<sup>18</sup> Tako na primer, neki autori (Gibson) će smatrati da je "mnogo preciznije po pitanju trenutne naučne prakse da se umesto o čitavoj nauci, misli o značajnim protegnućima nauke da imaju opažljive konsekvence" (Gibson 1988: 33). Za sada međutim, mi ćemo se zadovoljiti tezom da je u pitanju celokupna nauka.

<sup>19</sup> Naime, iako se Kvajnova holistička teza u literaturi često naziva Dijem-Kvajnova, trebalo bi imati u vidu da najmanja jedinica (eksperimentalnog) značenja za Dijema nije celokupna, već samo *fizička* nauka: "Fizička nauka je sistem koji se mora uzimati kao celina, to je organizam čiji se nijedan zasebni deo ne može pokrenuti a da u igru istovremeno ne uđu i oni delovi koji su od njega najudaljeniji, jedni u većoj, drugi u manjoj, ali svi u nekoj meri" (Dijem 2003: 192). Sa druge strane, videli smo da se u opisu svog holizma Kvajn koristi terminom 'nauka', ali i da

pitanje u vezi sa statusom iskaza će ga učiniti bitno različitim od Nojratovog. Jednom rečju, za razliku od Nojrata – ili kasnije Rortija, kod kojih se holizam jednako primenjuje na sve rečenice unutar sistema – Kvajn će smatrati da bi holistička teza "bila pogrešna ako bi bila shvaćena kao da nameće jednak status svim iskazima naučne teorije i time poriče jaku pretpostavku o posebnom položaju opservacionih iskaza, pretpostavku koja nauci daje empirijski karakter" (Ibid.).

Postoji više razloga za isticanje posebnog karaktera takozvanih opservacionih iskaza u Kvajnovom delu. Naime, osim što je ovim putem nameravao da pomiri dva oprečna zahteva u svojoj filozofiji (insistiranje na empirijskom karakteru našeg znanja, i zalaganje za anti-realističku sliku po kojoj su teorije samo sredstvo da se bujica iskustva obuzda nekom strukturom pogodnom za upotrebu), njime je trebalo obezbediti neophodan osnov za pokazivanje kako teorija koju smo izgradili odgovara čulnom svedočanstvu. Pošto je preduslov da teorija odgovara čulnom svedočanstvu taj da poseduje empirijski karakter, osnov za tvrdnju o empirijskom karakteru našeg znanja Kvajn je nalazio u tezi da iako teorije nisu jednoznačno određene iskustvom, "ivica sistema mora biti omeđena iskustvom, dok je sve ostalo, sa svim razrađenim mitovima ili fikcijama, namenjeno samo tome da se zakoni učine što jednostavnijim" (Kvajn 2007a: 163).

Prema tome, iako su objekti postulirani nekom teorijom samo kulturom uslovljeni poziti, a te teorije 'fikcije', oni ipak poseduju empirijski karakter. Ovaj karakter im obezbeđuje činjenica da deo sistema, ili kako ga Kvajn naziva, njegova iskustvena periferija stoji u direktnoj korelaciji sa senzornim stimulacijama. Budući da ovaj sistem Kvajn sagledava kao "kompleks ideja, kome je najpraktičnije pristupiti preko njegovih iskaza", njega bi činile takozvane opservacione rečenice: "Naše (pretpostavljeno) znanje formira visoko interkonektovani sistem. Neke rečenice, koje Kvajn naziva *opservacione rečenice* stoje u direktnoj korelaciji sa senzornim stimulacijama. Druge nisu direktno korelisane sa stimulacijama, ali su povezane sa opservacionim rečenicama, u nekim slučajevima prilično indirektno" (Hylton 2010: 13).

---

ga, kao što ćemo detaljnije pokazati kasnije, on "koristi široko", na način da "eksplicitno uključuje psihologiju, ekonomiju, sociologiju i istoriju pod taj naslov" (Hylton 2010: 8). Štaviše, videćemo da, osim što obuhvata nefizičke nauke, Kvajnov holizam u sebe takodje integriše i zdravorazumske postavke.

Ovim ponovo dolazimo do Kvajnovе metafore o našem sistemu znanja/verovanja kao polju ili mreži koja se samo po svojim obodima dodiruje sa iskustvom. Iskazi koji se tiču iskustvene periferije polja bi bili pomenuti opservacioni, i oni bi – pošto stoje u neposrednoj vezi sa svetom – u potpunosti bili empirijskog karaktera. Napuštajući iskustvenu periferiju polja, i krećući se dublje u njegovu 'diskurzivnu unutrašnjost', iskazi postaju sve više teorijski i sve indirektnije uslovljeni stimulacijama. Međutim, činjenica da većina naših iskaza nije direktno uslovljena stimulacijama po Kvajnovom mišljenju ne ugrožava i njihov empirijski karakter, jer "stimulacija aktivira naš sud o nekom iskazu samo zato što je ovaj jedna nit u verbalnoj mreži neke razvijene teorije, čije su druge niti direktnije uslovljene tom stimulacijom" (Kvajn 2007b: 53-54). Drugim rečima, pošto su iskazi koji se nalaze u unutrašnjosti polja "osetljivi na vibriranja koja se prenose posredstvom strukture intralingvističkih veza" (Ibid.), iako u indirektnoj, i oni stoje u vezi sa stvarnim svetom. Ovu vezu im obezbeđuje njihov odnos sa opservacionim iskazima koji, osim što pribavljaju svedočanstvo za naše teorije, takođe "predstavljaju ulaz u jezik i u nauku" (Gibson 1988: 55).

## **5. 2 Epistemološki i semantički aspekt opservacionih iskaza**

Prema tome, osnov za tezu o posebnom statusu opservacionih rečenica Kvajn nalazi u činjenici što one, čineći vezu sa svetom i iskustvom, predstavljaju svedočanstvo na kojem počivaju naše teorije. Sa druge strane, opservacione rečenice za Kvajna predstavljaju i "tačku u kojoj se jezik dovoljno direktno susreće sa stvarnošću" (Dans 2006: 269) zbog čega i naše saznanje i ovladavanje jezikom takođe počinju sa njima. Jednom rečju, osim epistemološkog, opservacione rečenice uživaju i semantički prioritet zbog čega će neki autori (Mi) isticati da veza između naučne teorije i opservacija korišćenih da je podrže u Kvajnovom slučaju može biti otkrivena "iz dva aspekta: onog epistemologije i onog semantike. (...) Epistemološki aspekt otkriva relaciju preko koje naša epistemička verovanja opravdana u našoj teoriji stiču svoju podršku. Semantički aspekt otkriva vezu preko koje naše lingvističke izjave izražene u teoriju stiču svoje značenje" (Mi 2007: 118).

S obzirom na ovaj dvostruki aspekt, rasprostranjeno gledište je da postoji izvesna dihotomija u vezi sa opservacionim rečenicama, jer s jedne strane, ove rečenice igraju ulogu svedočanstva u podržavanju teorija, a sa druge, čine bazu empirijskog sadržaja i učenja (naučnog) jezika. Međutim, iako je priznavao ove različite aspekte, Kvajn je smatrao da "svedočanstvena veza od opservacione evidencije do naučne teorije, i semantička veza od opservacione evidencije do naučnog jezika imaju istu ekstenziju" (Ibid., 118), zbog čega je odraz ili model za aktivnost građenja teorije nalazio u aktivnosti učenja jezika.

Naime, pošto su "kanali preko kojih opservacija pruža svedočanstvo za naučnu teoriju isti oni preko kojih usvajamo teorijski jezik" (Ibid., 105-106), opisujući način na koji stičemo jezičku kompetenciju, Kvajn će držati da time istovremeno dobijamo i objašnjenje "za činjenicu da dovršena teorija odgovara svedočanstvu, i prema tome svetu" (Hylton 2010: 95). Ovakav pristup u potpunosti podržava tip interpretacije koji smo do sad sledili, po kojem su jezik i nauka za Kvajna u najvećem delu koekstenzivni. Naime, kako ne postoji neka bitna razlika među njima, naučiti neki jezik znači naučiti određenu teoriju o svetu, a "naučiti teoriju o svetu, na neki način, jeste naučiti teoriju o onome čega ima u svetu. A šta teorija kaže da postoji u svetu je blisko povezano sa pitanjem referencije" (Mi 2007: 122).

Prema tome, mogli bismo reći da je, u rekonstrukciji načina na koji usvajamo neku teoriju, Kvajn prednost davao semantičkom aspektu, uz obrazloženje da je savladavanje referencijalnog aspekta jezika koji se tiče opservacionih rečenica prvi korak i preduslov za usvajanje aparata za govor o objektima uopšte: "Ne-opservaciona jezička superstruktura koju pominje Kvajn nije ništa drugo nego model jezika (...) kao ljudski stvorene građevine koja dodiruje opservacije samo po svojim obodima. Opservacione rečenice su spoljašnja ivica jezika, gde se naš jezik dodiruje sa iskustvom, i gde je naš govor uslovljen stimulacijama. Naše učenje primitivnog rečnika opservacionih rečenica sastoji se u našem učenju njihovog povezivanja sa odgovarajućim čulnim stimulacijama" (Ibid., 124). Međutim, da ipak postoji izvesna, nezanemarljiva razlika između jezika i teorije koju Kvajn nije bio sklon da pravi – pa prema tome, i između semantičkog i epistemološkog aspekta – svedoči to što će Kvajn po ovom pitanju zastupati jednu verziju fundamentizma koja bi, da se zadržao samo na semantičkom aspektu, u najmanju ruku bila suvišna.

Naime, da bi sačuvao "jaku tezu o posebnom statusu opservacionih rečenica", pa dakle, i o empirijskom karakteru našeg znanja, Kvjajn je bio obavezan da u opisu usvajanja teorije uz pomoć modela preko kojeg usvajamo jezik, osim pragmatičkih, u igru uvede i određene realističke pretpostavke. Osim toga, on će tvrditi nešto što se smatra da je u principijelnoj suprotnosti sa holizmom – da su iskazi koji se tiču periferije polja, odnosno opservacioni, podložni nezavisnoj proveri iskustva: "Kontrast između holizma na neopservacionom nivou i atomizma na nivou opservacije otkriva Kvjajna kao fundamentalistu. Asimetrije su tu očigledne. Opservacione rečenice, čije značenje je postojano a prevođenje moguće, pružaju jedini ulaz u jezik" (Dansi 2006: 115).

Iako ne smatramo da je Dansijevo svrstavanje Kvjajna u fundamentaliste opravdano, ovo je svedočanstvo da su u Kvjajnovoj rekonstrukciji načina na koji usvajamo teoriju o svetu, semantički i epistemološki aspekt zapravo isprepletani, a to iz razloga što, da je ostao samo na semantičkom, njemu ne bi bila potrebna nikakva dodatna pretpostavka o posebnom karakteru opservacionih rečenica osim te da su u pitanju rečenice koje učimo prve, u sred intersubjektivno prihvaćenih okolnosti. Drugim rečima, semantički aspekt priziva ontološki relativizam koji dovodi u pitanje opravdanost, pa čak i mogućnost izdvajanja opservacionih rečenica na bilo kakvom osnovu izuzev na pragmatičkom.<sup>20</sup> Ovim međutim, ne mislimo da bi semantički aspekt bio oslobođen ontoloških pretpostavki; ali pošto je Kvjajn u isto vreme zastupao i tezu o empirijskom karakteru našeg znanja, to je zahtevalo jaču pretpostavku o tome šta bi bili objekti neke teorije, jer bi se samo u tom slučaju moglo tvrditi ono što je Kvjajn s vremena na vreme tvrdio – da opservacione rečenice stoje u direktnoj korelaciji sa *stvarnim* svetom.

Kao što smo videli, ovo priznavanje posebne (epistemičke) uloge ili statusa opservacionih iskaza je po nekim interpretatorima (Dansi) značilo "izvestan ustupak teoriji bazičnosti od kog se Kvjajn nije ustručavao jer je želeo da sačuva osnovna načela empirizma, kako u epistemologiji tako i u teoriji značenja" (Dansi 2006: 152). Međutim, iako je, bez sumnje, bio svestan da je

---

<sup>20</sup> O ovome ubedljivo svedoči primer radikalnog prevođenja o kome smo više govorili u prethodnom poglavlju, gde smo rekli kako bismo adekvatne prevode mogli dobiti, ali adekvatne isključivo po pragmatičkim kriterijumima korisnosti. Drugim rečima, mi bismo mogli da prevedemo neki potpuno nepoznati jezik, ali ne bismo mogli da naučimo i teoriju o svetu koja se pretpostavlja da je u njemu sadržana, a to iz razloga što bi bili primorani da u njega učitamo našu sopstvenu ontološku tačku gledišta.

govor o onome čega ima mnogo više obavezujući u epistemološkom nego što je to u semantičkom kontekstu – zbog čega je uostalom, i napravio pomenute fundamentalističke ustupke – trebalo bi imati u vidu da za razliku od tradicionalnih empirista, Kvajn nije smatrao da se "čulno svedočanstvo tiče nečega što je u samom subjektu opažanja, nego onoga što je izvan subjekta, to jest prisustva izvesnih (javno dostupnih) stimulusa" (Ibid., 102). Ovo je važna činjenica koja se tiče Kvajnovog eksternalizovanja empirizma i o kojoj će biti više reči kasnije. Sada ćemo se pozabaviti za nas posebno značajnim pitanjem odnosa između epistemologije i ontologije kod Kvajna.

### **5.3 Odnos ontologije i epistemologije kod Kvajna**

Kao što smo videli, iako s jedne strane nije odustajao od holizma i pragmatizma – što je njegov program i dalje činilo bitno različitim od programa tradicionalnih empirista – da bi sačuvao jaku tezu o posebnom statusu opservacionih rečenica, pa dakle, i o empirijskom karakteru našeg znanja, Kvajn je bio prinuđen da načini određene ustupke spram realizma i teorije bazičnosti. Međutim, dok će ove ustupke neki interpretatori (Mi, Gibson) tumačati kao zaslužne za dihotomije prisutne u Kvajnovoj filozofiji, mi smatramo da su u pitanju otvorene tenzije koje se mogu detektovati na različitim nivoima, što ćemo, ističući u prvi plan Kvajnov stav prema ontologiji i epistemologiji, sada pokušati da pokažemo.

Kao što je poznato, ontologija i epistemologija su discipline koje se bave različitim pitanjima, i dok se ontologija fokusira na pitanje kao što je 'Čega ima?', epistemologija je pre svega zainteresovana za to 'Kako znamo čega ima?', ili, 'Koje svedočanstvo posedujemo koje bi govorilo u prilog tome šta postoji?'. Međutim, u prethodnom odeljku smo videli da opis načina na koji dolazimo do saznanja o tome čega ima (odnosno, načina na koji usvajamo našu teoriju o svetu) nužno uključuje i ontološke pretpostavke, zbog čega će Kvajn tvrditi da su ontologija i epistemologija u bliskoj vezi, tačnije, da su u odnosu uzajamnog sadržavanja: "Uprkos činjenici da se epistemologija i ontologija fokusiraju na različita pitanja, ontologija i epistemologija su, za Kvajna, blisko vezane jedna za drugu. (...) Veza je kompleksna i istančana, i najbolje je

okarakterisana, prema Kvajnovim rečima, kao veza 'uzajamnog sadržavanja' " (Gibson 1988: 45).

Uopšteno govoreći, ako zanemarimo istančanosti, Kvajnova teza da su epistemologija i ontologija uzajamno sadržane sastoji se u zahtevu da odgovori na pitanja u vezi metoda i svedočanstva moraju uključivati i odgovore na pitanja koja se tiču istinitosti, kao što će i oni u vezi istinitosti i toga šta postoji zavisiti od (dostupnog) svedočanstva. Međutim, videli smo da bi u izvesnim slučajevima – kao što je na primer, slučaj radikalnog prevođenja – odgovor na pitanje šta određena teorija tvrdi da postoji, ili, koje svedočanstvo imamo koje bi govorilo u prilog tome šta je istina, bilo moguće dobiti isključivo na pragmatičkim osnovama. Ovo, kao što smo rekli, ne znači da bi usvajanje nekog jezika ili teorije bilo oslobođeno bilo kakvih ontoloških pretpostavki, ali je izvesno da ono može podrazumevati sasvim slabu tezu o tome šta bi bili objekti implicirani nekom teorijom, tezu koja bi, štaviše, mogla biti u suprotnosti sa onim šta teorija zaista tvrdi. Sa druge strane, ovim je implicirano da teorije – bez obzira da li ih znamo ili ne – poseduju istinosne uslove za svoja tvrđenja, zbog čega će Kvajn – čak i onda kada o njima govori preko semantičkog (koherentističkog) modela – takođe podrazumevati i realističke koncepte koji se tiču odnosa između naših iskaza i stvarnog sveta.

Ovo je svedočanstvo da su u Kvajnovoj filozofiji bile prisutne snažne tenzije na relaciji jezik/nauka, semantičko/epistemološko, i utisak je da je, insistiranjem da su ontologija i epistemologija uzajamno sadržane, ove tenzije Kvajn nekako pokušao da prevaziđe. Međutim, iako smatramo da je dovođenje u vezu epistemologije i ontologije važan i opravdan korak koji Kvajn čini, tvrđenje da one stoje u odnosu uzajamnog sadržavanja ne nalazimo naročito prosvetljujućim, i smatramo da ono samo odražava postojeće zaoštrenosti u njegovom delu. Sa druge strane, čini se da je ovo bio utisak još nekih od Kvajnovih interpretatora, jer iako se nije odustajalo od ideje po kojoj su ontologija i epistemologija u bliskoj vezi – kao i da "Kvajnova filozofija ne može biti pravilno shvaćena bez razumevanja prirode ove bliske povezanosti" (Ibid.) – u njenoj evaluaciji je sve češće davana prednost jednoj od njih – ontologiji.

Među interpretatorima koji su prednost davali ontologiji posebno se isticao Rodžer Gibson. Naime, po Gibsonovom mišljenju, ovakav tip interpretacije poseduje nekoliko prednosti jer osim što ublažava tenzije koje u Kvajnovoj filozofiji postoje, on je takođe dovodi u blisku vezu sa prirodnom naukom, a videli smo da je, u predstavljanju svog holizma, Kvajn tvrdio kako bi

najmanja jedinica empirijskog značenja trebalo da bude celokupna prirodna nauka. Međutim, dok će Kvajn do ovog stanovišta doći nezavisno od spekulacija o karakteru odnosa između epistemologije i ontologije, opravdanje za svoju interpretaciju Gibson nalazi upravo na ovoj liniji, preko teze da, iako se pitanja metoda i svedočanstva pre svega tiču epistemologije, "ontologija (ili prirodna nauka) je ta koja nam govori da je naše jedino svedočanstvo čulno svedočanstvo" (Ibid., 48). Pošto čulno svedočanstvo nije ništa drugo nego "aktivacija (fizička) nervnih završetaka od strane fizičkih objekata, a sama ideja nervnih završetaka, epistemološke tačke dodira sa svetom, pripada delu ontologije koji nazivamo fiziologija", Gibson će tvrditi i da ontologija ima preimućstvo nad epistemologijom, jer ova nužno "pretpostavlja ontologiju nervnih završetaka" (Ibid.).

Prema tome, kako "dva kardinalna načela Kvajnovе empirističke epistemologije pretpostavljaju ontologiju nervnih završetaka i njihovih fizičkih potstrekača, spoljašnjih objekata" (Ibid.), umesto da su ontologija i epistemologija međusobno sadržane kao što su kod Kvajna, u Gibsonovom tumačenju se susrećemo sa idejom po kojoj pitanja istinitosti ili ontološka dominiraju nad epistemološkim pitanjima metoda i svedočanstva. Međutim, iako će u kasnijem periodu sve više naginjati nečemu što je blisko ovom tipu interpretacije, neizvesno je da je Kvajn ikada napravio neko definitivno opredeljivanje u korist ontologije. Jedan od razloga je bez sumnje taj što bi mu to donelo brojne teškoće od kojih je svakako najznačajnija da bi ugrozilo njegov empirizam, a kako se uobičajeno smatra da su Kvajnova epistemološka stanovišta u bliskoj vezi sa njegovim empirizmom,<sup>21</sup> ovo bi dakle, imalo posledice i po njegove epistemološke koncepcije.

Naime, iako će tvrditi da tumačenje koje nudi ne utiče bitno na Kvajnov epistemološki projekat, te da je njegova prevashodna namera da ga "učini delom i empirijskim, pre nego isključivo potragom za unutrašnjom koherencijom" (Ibid.), Gibsonova težnja za identifikovanjem epistemoloških pretpostavki sa ontološkim (tačnije, sa ontologijom nervnih završetaka i fizičkih objekata) će, kao što ćemo detaljnije pokazati kasnije, epistemologiju vući

---

<sup>21</sup> Kao što ćemo detaljnije videti u nastavku, "svedočanstvo je, za Kvajna, čulno svedočanstvo, pa je epistemologija, za Kvajna, empiricizam. Odatle sledi da empiricizam nije teorija istine već svedočanstva. Ne pokušava da nam da odgovor na pitanje čega ima, već samo koje svedočanstvo postoji za ono čega ima" (Gibson 1988: 44-45).



duboko u pravcu u kom bi objašnjenje načina na koji usvajamo teoriju o svetu podrazumevalo isključivo eksplanatorne modele prirodnih nauka. Međutim, pošto bi se time njene posebnosti u odnosu na ontologiju u velikoj meri izgubile, ne samo što smatramo da Kvajnova reforma epistemologije kao opciju isključuje ovu mogućnost, već verujemo da zahteva upravo suprotnu pretpostavku, pretpostavku o preimućstvu epistemoloških nad ontološkim pitanjima.

Iako, kao što ćemo videti u nastavku, Kvajn nije bio spreman da napravi ovaj korak – već je ostao dosledan ideji da su epistemologija i ontologija discipline u odnosu međusobnog sadržavanja – smatramo da je on bio neophodan jer bi jedino u tom slučaju taj fundamentalni nivo istraživanja kakav je epistemološki, bez obzira na specifičnosti Kvajnovog pristupa, mogao da bude sačuvan. Međutim, pre nego što se detaljnije pozabavimo ovim pitanjima, moraćemo da posvetimo pažnju tome na kojim je osnovama Kvajn prednost davao prirodnoj nauci, kao i načinu na koji je do svojih naturalističkih gledišta došao a koji je, kao što ćemo videti, bitno različit od načina na koji je to učinio Gibson.

## 6. Kvajnov naturalizam

U želji da Kvajnovu filozofiju predstavimo na način na koji smo istakli na početku, kao svojevrsnu evoluciju ideja, od empirističkih ka naturalističkim, najzad stižemo i do Kvajnovog naturalizma. Kao što je rečeno, naturalizam se za Kvajna pre svega sastoji u priznanju da bi unutar same nauke, a ne nekakve apriorne filozofije, stvarnost trebalo identifikovati i opisati. Međutim, dok ćemo se mi zalagati za tumačenje po kome je, iako značajno, ovo samo jedno od stanovišta koje će Kvajn zastupati, za autore poput Gibsona naturalizam je predstavljao najvažnije u čitavoj njegovoj filozofiji, stanovište koje je razrešava dihotomija i približava metodologiji prirodnih nauka.

Kao što smo videli, do isticanja naturalizma u prvi plan Gibson je došao dajući prednost ontološkim nad epistemološkim pitanjima. Osnov za ovo on je nalazio u činjenici da kakav god bio način na koji usvajamo našu teoriju o svetu – a kod Kvajna je taj način poistovećen sa načinom na koji usvajamo jezik, pre svega, njegov referencijalni aspekt – čulno svedočanstvo ostaje jedino svedočanstvo koje posedujemo. Pošto čulno svedočanstvo nije ništa drugo nego aktivacija nervnih završetaka od strane fizičkih objekata, Gibson će tvrditi da su i u epistemološkom kontekstu ontološke pretpostavke fundamentalne, zbog čega će i pitanjima istinitosti, ili onome čega ima on davati prednost nad pitanjima svedočanstva.

Iako bi prihvatanje Gibsonovog modela ublažilo tenzije i od njegove filozofije učinilo sistematičniju celinu, Kvajn je međutim, težio očuvanju ravnopravnog odnosa među ovim pitanjima. Jedan od razloga ovakve Kvajnovе uzdržanosti je bez sumnje bio taj što bi usvajanjem Gibsonovog predloga cena za dobijenu sistematičnost podrazumevala korenite modifikacije njegovog empirizma. Drugi, još značajniji razlog je što ostaje pitanje u kojoj je meri, pored sve privlačnosti, Gibsonov predlog održiv a to pre svega jer se u njegovoj pozadini nalazi kontroverzna ideja da se pitanja metoda i svedočanstva tretiraju na fizikalistički način, odnosno,

da se epistemološka metodologija u potpunosti gradi po ugledu na metodologiju prirodnih nauka.

Iako je u kasnijem periodu naginjao nečemu što je vrlo blisko gibsonovskom tipu interpretacije, u najmanju ruku je neizvesno da je Kvajn ikada načinio ovako isključiv zahtev, zbog čega će i njegov naturalizam, kao što ćemo videti u nastavku, ostati mnogo manje specifičan od onoga što nalazimo u Gibsonovom predlogu. Sa druge strane, pošto su – preko teze da empirizam nije teorija istine, već svedočanstva – empirizam i epistemologija kod Kvajna blisko povezani, od posebnog značaja za nas koji želimo da istaknemo kontinuitet u Kvajnovoj filozofiji je da, osim što bi zahtevalo modifikovanje njegovog empirizma, usvajanje ili dalje razvijanje modela kakav je Gibsonov imalo dalekosežne posledice i po Kvajnovu epistemološke pretenzije.<sup>22</sup>

### **6.1 Eksternalizovani empirizam i bihejviorizam**

Prema tome, iako će se zalagati za njenu naturalizaciju, u najmanju ruku je diskutabilno da je Kvajn ikada zastupao nešto tako radikalno kao što je Gibsonov predlog, o čemu između ostalog svedoči da epistemologija za njega nikada nije bila podređena ontologiji na način na koji je kod Gibsona. Osim toga, put kojim će Kvajn do svojih naturalističkih gledišta doći je bitno različit od Gibsonovog, što će sve zajedno učiniti i da njegov naturalizam ostane znatno šire, i, ako možemo tako reći, neodređenije stanovište od onog na koje je Gibson svojim predlogom pretendovao.

Uopšteno govoreći, Kvajn je do svojih naturalističkih gledišta došao preko bihejviorističke doktrine, i kao što ćemo videti, naturalizam koji će on zastupati neće ići mnogo dalje od onoga što je garantovano bihejviorizmom. Međutim, iako su ova stanovišta u Kvajnovom slučaju blisko

---

<sup>22</sup> Kad kažemo da bi usvajanje Gibsonovog predloga po kojem ontologija ima prednost nad epistemologijom ugrozilo Kvajnovu empirističke postavke, tu pre svega mislimo da bi ono istaklo realističke nasuprot anti-realističkim pretpostavkama koje smatramo da pre svega karakterišu Kvajnov empirizam. Drugim rečima, ono bi, kao što ćemo videti u nastavku, za posledicu imalo definitivno opredeljivanje i davanje prednosti nauci (teoriji) nad jezikom, kao i epistemološkom nad semantičkim aspektom njihovog usvajanja.

povezana, za razliku od Gibsona koji je akcenat stavljao na naturalizam, mi ćemo u prvi plan istaći doktrinu koja se tiče objašnjenja mentalnih fenomena na bazi njihovog redukovanja na ponašanje u opazljivim okolnostima. Razlog za ovo je između ostalog taj što želimo da istaknemo kontinuitet koji verujemo da postoji u Kvajnovoj filozofiji, što će zahtevati da pokažemo kako, osim što je bio od značaja za naturalizam, biheviorizam takođe igrao važnu ulogu i u Kvajnovim empirističkim postavkama. Tačnije, stanovište koje ćemo zastupati je da su upravo Kvajnove empirističke postavke omogućile uvođenje biheviorizma, pa u krajnjoj liniji, i naturalizma u njegovu filozofiju.

Međutim, jedna od specifičnosti Kvajnovog biheviorizma koji se ponekad naziva i radikalni, je da Kvajn nije bio sklon da prizna postojanje mentalnim entitetima (propozicijskim stavovima, intenzionalnim objektima, itd.) kao što je bio spreman da ga prizna fizičkim objektima. Sa druge strane, pošto sama ideja čulnog svedočanstva ili iskustva implicira ako ne propozicijske stavove i intenzionalne objekte, onda svakako nekakvu vrstu intencionalnosti ili mentalnog, postavlja se pitanje u kakvom odnosu mogu biti bihevioristička i doktrina čije se središnje načelo sastoji upravo u tome da je čulno svedočanstvo jedino svedočanstvo za nauku?

Iako će zajedno sa empiristima tvrditi da je čulno svedočanstvo jedino svedočanstvo za nauku, jedna od posledica Kvajnove reforme empirizma je bila da se čulno svedočanstvo više ne odnosi na nešto što je u samom subjektu opažanja, nego na ono što je izvan subjekta, to jest na prisustvo izvesnih, *javno dostupnih* stimulusa. Ovo će predstavljati značajnu novinu u odnosu na tradicionalni empiristički program, jer će govor kojim su se pozitivisti služili, "o relaciji između senzacija i refleksije, impresija i ideja, čulnih podataka i teorije, biti zamenjen govorom o relaciji između opservacionih i teorijskih rečenica, i o odnosu između opservacionih rečenica i stimulusa" (Ibid., 54). Drugim rečima, Kvajn će "stare empirističke koncepte 'iskustva' zameniti za naučni koncept stimulacije naših senzornih receptora i tumačenja 'naše teorije sveta' ne kao čisto mentalnog entiteta, već pre kao skupa rečenica na osnovu kojih dajemo naučnu saglasnost" (Wrenn 2008a: 2). Upravo će ove modifikacije omogućiti uvođenje biheviorizma u Kvajnovu filozofiju, što će, kada je reč o Kvajnovom empirizmu, biti najevidentnije u njegovom pristupu načinu na koji usvajamo našu teoriju o svetu.

Naime, setićemo se da se usvajanje neke teorije o svetu za Kvajna odvija paralelno sa usvajanjem jezika. Međutim, usvajanje jezika predstavlja relativno kompleksan proces jer pretpostavlja učenje istinosnih uslova rečenica (o čemu će biti više reči kasnije) koji mogu biti kako neverbalni, tako i verbalni stimulusi. U prvom slučaju, istinitost rečenica je uslovljena svetom, jer "iako se veći deo jezika sastoji od interverbalnih asocijacija, negde bi morale da postoje neverbalne referentne tačke, neverbalne okolnosti koje mogu biti intersubjektivno uvažene i dovedene u vezu sa odgovarajućim rečenicama" (Gibson 1988: 55). U drugom, ona je uslovljena odnosom opservacionih sa teorijskim rečenicama koje, zahvaljujući ovoj vezi, takođe poseduju istinosne uslove: "Kao što oblasti neverbalnih stimulusa postaju svedočanstvo za istinitost opservacionih rečenica (i.e. opravdanje), tako i opservacione rečenice, zauzvrat, postaju svedočanstvo za istinitost teorijskih rečenica" (Ibid., 82).

Međutim, ono što je od posebnog značaja je da su sada sve ove "rečenice, ili njihova iznošenja i stimulusi na otvorenom, podložni intersubjektivnim tehnikama proučavanja" (Ibid., 54), što nam omogućava da, barem u početnim stadijumima, jezik učimo posmatrajući ponašanja i tvđenja drugih u opazljivim okolnostima. Sa druge strane, ono nam takođe obezbeđuje osnov da se u rekonstrukciji načina na koji ljudi dolaze do znanja koje poseduju služimo bihejviorističkim sredstvima, zbog čega je i eksperimentalna situacija koju u cilju proučavanja čitavog procesa Kvajn najradije pretpostavlja, situacija u kojoj se nalazi dete dok usvaja jezik.

Pristup o kojem je ovde reč je takozvani genetički projekat kojem će Kvajn posvetiti mnogo pažnje u svojim radovima, ali o čijim će detaljima biti više reči kasnije. Ono što sad želimo da istaknemo je njegov bihejvioristički karakter, kao i činjenicu da je za njegovo sprovođenje pre svega bio zaslužan poseban vid empirizma koji je Kvajn zastupao i koji se još naziva 'eksternalizovani' ili 'prosvećeni' empirizam: "Eksternalizacija empiricizma ima za cilj fokusiranje na relaciju između opservacionih rečenica i stimulusa (stimuli) i relaciju između istih ovih opservacionih rečenica i teorijskih rečenica. Genetički pristup (projekat) u izučavanju ovih relacija odnosi se na učenje jezika (...) Bihejvioralna psihologija je medijum ovog istraživanja" (Ibid., 82)

## 6.2. Naturalističko-bihejvioristička teza

Prema tome, pošto je pitanje načina na koji ljudi stiču znanja o svetu stvar koja se pre svega tiče dostupnog svedočanstva – a kod Kvajna, smatra se, empirizam nije teorija istine, već upravo svedočanstva – cilj našeg pozivanja na genetički projekat je bio da pokažemo kako je bihejvioristički pristup blisko vezan za Kvajnovu empirističke postavke. Štaviše, videli smo da je uvođenje bihejviorizma u Kvajnovu filozofiju omogućilo upravo eksternalizovanje empirizma, odnosno, teza da su rečenice i stimulusi na otvorenom, podložni inter-subjektivnim (objektivnim) tehnikama proučavanja. Međutim, pošto je ova "inter-subjektivnost nešto što je karakteristično za prirodnu nauku uopšte" (Ibid., 54), od izuzetnog značaja je da će Kvajn smatrati da ovim putem on ne unapređuje tradicionalni pristup epistemološkim pitanjima, već ga u potpunosti menja čineći ga delom prirodno-naučne metodologije.

Već smo naveli kako postoji bliska veza između Kvajnovog bihejviorizma i naturalizma, i Kvajn je često isticao kako je, uvođenjem bihejviorističkog pristupa u proučavanje načina na koji ljudi stiču svoja znanja o svetu, epistemološka istraživanja postavio na objektivne, naučne osnove. Opravdanje za ovu tvrdnju on je pre svega nalazio u pomenutoj inter-subjektivnosti svojstvenoj kako metodologiji prirodnih nauka, tako i bihejviorizmu. Međutim, pošto je reč o doktrini koja se tradicionalno tiče objašnjenja mentalnih fenomena na bazi njihovog redukovanja na opažljivo ponašanje, postavlja se pitanje kakvu je ulogu bihejviorizam mogao imati unutar filozofije koja niti je prihvatila ovaj tip objašnjenja, niti je za početak priznavala realnost mentalnim entitetima?

Kada govorimo o mestu ili značaju bihejviorističke doktrine za Kvajnovu filozofiju uopšte, prvo što moramo istaći je da je do čuvenog načela da 'nema entiteta bez identiteta' Kvajn došao upravo na tekovinama ove doktrine. Naime, pošto ne postoji ništa u opažljivom ponašanju što bi svedočilo i o postojanju nekih dodatnih, mentalnih stanja ili događaja, fizički objekti su za Kvajna bili jedini koji mogu pretendovati na realnost, jer jedino za njih posedujemo jasne,

bihejvioralne kriterijume identiteta.<sup>23</sup> Međutim, iako im nije priznavao realnost - u smislu u kom ju je priznavao fizičkim objektima - pošto "njihovi bihejvioralni dodaci mogu poslužiti da se specifikuju objektivno" (Quine 1977: 102), Kvajn je mentalnim entitetima priznavao intersubjektivnost. Upravo zahvaljujući ovoj činjenici, mentalni entiteti imaju ulogu u bihejviorističkoj rekonstrukciji načina na koji usvajamo naša znanja o svetu, s tim što oni više ne bi bili sagledani kao entiteti, već kao "dispozicije za grubo ponašanje" (Quine 1975a: 87), o čemu najbolje može da posvedoči primer 'značenja' kao mentalnog entiteta koji je bio prvi na udaru Kvajnovе kritike.

Naime, dominantan pristup u filozofiji protiv kojeg se Kvajn pobunio je bio da se 'značenja' tretiraju na sličan način kao i intenzionalni objekti ili propozicijski stavovi (želje, namere, verovanja, itd.), dakle, kao kauzalno delotvorna unutrašnja stanja osoba. Nasuprot tome, Kvajn je insistirao da 'značenja' nisu "ništa više od onog što je implicitno sadržano u dispozicijama ljudi da se ponašaju na određeni način" (Kvajn 2007f: 64-65) uz generalni stav da se "semantika kvari štetnim mentalizmom sve dok smatramo da je nečija semantika nekako određena u svesti te osobe" (Ibid., 64). Jednom rečju, Kvajnova teza je bila da "ne postoji ništa što se tiče značenja izvan onoga što može biti prikupljeno iz očiglednog ponašanja u opažljivim okolnostima" (Quine 1970: 5), i ona je bila podržana činjenicom da je "jezik socijalno umeće koje svi mi stičemo na osnovu svedočanstva o ispoljenom ponašanju drugih ljudi u javno dostupnim okolnostima" (Kvajn 2007b: 63).

Prema tome, kada je u pitanju smislenost jezika, nju po Kvajnovom mišljenju ne bi trebalo objašnjavati mentalističkim, već bihejviorističkim pojmovima, kao "stvar toga da korisnici jezika poseduju dispozicije da ispolje određene oblike ponašanja, posebno verbalnog, u određenim okolnostima" (Hylton 2010: 101). Time je Kvajn nastavio pragmatističku tradiciju koju je po ovom pitanju ustanovio američki filozof Džon Džui, za koga su mentalni fenomeni, kao što su "fenomeni znanja, svesti i značenja, predstavljali deo istog onog sveta kojim oni moraju da se bave, zbog čega bi i njih trebalo proučavati u istom onom empirijskom duhu kojim su prožete prirodne nauke" (Kvajn 2007b: 63). Pošto se navedeno 'bihejviorizovanje značenja' jednako

---

<sup>23</sup> "Kvajnovo odbacivanje intenzionalnih objekata, uključujući značenja, tvrdjenja svojstva, i relacije ne treba shvatiti kao reakciju na to što su apstraktni. Pre je Kvajnova briga bila ta što su (...) ovi idiomi bihejvioralno neodređeni" (Gibson 1988: 13).

odnosilo i na druge sadržaje mentalnog, način za njihovo proučavanje u empirijskom duhu Kvajn je dakle pronašao upravo u biheviorizmu, odnosno, u činjenici da se, zahvaljujući svojim bihevioralnim dodacima, oni mogu parafrazirati u dispozicije za ponašanje u opažljivim okolnostima.

Prema tome, iako, zbog njegove dvosmislenosti i logičke nepreciznosti za govor o mentalnim stanjima kao što su propozicijski stavovi 'nema mesta u objektivnoj nauci',<sup>24</sup> zahvaljujući činjenici da ih karakteriše intersubjektivnost *svojstvena (prirodnoj) nauci*, Kvajn će tvrditi da su i mentalni fenomeni podložni istom tipu proučavanja koji karakteriše prirodne nauke. U ovome bi se, u osnovi, sastojala i Kvajnova naturalističko-bihevioristička teza: "Naturalističko-bihevioristička teza može biti protumačena kako materijalno tako i heuristički. Materijalna je dotle dokle god iznosi činjenične tvrdnje u vezi sa (bihevioralnim) parametrima konteksta učenja jezika: jezik je naučen ugledanjem na verbalno ponašanje članova lingvističke zajednice. Heuristička je dokle god propisuje razvoj mentalističkih teorija jezičkog učenja i lingvističkog značenja: bilo koji bazični psihološki mehanizmi učenja jezika i bilo koje 'značenje' koje nije moguće otkriti bihevioristički mogu biti bezbedno ignorisani" (Gibson 1988: 2).

Međutim, iako još uvek nismo ušli u detalje Kvajnovog genetičkog projekta, ne čini se najubedljivijim da bi biheviorističko objašnjenje načina na koji usvajamo teoriju o svetu bilo jednako ili polazilo od istih pretpostavki kao i neke tipično naturalističke paradigme kakva je fizikalizam. Osim toga, ostaju nejasnoće u vezi sa Kvajnovim stavom po pitanju ontološkog statusa mentalnih entiteta, a čitavu stvar dodatno komplikuje činjenica da je, iako im nije priznavao postojanje, Kvajn ipak verovao u mogućnost njihovog objašnjenja. Jednom rečju, Kvajn je smatrao da i u pozadini mentalnih fenomena "postoji fizičko stanje stvari, koje se konačno tiče elementarnih fizičkih stanja" (Quine 1977: 102), zbog čega bi jedina zadovoljavajuća objašnjenja po njemu bila ona dobijena uz pomoć neurologije: "Mentalna stanja

---

<sup>24</sup> Pretpostavljenu pseudo-naučnost govora o propozicijskim stavovima Kvajn je između ostalog zasnivao na nepoverenju u mogućnost generalnog prevoda idioma propozicijskog stava u objektivnije termine: "U svakom pojedinom slučaju, poznavajući okolnosti možemo biti u stanju reći nešto u drugoj terminologiji što ne bi bilo manje korisno kao sredstvo da se postigne neki trenutni cilj; ali ne možemo očekivati verbalni ekvivalent rečenice 'a veruje da p' čak ni za date 'a' i 'p', koji je nezavisan od okolnosti pod kojima je bilo rečeno da 'a veruje da p'." (Quine 1969: 146).



se ne redukuju na ponašanja, niti mogu biti objašnjena preko njega. Ona su objašnjena uz pomoć neurologije, kada su objašnjena" (Ibid., 102).<sup>25</sup>

### **6.3. Mesto naturalizma u Kvajnovoj filozofiji**

Prema tome, i pored sličnosti koje dele – od kojih je inter-subjektivnost svakako najznačajnija – utisak je da ipak postoji izvestan jaz između bihejviorističkih i čisto naturalističkih (fizikalističkih) objašnjenja, te da se tenzije karakteristične za Kvajnovu filozofiju uopšte mogu detektovati i unutar njegove naturalističko-bihejviorističke teze.<sup>26</sup> U ovom slučaju, smatramo da je za njih pre svega zaslužan Kvajnov dvosmislen stav prema mentalnom koji se, po našem mišljenju, najbolje može predstaviti kroz Kvajново određenje mentalnih entiteta kao "poluentiteta, na koje se pojam identiteta ne primenjuje" (Kvajn 2007b: 60). Međutim, pre nego što se bliže pozabavimo ovim pitanjima – i problemima koji će, s obzirom na našu temu, iz njih neminovno proizići – biće potrebno preciznije locirati mesto naturalizma unutar Kvajnovе filozofije, što će pored epistemoloških, podrazumevati i ontološke pretpostavke koje on sobom povlači.

---

<sup>25</sup> Kao što ćemo detaljnije videti u nastavku, Kvajn je razlikovao tri vrste objašnjenja mentalnih fenomena, mentalno, fiziološko i bihejviorističko: "Mentalno je najpovršnije od njih, jedva zavređujući da se nazove objašnjenjem. Fiziološko je najdublje i najambicioznije, i ono je mesto za kauzalna objašnjenja. Bihejvioralni nivo, između, je onaj sa kojim se moramo zadovoljiti u našim opisima jezika (...) Upravo je ovde, ako igde, mesto gde moramo dati naše objašnjenje razumevanja izraza, i naše objašnjenje ekvivalencije koja postoji između izraza i njegovog prevoda ili parafraze. Ove stvari je potrebno objasniti, ako je uopšte, u bihejviorističkim terminima; u terminima dispozicija za grubo ponašanje" (Quine 1975a: 87).

<sup>26</sup> Iako su težili njegovom prevazilaženju u korist nekih tipično naturalističkih paradigmi kakva je fizikalizam, bliska veza bihejviorizma i naturalizma koju Kvajn postulira je nešto što će i autori poput Gibsona priznavati. Tako na primer, Gibson smatra da naturalističko-bihejvioristička teza predstavlja centralni aksiom čitave Kvajnovе sistematične filozofije: "Čitanje Kvajna za koje se ja zalažem fokusira se na ono što sam drugde nazvao naturalističko-bihejviorističkom jezičkom tezom. Ova teza je naturalistička po tome što proučavanje jezika čini dostupnim empirijskom istraživanju, a bihejvioristička jer se oslanja na ponašanje kao građu za opservacione podatke" (Gibson 1988: 1-2).

Kao što smo rekli, iako je, uvođenjem biheviorističkog pristupa u proučavanje načina na koji ljudi stiču svoja znanja o svetu Kvjajn već načinio neke važne, i po određenim autorima (Gibson), dovoljne korake u ovom pravcu, uobičajeno stanovište je da je ključni motiv za afirmaciju naturalizma bio ontološki, i da se nalazio u Kvjajnovom uverenju da je prirodna nauka, odnosno fizika, jedina koja nam može pružiti zadovoljavajući odgovor na pitanje šta je istina: "Prema Kvjajnovom naturalizmu, ne postoji izvor za činjenice izvan onoga što najbolja nauka može da nam ponudi, a fizika je najbolje što nauka može da nam ponudi" (Thompson 2008: 122).

Iako ništa od onoga što je sadržano u ovoj tezi ne mora biti protumačeno i kao oblik anti-empirizma, smatra se da među ovim doktrinama postoje značajne razlike, te da su, ako ne otvoreno suprotstavljena, naturalizam i empirizam svakako inkompatibilna stanovišta. Osim toga, iako je vremenom bio sve izričitiji u stavu da je najmanja jedinica empirijskog značenja (celokupna) prirodna nauka (što bi, kako se čini, bilo sasvim u skladu sa naturalizmom), Kvjajn isto tako nije odustajao od teze po kojoj su osim teorijskih, njegovim holizmom jednako obuhvaćene i naše zdravorazumske postavke. Imajući ove činjenice u vidu, čini se razložnim da mesto koje naturalizam zauzima u Kvjajnovoj filozofiji pokušamo bliže da odredimo kako u odnosu na njegove empirističke, tako i holističke pretpostavke.

Naime, setićemo se da je, tezom o subdeterminaciji teorija empirijskim svedočanstvom Kvjajn isticao kako teorije nisu jednoznačno određene datostima, kao i da je "naš govor o spoljašnjim stvarima, sam naš pojam o stvarima, samo konceptualni aparat koji nam pomaže da predvidimo i kontrolišemo aktiviranje naših senzornih receptora" (Quine 1981: 1). Drugim rečima, kada govorimo o Kvjajnovom empirizmu, ono što ga na prvom mestu odlikuje i što bi ove teze trebalo da ilustruju jeste pre svega njegov anti-realistički karakter. Međutim, iako je tvrdio da su 'objekti implicirani teorijama samo kulturom uslovljeni poziti', a te teorije u najboljem slučaju 'fikcije', Kvjajn im je – kao što smo se isticanjem bihevioralnog kriterijuma identiteta između ostalog uverili – ipak priznavao realnost: "Sve čemu dopuštamo postojanje je pozit iz ugla opisa procesa građenja teorije, i istovremeno stvarno iz ugla teorija koja je građena" (Quine 1960: 21).

Prema tome, iako se ne mogu definisati u terminima iskustva, Kvjajn će smatrati da objekti implicirani nekom teorijom ipak poseduju realnost, i upravo će sve veće stavljanje akcenta na

ovu činjenicu postati jednim od istaknutih obeležja njegove kasnije filozofije. Pošto je uobičajeno mišljenje kako je glavna odlika te filozofije da je ona pre svega naturalistička, kao jedan od sigurnih indikatora jačanja naturalizma kod Kvajna možemo, pored stavljanja u prvi plan prirodne nauke, istaći dakle i to da će objekti sve manje biti konceptualizovani kao poziti, a sve više kao konstituenti objektivne stvarnosti. Međutim, ono što je možda još značajnije je da će, za razliku od empirističke faze u kojoj je zastupao ekumensku poziciju, i smatrao da je zbog njihove nejednoznačne određenosti datostima jedini kriterijum pri izboru teorija koji posedujemo pragmatički kriterijum korisnosti, Kvajn sad sve češće zastupati takozvani sektaški pristup koji implicira da iako imamo mnoštvo teorija koje su jednako potkrepljene svedočanstvom, samo jedna od njih može biti i istinita.

Drugim rečima, iako ne u celini potisnut, Kvajnov pragmatički kriterijum istinitosti će sve više ustupati mesto realističkom kriterijumu korespondencije u odnosu na stvarnost, i ovo će se, po našem mišljenju, najbolje ogledati u Kvajnovom usvajanju takozvane sektaške nasuprot ekumenskoj poziciji. Opravdanje za ovako radikalni zaokret Kvajn pre svega nalazi u sledećim razmišljanjima: "Naša naučna teorija svakako može da pogreši, i to na tačno poznat način: kroz neuspeh predviđenih opservacija. Ali šta ako smo, srećno i nama neznanom, postigli teoriju koja je saglasna sa svakom mogućom opservacijom, prošlom i budućom? U kom smislu bismo onda mogli reći da svet odstupa od onoga što teorija tvrdi? Jasno ni u jednom (...) Naša ukupna naučna teorija zahteva od sveta samo to da bude na taj način struktuiran da osigura nizove stimulacija koje nam teorija daje da očekujemo" (Quine 1981: 22).

Prema tome, pošto "ne posedujemo drugu ideju stvarnosti osim one koju nam obezbeđuje naš uobičajeni sistem verovanja i iz unutra generisanih modifikacija i proširivanja tog sistema" (Hylton 2010: 92), ukoliko smo nekom teorijom u mogućnosti da objasnimo sadašnje, ali i da anticipiramo i u nju uklopimo svako buduće iskustvo, Kvajn bi smatrao nešto što bi bilo vrlo blisko ostvarenju pozitivističkih težnji – da posedujemo teoriju koja osim što odgovara našim ciljevima, takođe predstavlja i odraz objektivne stvarnosti. Međutim, kako "nema smisla pred naše znanje postavljati nikakav dalji zahtev osim tog da je sposobno da pravi uspešna predviđanja" (Ibid.), primetićemo da se ovakav zaključak razlikuje od pozitivističkog utoliko što se u dolaženju do njega Kvajn i dalje pre svega služi pragmatičkim kriterijumima korisnosti. Sa druge strane, pošto usvajanjem sektaške pozicije u prvi plan neminovno dolaze ontološka ili

pitanja istinitosti, pored anti-realističkih on će sad sve češće (i odlučnije) zastupati i određene realističke stavove u vezi s njima.

Naime, videli smo da je u svojoj empirističkoj fazi Kvajn već gajio neka realistička predubeđenja jer je u slučaju radikalnog prevođenja bilo moguće tvrditi da teorije impliciraju iste opservacione kondicionalne samo pod uslovom da postoji zajednička polazna teorija unutar koje ove mogu da budu reinterpetirane.<sup>27</sup> Sa druge strane, on se takođe zalagao za nešto što se uobičajeno smatra da je u principijelnom kontrastu sa holizmom, a to je da su određeni iskazi i rečenice (takozvane opservacione) podložne nezavisnoj proverbi iskustva: "Opservaciona rečenica, koja se nalazi na čulnoj periferiji tela nauke, jeste najmanji proverljivi agregat; ona ima empirijski sadržaj koji je u potpunosti njen i koji sama u sebi nosi" (Kvajn 2007d: 204). Međutim, pošto je ono što nam kaže prirodna nauka sada poslednji arbitar u određivanju šta je istina, kada je u pitanju holizam, Kvajn će pored ovoga ubuduće biti sve decidniji da je najmanja jedinica empirijskog značenja u stvari i isključivo (celokupna) prirodna nauka. Iako je utisak da bi ovo pozivanje ili isticanje u prvi plan prirodne nauke koja bi, prema tome, bila ta teorija o svetu koja bi imala najveće šanse da pretenduje na istinitost bilo plauzibilno – i sa svoje strane moglo da opravda Kvajnovu usvajanje sektaške pozicije – ovde se međutim, javljaju određeni problemi koji se upravo tiču Kvajnovog holizma.

Naime, iako je sve odlučnije istupao sa tezom da je prirodna nauka jedina koja nam može reći šta je istina, činjenica je da Kvajnu nikada nije pošlo za rukom da na nekim solidnijim osnovama ovu odeli od nauke uopšte – barem ne na način na koji bi interpretatori naklonjeniji naturalizmu kao što je Gibson to želeli. Osim toga, ne samo što je prirodnu nauku u Kvajnovom slučaju teško razlikovati od drugih nauka, nju je jednako teško razlučiti i od zdravorazumskih pretpostavki o čemu svedoči da će Kvajn i dalje održavati tezu po kojoj su njegovim holizmom obuhvaćena kako teorijska, tako i naša svakodnevna, ne-teorijska znanja. Ukratko, Kvajn će tvrditi da je nauka, pa dakle i prirodna nauka "u kontinuitetu sa zdravim razumom" (Hylton 2010: 8), kao i da naše naučno znanje nije ništa drugo nego "rafinirano zdravorazumsko znanje" (Quine 1976b: 253).

---

<sup>27</sup> Kao potvrdu za ovo možemo izneti da je, u određivanju odnosa između teorije i opservacije Kvajn smatrao da "teorija implicira opservacione kondicionalne" (Kvajn 2007e: 171).

Imajući sve ovo u vidu, možemo reći da se za Kvajna "svo (pretpostavljeno) znanje tiče istog, vrlo opšteg tipa poduhvata" – sistematizacije i predviđanja budućeg u svetlu prošlog iskustva – zbog čega i nema neke bitne razlike među njegovim pretpostavljenim područjima: "Tamo gde nam izgleda da se nauka i zdrav razum nadmeću nije zato što imaju različita interesovanja ili različite standarde svedočanstva, već zato što nerefleksivni zdrav razum još uvek nije apsorbirao napretke učinjene naukom" (Hylton 2010: 8).<sup>28</sup> Međutim, iako se, bar na prvi pogled, ovo ne kosi sa određenjem teorije kao sredstva za sistematizaciju sadašnjeg i anticipaciju budućeg iskustva (jer je jasno da, iako možda nejednako dobro, i zdravorazumske metode mogu služiti ovim ciljevima kao i naučne), ovde se postavlja pitanje šta je sve na kraju obuhvaćeno Kvajnovim naturalizmom?

Naime, ako je prirodna nauka nešto što je toliko široko da uključuje i zdravorazumske postavke, moramo zaključiti da su zdravorazumske postavke sastavni deo Kvajnovog naturalizma. Pošto ovo ne deluje naročito ubedljivo, naše stanovište je da se, uprkos isticanju u prvi plan prirodne nauke, glavna odlika naturalizma kod Kvajna nalazi na drugom mestu – u usvajanju određenih realističkih gledišta po pitanju toga šta postoji i šta je istina, a koja ne moraju da budu striktno vezana ili ograničena na prirodnu nauku kako se ona obično shvata. Drugim rečima, kao što smo Kvajnov empirizam odredili kao anti-realistički, isto tako smatramo da je najistaknutija odlika njegovog naturalizma ta da je on realistički. Sada ćemo posvetiti pažnju onome što je zapravo glavni predmet ovog rada, gde ćemo Kvajnov predlog za naturalizovanjem epistemologije za početak pokušati da sagledamo nezavisno od ovih spekulacija: kao reakciju na fundamentizam (kartezijanizam), i apel za njenom reformom.

---

<sup>28</sup> Drugim rečima, kada govori o nauci, pa dakle i o prirodnoj nauci kao 'rafiniranom zdravom razumu', Kvajn će isticati kako ona nije zamena za njega, već njegov produžetak: "Sama nauka je nastavak zdravog razuma. Naučnik je nerazlučiv od običnog čoveka u njegovom shvatanju svedočanstva, s izuzetkom što je naučnik oprezniji. Ova uvećana briga nije revizija svedočanstvenih standarda, već samo strpljivije i sistematičnije prikupljanje i upotreba onoga što bi svako smatrao svedočanstvom" (Quine 1976c: 233).

## 7. Kvajnov predlog za naturalizovanjem epistemologije

Počevši od reforme empirizma, zaključno sa zastupanjem određenih naturalističkih gledišta za koja se smatra da čine njegovo konačno stanovište, prešli smo dugačak put kojim je trebalo da pokrijemo kako glavne teme Kvajnovе filozofije, tako i neke od najvažnijih problema koji iz nje proizlaze. Međutim, kada je reč o problemima, videli smo da je Kvajn po izvesnim pitanjima branio dijametralno suprotne stavove, a to pre svega jer im je u različitim periodima pristupao sa različitim pozicija. Pojednostavljujući donekle stvari, ove pozicije smo označili kao anti-realističku i realističku.<sup>29</sup>

Uopšteno govoreći, smatra se da ova činjenica predstavlja nepremostivu prepreku za sve koji bi želeli da Kvajnovu filozofiju vide kao sistematičnu, zbog čega su, da bi ublažili tenzije, neki autori nalazili za shodno da se čvrsto drže određenog tipa interpretacije kojeg je Kvajn u nekom trenutku zastupao. Tako na primer, dajući prednost ontologiji nad epistemologijom, Gibson daje prioritet Kvajnovom naturalizmu (realizmu), uz obrazloženje da je u pitanju doktrina koja pored drugih prednosti, njegovu filozofiju povezuje u sistematičnu celinu.

Međutim, iako su po pitanju rešenja koja nudi u njoj prisutne dvosmislenosti, kada je reč o temama, videli smo da je ta filozofija prilično dosledna. Ukratko, postoji određen skup problema i metoda koje je u vezi s njima Kvajn u većem delu samostalno razvio, i kojima se – ne istupajući nikada bitno iz okvira koji je formulisao – tokom čitave karijere bavio.

---

<sup>29</sup> Iako se može učiniti da naša interpretacija predstavlja bitno uopštavanje i pojednostavljenje Kvajnovе filozofije, kako je u pitanju projekat koji obuhvata dugačak vremenski period tokom kojeg je Kvajn iscrpno argumentovao svako novo stanovište do kog bi došao, mi smo na uopštavanja bili prinuđeni. Ipak, smatramo da je, iako gruba, ovakva interpretacija u načelu prihvatljiva, a jedan od razloga za njeno usvajanje je što verujemo da poseduje i heurističku vrednost za naš poduhvat.

Pošto dakle smatramo da u Kvajnovoj filozofiji već postoji određeni kontinuitet, ne nalazimo za potrebno da je kao Gibson, činimo sistematičnijom nego što jeste. Sa druge strane, poučeni Gibsonovim primerom, utisak je da bismo u svakom takvom slučaju po cenu dobijene sistematičnosti njen veći deo morali da žrtvujemo, ili barem, bitno modifikujemo. S obzirom da za sad ne vidimo prednosti ovakvog pristupa, opredelili smo se za onaj kojim će tenzije biti sačuvane, ali koji tu filozofiju predstavlja na mnogo verodostojniji način.<sup>30</sup> Međutim, kada je u pitanju reforma epistemologije, uprkos izvesnim neodređenostima koje i tu postoje, možemo reći da Kvajn nikada nije značajnije menjao svoj stav o tome na kojim bi pretpostavkama ona trebalo da bude sprovedena.

## **7.1 Kvajnov anti-kartezijanizam i preteče**

Sada ćemo privremeno napustiti pitanja realizma i anti-realizma, kontinuiteta ili diskontinuiteta u Kvajnovoj filozofiji, i posvetiti se onome što je glavni predmet našeg rada – Kvajnovim predlogom za naturalizacijom epistemologije. Međutim, kako je u pitanju reforma, pre nego što uđemo u pojedinosti Kvajnovog epistemološkog projekta biće od značaja da navedemo ključne motive koji stoje u njenoj pozadini (od kojih smo neke već pominjali), kao i da, što je moguće preciznije, pokušamo da odredimo Kvajново mesto u istoriji ove discipline.

Dominantna tradicija u epistemologiji protiv koje se Kvajn pobunio je kartezijanska, i kao što smo istakli u drugom poglavlju, nju karakteriše traganje za apsolutnim utemeljenjem našeg znanja.

Naime, Dekart je smatrao da se, za ispitivanje opravdanosti naših pojedinačnih verovanja, odgovarajući metod sastoji u njihovom izlaganju sumnji. Izlažući ih sistematskoj sumnji, Dekart

---

<sup>30</sup> Ukoliko bismo morali da se opredelimo i nekoj doktrini damo prednost, naše stanovište je da je, iako sa sopstvenim slabostima, bihejviorizam ta doktrina koja doslednije od bilo koje sumira Kvajnovu filozofiju. Drugim rečima, iako održava tenzije koje, pretpostavlja se, naturalizam ukida, smatramo da upravo bihejviorizam čini tu sponu između Kvajnovog empirizma (anti-realizma) sa jedne, i naturalizma (realizma) sa druge strane, čuvajući istovremeno njenu izvornu celovitost i originalnost.

je došao do zaključka da su jedina verovanja imuna na sumnju ona koja se tiču naših ideja, dok je svim drugim potrebno dodatno utemeljenje ili opravdanje. Ovo opravdanje bi se sastojalo u pozivanju, ili njihovom dovođenju u vezu sa pomenutim idejama, odnosno, sa verovanjima o sadržaju našeg neposrednog iskustva koja su kasnije dobila naziv bazična: "Klasični fundamentizam tvrdi da su naša bazična verovanja ona verovanja koja se tiču naših senzornih stanja, našeg vlastitog neposrednog iskustva. Takva verovanja su samostalna i nije im potrebna podrška. Druga verovanja iziskuju podršku, te je stoga moraju dobiti iz verovanja o našim senzornim stanjima" (Dansi 2006: 60-61).

Kao što možemo primetiti, postoji bliska veza između Dekartovog epistemološkog i pozitivističkog projekta racionalne rekonstrukcije znanja o kojem smo više govorili u trećem poglavlju.<sup>31</sup> Ipak, Kvajnova kritika logičkog pozitivizma nije pogadala i kartezijsku epistemologiju, što svedoči da osim sličnosti, među ovim projektima postoje i određene razlike. Iz tog razloga, pre nego što pređemo na konkretne predloge koje Kvajn nudi u cilju njene reforme, pokušaćemo da ukratko ukažemo na te razlike određujući na taj način bliže kako klasični fundamentizam, tako i ono što je u njemu pre svega bilo predmet Kvajnovе kritike.

Naime, izlažući naša verovanja sumnji, ispostavilo se da je rezultat do kojeg je Dekart došao taj da zapravo nije važno koje utiske subjekt ima, ili koji je konkretan sadržaj njegovih ideja, već činjenica da poseduje određene ideje (impresije), i da u vezi s tim, on ne može da greši. Međutim, ako je zaključak da je jedino u šta ne možemo sumnjati to da posedujemo određene impresije, onda i sadržaj nekog pojedinačnog verovanja postaje jednak bilo kom drugom, pa samim tim dakle, i irelevantan. Sa druge strane, videli smo da je, barem u počecima, za pozitiviste od presudnog značaja bio upravo *sadržaj naših impresija*, jer je na njemu – svođenjem svih drugih iskaza na iskaze o čulnim utiscima – trebalo da se zasniva opravdavanje verovanja koja se ne tiču neposrednog iskustva.

Drugim rečima, ono što je Dekart utemeljio jeste ideja o epistemički povlašćenoj poziciji subjekta, ali je zaključkom da je jedino u šta taj subjekt ne može sumnjati to da poseduje

---

<sup>31</sup> Osim što je kroz klasični fundamentizam "jasno izražena glavna postavka empirizma, po kojoj sve naše znanje potiče iz iskustva" (Dansi 2006: 60-61), usvajanjem teze da se verovanja koja se ne tiču naših trenutnih senzornih stanja (neposrednog iskustva) mogu opravdati jedino pozivanjem na verovanja koja ih se tiču, pozitivisti su takođe usvojili i fundamentističku ideju o epistemičkoj asimetriji koja postoji među njima.



određene impresije, istovremeno načinio jaz između njega i objektivnog sveta. Pošto na ovakvim osnovama nije bilo moguće sprovesti projekat racionalne rekonstrukcije znanja, neophodno je bilo uspostaviti kontinuitet između subjekta i objekta koji je Dekartovim pristupom – ili preciznije, Dekartovim skepticizmom – prekinut. Ovaj kontinuitet klasični empiristi su uspostavili tako što nisu ni prihvatili zaključak do kojeg je Dekart došao,<sup>32</sup> da bi nakon njih, čitav ovaj aspekt njegove doktrine pozitivisti proglasili za besmislen.

Kao i u drugim slučajevima, opravdanje za ovo oni su nalazili u činjenici da bi preispitivanje tvrdjenja kao što je *da je objektivni svet nesaznatljiv* prevazilazilo sve poznate metode empirijske provere. Međutim, s obzirom da ovaj aspekt Dekartovog učenja na sličnim osnovama nije prihvatao ni Kvajn, postavlja se pitanje *u čemu bi se sastojala razlika između njegovog i pozitivističkog anti-kartezijanizma?*

Naime, kako za logičke pozitiviste tako i za Kvajna, glavni problem u vezi sa Dekartovim skepticizmom je bio taj što je "pretpostavljao ideju stajališta u potpunosti spoljašnjeg u odnosu na naš uobičajeni sistem verovanja" (Hylton 2010: 92). Međutim, dok su na ovoj osnovi pozitivisti odbacili skepticizam kao besmislen, utisak je da Kvajn – kao što ćemo pokušati da pokažemo u nastavku – nije ni smatrao da je skepticizam besmislen, već da je pozicija koja je Dekarta dovela do njega nekoherentna i neopravdana. Ovo je međutim pozicija koju su, barem u počecima, svi pozitivisti usvojili.

Naime, iako su odbacili kartezijanizam, pozitivisti su verovali u nešto što je jedna od njegovih konsekvenci – da postoji takozvano apriorno znanje nedostupno uobičajenim metodama (empirijske) provere, ali koje, uprkos tome, poseduje karakter nepogrešivog. Pored analitičkih istina (iskaza logike i matematike), ovo znanje bi činili i iskazi o sadržaju neposrednog iskustva

---

<sup>32</sup> Zapravo, skeptički zaključak je nešto do čega su došli i klasični empiristi, pre svih Hjum, ali je on bitno različit od Dekartovog. Naime, "poistovećujući ih direktno sa čulnim utiscima", Hjum nije dopuštao skepticizam po pitanju naše moći saznanja uobičajenih fizičkih objekata. Međutim, iako je na ovaj način on "uspeo da neke iskaze o pojedinačnim činjenicama protumači kao nesumnjive istine, kao istine o čulnim utiscima koji su predmet neposrednog znanja, kada su u pitanju opšti iskazi, kao i iskazi o budućim događajima, oni u pogledu svoje izvesnosti nisu dobili ništa time što su protumačeni kao iskazi o čulnim utiscima; naime, Hjum nije našao nikakvu racionalnu osnovu za predviđanje toga kakvi se utisci mogu javiti" (Kvajn 2007: 187).

(takozvani opservacioni) za koje su smatrali da im, pošto su neutralisali skepticizam, mogu poslužiti u dedukovanju objektivnog sveta iz subjektivnih utisaka.

Međutim, ističući kako "nema apsolutno neizmenljivih rečenica, te da su, u izvesnom smislu, sve rečenice sintetičke (pogrešive, *prim. autora*)" (Dansi 2006: 266) videli smo da je već u "Dve dogme empirizma" Kvajn vrlo uspešno kritikovao pretpostavke koje su se nalazile u temelju njihovog programa, gde se jedna od njih – preko ideje da je "svaki smisaon iskaz ekvivalentan nekoj logičkoj konstrukciji sazdanom na terminima koji upućuju na neposredno iskustvo" – zasnivala upravo na tezi *o nepogrešivosti perspektive prvog lica*. Ipak, za kritiku ovog stanovišta unutar tradicionalne epistemologije njemu je bilo potrebno nešto više od metodologije kojom je u tom trenutku raspolagao, kao i od – što su pre njega već uradili pozitivisti – etiketiranja Dekartovog skepticizma kao besmislenog.

Kao što smo naveli, naš stav je da u načelu, Kvajn nije ni smatrao da je skepticizam, čak i tako radikalan kao što je kartezijski, besmislen, već da je to pozicija koja je Dekarta dovela do njega a koju su, mada pod različitim pretpostavkama, usvojili i pozitivisti. S tim u vezi, teza koju ćemo zastupati je da je prihvatajući skepticizam uopšte, Kvajn prihvatao skepticizam i u epistemološkom kontekstu; ono što, međutim, Kvajn nije prihvatao, je ideja o epistemički povlašćenoj poziciji subjekta koju nalazimo i kod Dekarta i kod pozitivista, i koja je po njegovom mišljenju zaslužna za sve negativne efekte kartezijskog kao na logički pozitivizam, tako i na epistemologiju uopšte.

U epistemološkom kontekstu, upravo je ova ideja za posledicu imala radikalni skepticizam, odnosno tezu da je "u ma kom trenutku, i u ma kojim okolnostima (...) moguće da je nečije dato verovanje lažno" (Ibid., 270). Međutim, dok se u demarkaciji opravdanih od neopravdanih verovanja Dekart služio *logičkim* kriterijumom – po kome su neopravdana sva verovanja u vezi s kojima je pogreška zamisliva – kao što smo to nagovestili u drugom poglavlju, jedina mogućnost koju je po pitanju pogrešivosti naših verovanja Kvajn želeo da dopusti je bila *fizička*, to jest, "ono što naša nauka dopušta kao moguće" (Ibid.). Ipak, za formulisanje jednog stanovišta koje osim što bi predstavljalo kritiku kartezijskog, bi na ovim osnovama otvorilo i novu perspektivu u epistemološkim istraživanjima, on je stekao sredstva tek nakon reforme empirizma, usvajanjem određenih bihejviorističkih i naturalističkih gledišta.

Drugim rečima, tek su biheviorizam i naturalizam omogućili Kvajnu da razvije jedno ne samo anti-pozitivističko, već i izrazito anti-kartezijansko gledište. Ono što, po našem mišljenju, predstavlja najvažniju odliku ovog gledišta nije suprotstavljanje skepticizmu – kao što ćemo u nastavku pokušati da pokažemo – već perspektivi prvog lica u evaluaciji saznanjih tvrdnji, kao i insistiranje na intersubjektivnom (objektivnom) karakteru našeg znanja uopšte. Međutim, iako Kvajn neće biti sklon da se poziva na njih, pre nego što nastavimo dalje biće od značaja da pomenemo neke od njegovih najistaknutijih prethodnika po ovom pitanju, osnivača pragmatizma Čarlsa Sandersa Persa, ali i jednog od osnivača logičkog pozitivizma koji je kasnije u potpunosti napustio to gledište, Ludviga Vitgenštajna.

Naime, baš kao i Kvajn, i Pers i Vitgenštajn su se suprotstavljali tezi da je jedino legitimno polazište u ispitivanju opravdanosti naših verovanja polazište prvog lica. Opet slično Kvajnu, oni su ovo pokušavali isticanjem prvenstva – u Vitgenštajnovom slučaju logičkog, a u Persovom fenomenološkog – intersubjektivnog nad subjektivnim.

Kod Vitgenštajna je pomenuta ideja bila najkonsekventnije izložena preko dokaza o nemogućnosti postojanja takozvanog privatnog jezika. Naime, iako nije odbacivao mogućnost privatnog iskustva uopšte, Vitgenštajn je smatrao da i ono zavisi od sfere javnog iskustva, dokazujući svoju tezu preko argumenta o nemogućnosti postojanja nečega takvog što bi u principu bilo nedostupno bilo kome izuzev *subjektu* – kao što je privatni jezik. Međutim, dok Vitgenštajnov anti-kartezijanizam nije bio direktno podstaknut njegovim anti-skepticizmom – kao po našem mišljenju, ni Kvajnov – isticanje intersubjektivnog karaktera našeg znanja je kod Persa bilo razvijano upravo na ovoj liniji, isticanjem važnosti takozvanih pozadinskih verovanja koja ne zavise od nekakvog poklapanja sa objektivnom stvarnošću, već od toga šta je konačna odluka zajednice.

Drugim rečima, za razliku od Dekarta i pozitivista posebno, "koji su zahtevali da priroda stvarnosti bude apsolutno nezavisna od naših – čak i naših najuverljivijih kolektivnih, ili 'konačnih' – gledišta, Pers je smatrao da je stvarnost zavisna od konačne odluke zajednice" (Philstrom 2004: 51). Međutim, pošto ovo nije bila nikakva garancija da se verovanja koja su kolektivna, ili zavise od saglasnosti članova neke zajednice ne mogu dovesti u sumnju, da bi ih zaštitio od iste Pers je ovome dodao zahtev da se određena verovanja tretiraju kao stalna i

nepromenjiva, za šta je opravdanje nalazio u tezi da bi sumnja u njih blokirala put svakom istraživanju.

Naime, najveći greh koji u nauci možemo počiniti je da prema Persu blokiramo put istraživanju, i u istoriji filozofije kartezijanski skepticizam predstavlja upravo jedan takav primer. Drugim rečima, ne samo što predstavljaju opasnost po naše uobičajene saznanje tvrdnje, težeći da ih sve predstave kao neopravdane, kartezijanske sumnje prete da dovedu u pitanje i opravdanost naše ukupne istraživačke prakse. Međutim, Pers primećuje da su one isto tako nesposobne i da motivišu istraživanje, zbog čega i nisu 'prave', već 'sumnje na papiru'. Jednom rečju, Pers neutrališe Dekartov skepticizam tezom da samo fenomeni koji se ne mogu uklopiti u postojeće eksplanatorne šeme mogu motivisati istraživanje, a uslov da se oni pojave je da postoji nešto stalno i nepromenjivo, nešto što se ne dovodi u sumnju. To stalno i nepromenljivo bi bila takozvana pozadinska verovanja u koja, ako bismo sumnjali jednako kao i u druga, blokirali bismo put istraživanju.

## **7.2 'Uslovna ispravnost skepticizma' i 'epistemološki meta-kontekst'**

Prema tome, ono što razlikuje Kvajna i pozitiviste u njihovom odnosu prema kartezijanskoj tradiciji su pre svega različiti stavovi po pitanju perspektive prvog lica koju Kvajn u potpunosti odbacuje, a pozitivisti (iako uz značajne modifikacije) barem u počecima bezrezervno usvajaju. Takođe, videli smo da, kao i u zastupanju holizma, Kvajn nije bio usamljen ni u zastupanju ideje da se prilikom evaluacije znanja "mora početi ne od subjekta, već od onoga što je zajedničko svima ili javnosti" (Misak 1995: 189-190). Međutim, dok je Vitgenštajnov anti-kartezijanizam ponešto neodređen i samosvojan u svojim epistemološkim implikacijama, neka od Persovih oruđa će naći primenu unutar Kvajnovog epistemološkog projekta.

Naime, jedno od istaknutih obeležja celokupne Kvajnovе filozofije je falibilizam ili ideja o pogrešivom karakteru našeg znanja, i kao što smo videli, ona je već bila prisutna u njegovoj kritici pozitivističkog projekta racionalne rekonstrukcije znanja. Ova ideja predstavlja jednu od izrazitih tekovina pragmatizma kojeg je Kvajn pokušavao da približi empirizmu, i nju je, isticanjem "pogrešive pozadine 'zdravorazumskih verovanja' koja se ne dovode u sumnju"

(Misak 2004: 153), među prvima zastupao Pers. Međutim, dok je u izvesnim aspektima kao što je ovaj Persov stav blizak Kvajnovom, ispostaviće se da je u drugim on takođe blizak stavu kojeg će spram kartezijanskog skepticizma zastupati pozitivisti.

Naime, insistirajući na, kao što smo videli, promašenosti bilo kakvog skepticizma po pitanju jednog velikog dela našeg znanja (takozvanog pozadinskog), iako na drugačijim osnovama, mogli bismo reći da je i Pers došao do zaključka da je kartezijanski skepticizam besmislena doktrina. Ovo međutim, ne implicira da je Persovo stanovište bilo da su neka naša verovanja nepogrešiva, već da su "ona verovanja koja istraživanje nije dovelo u sumnju stabilna, i da bi trebalo da ih se držimo sve dok se razlog za sumnju ne pojavi" (Ibid., 153).<sup>33</sup> Sa druge strane, videli smo da je izvesnu stabilnost ili otpornost na reviziju i Kvajn pripisivao određenim iskazima – onima koji se nalaze bliže središtu našeg sistema ili mreže verovanja; međutim, važno je reći da Kvajn nije, za razliku od Persa, smatrao da bi ove iskaze bilo besmisleno dovoditi u sumnju, već samo da postoji "razlika u stepenu između iskaza čijoj istinitosti smo veoma čvrsto privrženi, i onih koje smo lakše spremni da napustimo" (Dansie 2006: 266).

Prema tome, iako je, kao što smo pokazali u drugom poglavlju, odbacio njegov kartezijanski oblik, Kvajn je prihvatao skepticizam a to pre svega jer je on sasvim u duhu njegovog falibilizma, teze da "nijedan elemenat u našoj ukupnoj teoriji o svetu nije imun na reviziju" (Bergstrom 2008: 27). Međutim, osim što je gajio blagonaklon stav prema skepticizmu, naše stanovište je da je, postulirajući taj fundamentalni nivo istraživanja kakav je epistemološki, Kvajn takođe prihvatao i nešto što je Straud nazvao 'uslovna ispravnost' njegove kartezijanske verzije. Zato smatramo da je uobičajeno gledište po pitanju Kvajnovе reforme epistemologije – po kojem se ona pre svega zasniva na odbacivanju kartezijanskog skepticizma – neodgovarajuće, što ćemo sada pokušati da pokažemo.

Naime, tezom da su skeptičke sumnje zapravo naučne sumnje, kao i da bi "nauka, protumačena kao napor da se prilagode naše konceptualne šeme i isključe greške, vrlo verovatno bila nemoguća bez njih" (Wrenn 2008b: 81), uvreženo mišljenje je da se Kvajnov najvažniji

---

<sup>33</sup> "Bilo koje od naših verovanja može biti pogrešno, ali bi bilo apsurdno da zbog toga sumnjamo u sve njih. Ako bismo to učinili, ne bismo posedovali skup stabilnih verovanja u odnosu na koje da ocenjujemo nova svedočanstva i hipoteze, i prema tome, blokirali bismo put istraživanju" (Misak 2004: 13).

korak u kritici kartezijanske epistemologije sastojao u oduzimanju posebnog statusa filozofskim sumnjama. Međutim, posmatrajući filozofski skepticizam iz holističke perspektive po kojoj, barem u Kvajnovom slučaju, nema neke važne razlike između filozofije i drugih vrsta istraživanja, postojala je opasnost da se kartezijanske sumnje pokažu kao opravdane, jer one u tom slučaju ne bi ni bile spoljašnje u odnosu na sistem naših verovanja.

Uopšteno govoreći, s obzirom na falibilizam i tezu da nema nepogrešivih verovanja, smatramo da Kvajn ovo ne bi odbacio. Međutim, ono što Kvajn ne prihvata je da mi možemo, kao što to čini Dekart, da verujemo u postojanje nepogrešivih istina sa jedne, i u neograničeni skepticizam po pitanju naših verovanja o spoljnom svetu sa druge strane, i upravo ova činjenica njegovu poziciju čini nekoherentnom.

Drugim rečima, upravo ovde navedeni, kontradiktorni zahtevi Dekartovu poziciju čine *istovremeno spoljašnjom i unutrašnjom* u odnosu na naš sistem verovanja, a pošto se oni ne mogu pomiriti drugačije nego usvajanjem kontraintuitivnog zaključka da je objektivni svet nesaznatljiv, odatle i skepticizam u vezi sa mogućnošću našeg saznanja spoljnog sveta. Međutim, trebalo bi imati u vidu da, s obzirom na falibilizam, premisa koja je za Kvajna neprihvatljiva nije ona koja naša verovanja izlaže sumnji, već ona koja tvrdi nepogrešivost. S tim u vezi, možemo reći da Kvajn prihvata skepticizam – "iako je sigurno da bi 'falibilizam' bio bolji termin" (Bergstrom 2008: 41) – ali ne prihvata da je u evaluaciji naših verovanja jedino legitimno polazište polazište prvog lica, jer je upravo ono – to jest pozicija koju implicira – *spoljašnje u odnosu na skup naših verovanja*, baš kao što bi to, čini se, za Kvajna bilo svako sa kojeg bi se *tvrdila bilo kakva nepogrešivost*.

Kao što možemo primetiti, kritike kartezijanizma koje počivaju na ideji o izvan-teorijskoj (spoljašnjoj) poziciji sa koje se upućuju skeptički prigovori, ili pak, nemotivisanosti sumnji kao što su kartezijanske do kojih se odatle lako dolazi, prizivaju stanovišta koja smo imali kod Persa i pozitivista. Međutim, činjenica koja po našem mišljenju Kvajnovu poziciju čini različitom od navedenih je što je Kvajn priznao autonomnost ili posebnost diskursa kojeg je Dekart ustanovio. Osim što je nameravao da ga reformiše, u odbranu ovog stanovišta za početak možemo istaći da, nasuprot većini autora koje smo do sad pominjali, imamo i veliku grupu onih koji su kartezijanske sumnje videli kao stvarnu prepreku znanju, smatrajući da se, zahvaljujući njima, ono ni ne može opravdati u apsolutnom smislu.

Naime, ispostavilo se da ukoliko prihvatimo logički kriterijum kojim se u evaluaciji znanja/verovanja Dekart služio, možemo pretpostaviti situaciju u kojoj je, u procesu saznavanja ili primanja utisaka iz spoljnog sveta, subjekt obmanut od strane ludog naučnika – koji putem intervencija na njegovom mozgu proizvodi utiske koje ima – ili, više u duhu kartezijanske tradicije, zlog demona. Iako možda neuverljivi, ovo su scenariji za koje ne možemo pribaviti svedočanstvo da su nerealizovani, zbog čega su određeni autori (Dejvid Luis, Robert Nozik, Fred Dretske i drugi) stavili u zadatak razvijanje strategija da, ako već ne mogu da se u potpunosti eliminišu, njihovi negativni efekti po naše saznajne tvrdnje barem ublaže. Način za ovo oni su pre svega nalazili ukazivanjem na činjenicu da je naše znanje u najvećoj meri kontekstualno uslovljeno, te da ako ga i ne možemo opravdati u apsolutnom, to možemo učiniti u relativnom smislu.

Nije nam poznato da je Kvajn ikada izneo bilo kakav stav o kontekstualističkom programu ali možemo sa sigurnošću pretpostaviti da bi on – za šta ćemo razloge uskoro navesti – bio izričito negativan. Uprkos tome, teza koju želimo da zastupamo je da je Kvajn nameravao da deluje unutar tog programa, ili, ako je ovo prejako, da postoji određeni afinitet između njega i kontekstualista (pa i u krajnjoj liniji, Dekarta) koji ne postoji između njih i pozitivista ili Persa. Ovaj afinitet se pre svega ogleda u činjenici da iako nije prihvatao njegove teorijsko-metodološke pretpostavke, za razliku od Persa i pozitivista Kvajn ipak prihvatao ideju o autonomnosti epistemološkog diskursa koju kontekstualistička tradicija po našem mišljenju, otelovljuje bolje od bilo koje druge. Ovde se međutim, javljaju izvesni problemi po pitanju pozicije koju želimo da pripišemo Kvajnu, odnosno, njegovog stava prema ovako identifikovanom epistemološkom programu, zbog čega će od koristi biti da, kada govorimo o njemu, usvojimo Vilijamsovu (Majkl Vilijams) terminologiju i kovanicu 'epistemološki meta-kontekst'.

Ono na šta, uvođenjem odrednice 'epistemološki meta-kontekst' želimo da skrenemo pažnju, i što je uostalom, bila i Vilijamsova namera, su specifičnosti epistemološkog diskursa koji podrazumeva određene metodološke pretpostavke, ili 'metodološke nužnosti' čije je usvajanje preduslov za delovanje u njemu.<sup>34</sup> U tom smislu, kada kažemo da bi Kvajnov stav prema

---

<sup>34</sup> Vidi: Williams, Michael, Contextualism, externalism and epistemic standards, *Philosophical studies* 103, 2001; i Knowledge, reflection and sceptical hypothesis, *Erkenntnis* 61, 2004.

kontekstualističkoj tradiciji bio negativan, ne mislimo da bi razlog tome bio taj što je, kako se obično smatra, traganje za izvesnošću koje je inicirao Dekart a kontekstualisti sledili Kvajn video kao uzaludan poduhvat – jer primetićemo da, kada kao argument protiv kartezijanizma u epistemologiji kaže da se "ona njena krajnja motivacija (kartezijsko traganje za izvesnošću) pokazala kao uzaludna" (Kvajn 2007d: 190) Kvajn iznosi jedno gledište koje njegov falibilizam već pretpostavlja – već pre svega zato što su pretpostavke epistemološkog meta-konteksta koje je Dekart ustanovio a kontekstualisti usvojili neodržive. Jedna od tih pretpostavki, svakako najznačajnija, jeste pretpostavka o nepogrešivosti perspektive prvog lica iz koje proizlaze i kartezijski skepticizam, i teza da je znanje kao takvo *nepodložno naučnoj obradi*.

Jednom rečju, osim što je, iz navedenih razloga, odbacio kartezijski skepticizam, Kvajn je takođe smatrao da je i epistemološkim pitanjima neophodno pristupiti u istom onom objektivnom duhu kojim je prožeta prirodna nauka, a ono što, između ostalog, karakteriše kontekstualističke pristupe jeste njihov izrazito spekulativni karakter.<sup>35</sup> Međutim, pošto se, kao i u slučaju odbacivanja skepticizma, preduslov za uvođenje naučne metodologije sastojao u odbacivanju teze o nepogrešivosti perspektive prvog lica, Kvajn će biti prinuđen da preinači većinu pretpostavki na kojima epistemološki meta-kontekst počiva. Iako po njegovom mišljenju omogućava uvođenje naučnih metoda u epistemološka istraživanja, ovo će otvoriti brojna pitanja od kojih je svakako najozbiljnije *da li Kvajn, uprkos svojim pretenzijama, ostaje u okvirima epistemološkog diskursa ('meta-konteksta') ili ga napušta?* Pošto će o ovome biti više reči u nastavku, sada bi trebalo reći kako to, u krajnjoj liniji, Kvajn vidi epistemološka istraživanja.

---

<sup>35</sup> Kao neke od strategija kojima se u neutralizaciji skeptičkih scenarija kontekstualisti služe možemo pomenuti strategiju relevantnih alternativa (kojom se skreće pažnja na činjenicu da, kao uzrok pogreške, skeptički scenario nije jedna od njih), mogućih svetova (gde se, ako je realizovan, taj scenario nalazi u najudaljenijim od mogućih svetova) ili konverzacijskih standarda koji se spuštaju i podižu u zavisnosti od zahteva konverzacije, i gde se pretpostavlja da je naše znanje sačuvano u kontekstima u kojima su ti standardi relativno niski. Za detaljnije informisanje o kontekstualizmu između ostalog pogledati: Lewis, David, *Elusive knowledge*, Australian journal of philosophy 74; DeRose, Keith, *How can we now that we're not brain in vats?*, Southern journal of philosophy 38; Heler, Mark, *Relevant alternatives and closure*, Australian journal of philosophy 77; Harman, Gilbert, *Epistemic contextualism as a theory of primary speaker meaning*, Philosophy and phenomenological research 75; Pritchard, Duncan, *Closure and context*, Australian journal of philosophy 78.



### 7.3. Osnovne premise Kvajnovе naturalističke epistemologije

U želji da Kvajnovо stanovište predstavi na što jezgrovitiji način, Hajlton ističe da epistemologija za Kvajna "nije stvar a priori filozofske rasprave (...) jer je upravo otkriće prirodne nauke da do informacija o svetu dolazimo putem udara različitih oblika energija na površine tela, i posledične stimulacije naših nervnih završetaka" (Hylton 2010: 88-89).

Ovakvo gledište jedno je od uobičajenih na koje nailazimo u osvrtima na Kvajnov epistemološki projekat, i u njemu možemo prepoznati dve odvojene, ali kako se pretpostavlja, blisko povezane teze.

Međutim, ne bi trebalo misliti da iz toga što je *otkriće prirodne nauke* da do informacija o svetu dolazimo posredstvom "udara svetlosnih zraka i molekula na naše senzorne površine" (Quine 1975b: 68) sledi i da epistemologija nije stvar a priori filozofske rasprave, jer primetićemo da, iako je većini bila poznata, ova činjenica za tradicionalne epistemologe bila od malog ili nikakvog značaja. Razlog je što sama po sebi, ona ni na koji način nije mogla da utiče i na tip interpretacije samih čulnih podataka, pa dakle, ni na opšti smer njihovog poduhvata. Drugim rečima, u svrhu potiskivanja spekulativne i uspostavljanja prirodno-naučne metodologije u epistemološkim istraživanjima, ispostavilo se da je neophodno bilo nešto više od pukog isticanja fizičkog karaktera procesa kojim dolazimo do informacija o svetu, a to je dakle poseban tip interpretacije samih čulnih podataka.

Kao što smo videli u prethodnom poglavlju, Kvajn se od ovoga nije ustručavao, i tek će ga teza da je čulnim podacima moguće pristupiti u istom onom objektivnom duhu kojim su prožete prirodne nauke učvrstiti u uverenju da poseduje sva neophodna sredstva da filozofiju razreši dužnosti da uopšte može nešto da nam kaže o tome šta je znanje i kako ga stičemo, i da taj problem preda disciplinama u čijoj nadležnosti bi, po njegovom mišljenju, on trebalo da bude. Međutim, ispostaviće se da će, zajedno sa ovim, Kvajn biti prinuđen i na preformulisanje epistemološkog predmeta koji umesto potrage za nepogrešivom osnovom našeg znanja, sada

postaje 'istraživanje veze između opservacije i nauke, i otkrivanje toga kako je ona zaista razvijena i kroz jezik naučena'.<sup>36</sup>

Iako će tvrditi da je jednako fundamentalan kao i tradicionalni – kao i da, u odnosu na njega, poseduje tu komparativnu prednost što je sprovodiv, i to u strogo naučnim okvirima – primetićemo da je ovaj projekat bitno različit od tradicionalnog. Ipak, on će po Kvajnovom mišljenju deliti neke zajedničke odlike sa tradicionalnim, a jedna od njih na koju mi skrećemo pažnju je da će, baš kao i Dekart, i Kvajn u središtu svojih epistemoloških postavki takođe imati saznajnog subjekta.

Naime, pošto je u empirističkom duhu smatrao da su "za sve što neki subjekt jeste, i što se može nadati da će biti, zaslužne iritacije njegove (senzorne) površine" (Quine 1976c: 228), Kvajn je epistemološkom predmetu pristupao preko nečega što, pogodnosti radi, možemo nazvati opštom epistemičkom situacijom. Ova situacija implicira pozivanje na elementarne uslove bilo kakvog saznanja, a njena opštost se sastoji u tome što su ti uslovi univerzalni i nepromenjivi, i podrazumevaju subjekta "izloženog izvesnom eksperimentalno kontrolisanom *inputu* – izvesnim sklopovima zračenja raznih frekvencija" koji, podstaknut njima "nekako izrađuje razvijenu i korisnu nauku", odnosno, "tokom vremena isporučuje u vidu *outputa* jedan opis trodimenzionalnog spoljašnjeg sveta i njegove istorije" (Kvajn 2007d: 198).

Jednom rečju, u ideji subjekta koji se "nalazi u fizičkom svetu, čije sile udaraju o njegovu površinu" (Quine 1976b: 228), ali koji, sa svoje strane, "uzvraća, proizvodeći koncentrične vazdušne talase koji uzimaju formu bujice diskursa o stolovima, ljudima, molekulima, svetlosnim zracima, retinama, prostim brojevima, beskonačnim klasama, radosti, i tugi, dobru i zlu" (Ibid.) Kvajn nalazi i odgovarajuće polazište, ali i problem kojeg bi trebalo rešavati. Ovaj problem se pre svega sastoji u činjenici da sve ono što subjekt tokom vremena isporučuje u vidu *outputa*, nadaleko prevazilazi ono što je sposoban da primi posredstvom *inputa*, zbog čega i

---

<sup>36</sup> Ostaje pitanje u kojoj je meri, ako je uopšte, Kvajn na ovo bio prinuđen, jer budući da se pokazalo "da je beznadežan svaki pokušaj da se prirodne nauke čisto logičkim putem zasnuju na neposrednom iskustvu", on je čvrsto verovao da bi trebalo da se "okanemo sna o deduktivnom izvođenju nauke iz opservacije" (Kvajn 2007d: 190-191). Sa druge strane, ispostaviće se da su ovu 'beznadežnost' tradicionalnog projekta i drugi autori uviđali, ali ta činjenica kao što ćemo videti, nije garantovala jednoglasno prihvatanje alternative koju će Kvajn ponuditi.

epistemološki predmet postaje istraživanje upravo ove relacije – relacije između oskudnog *inputa*, i bujnog *outputa*.

Ovo bi, najuopštenije govoreći, bio okvir u koji je Kvajn pokušao da smesti epistemološka istraživanja. Sa druge strane, on će istovremeno smatrati i da bi se odgovarajuća sredstva za njihovo sprovođenje isključivo ticala metodologije prirodnih nauka: "Epistemologiju je najbolje gledati kao na poduhvat u okviru prirodne nauke. Kartezijanska sumnja nije način da se počne. Zadržavajući naša sadašnja verovanja u vezi s prirodom, još uvek se možemo pitati kako smo došli do njih. Nauka nam govori da je naš jedini izvor informacija o spoljašnjem svetu kroz udare svetlosnih zraka i molekula na naše senzorne površine. Stimulisani na ove načine, mi nekako izrađujemo razvijenu i korisnu nauku. Kako ovo činimo, i zašto tako dobijena nauka funkcioniše tako dobro? Ovo su prava pitanja, i nikakvo izigravanje sumnje nije potrebno da bismo ih cenili. Ona su naučna pitanja o vrsti primata, i ona su otvorena za istraživanje u prirodnoj nauci, istoj onoj nauci čije usvajanje je bilo istraživano" (Quine 1975b: 68).

Međutim, s obzirom da, kao i Dekart, i Kvajn polazi od saznavnog subjekta, postavlja se pitanje na koji način on prevazilazi egocentrički škripac karakterističan za tradicionalnu epistemologiju i kartezijanizam uopšte, i tu u prvi plan dolaze njegove teze u vezi sa intersubjektivnim (objektivnim) karakterom čulnih podataka. Osim što je bilo preduslov za uvođenje prirodno-naučne metodologije u epistemološka istraživanja, prevazilaženje perspektive prvog lica, ili tačnije, teze o njegovoj nepogrešivosti predstavljalo je najvažniju tačku Kvajnovog anti-kartezijanizma, i zametke ovog stanovišta bi, kao što smo videli, trebalo tražiti već u njegovom empirizmu.

Naime, tezom da se čulno svedočanstvo ne odnosi na nešto što je u subjektu opažanja, već na prisustvo izvesnih, javno dostupnih stimulusa, u eksternalizovanom ili prosvećenom empirizmu će ono što važi za fizičke objekte, u načelu jednako važiti i za čulne podatke. Jednom rečju, za razliku od stanovišta tradicionalnih empirista, gde su oni "konstituisali neku vrstu neposrednog, izvan-teorijski datog" (Hylton 2010: 87), čulni podaci će kod Kvajna, kao i fizički objekti, imati status pozita. Na taj način, Kvajn će pripremiti teren za stanovište koje će sa njegovim naturalizmom i bihejviorizmom dobiti primenu u epistemološkom kontekstu, stanovište po kojem su i čulni utisci jednako podložni objektivnim metodama proučavanja, zbog čega je – u kontekstu epistemoloških istraživanja kako ih on vidi – i sve ono što subjekt

doživljava primajući utiske iz spoljašnje sredine "otvoreno za istraživanje u prirodnoj nauci" (Quine 1975b: 68).

Dakle, pošto se "sva evidencija od koje, na kraju krajeva, bilo ko mora da pođe u izgradnji svoje slike sveta svodi na nadraživanje njegovih čulnih receptora" (Kvajn 2007d: 191) – a epistemološki poduhvat *upravo predstavlja pokušaj da se opiše* 'kako, iz tako oskudnih podataka, čovek izrađuje razvijenu i korisnu nauku?', i 'zašto ta nauka funkcioniše tako dobro?' – sve što je bilo potrebno da bi mu se pristupilo objektivnim sredstvima prirodne nauke jeste usvojiti zaključak do kojeg Kvajn dolazi već u svojim empirističkim istraživanjima. Međutim, čak i ako bismo prihvatili da su čulni podaci poziti, ili da barem, *mogu da budu interpretirani kao takvi*, ostaje kao važno pitanje u vezi s kojim bi se i Kvajnov zaključak mogao pokazati kao sporan, a to je: koja bi tačno (naturalistička) disciplina ove pozite trebalo da ima u svojoj nadležnosti?

S obzirom na stanovište da je za razliku od 'stare epistemologije' – koja je "težila ka tome da obuhvati prirodnu nauku, da je nekako konstruiše polazeći od čulnih podataka" – epistemologija za kakvu se on zalaže "sadržana u prirodnoj nauci, kao jedno poglavlje psihologije" (Kvajn 2007d: 199) Kvajn će biti sklon da tvrdi da su čulni podaci pre svega "poziti psihološke teorije" (Quine 1976b: 252). Sa druge strane, on će jednako često istupati sa tezom epistemološke interdisciplinarnosti, po kojoj bi u opisu načina na koji usvajamo teoriju o svetu, i našeg razumevanja veze između opservacije i nauke poželjno bilo da se služimo sredstvima svih disciplina koja bi nam u tome mogla pomoći: "Ako bismo hteli prosto da razumemo vezu između opservacije i nauke, preporučljivo je da koristimo bilo koje dostupne informacije, uključujući one koje nam pruža ista ona nauka čiju vezu sa opservacijom nastojimo da razumemo" (Kvajn 2007d: 191).

Drugim rečima, ispostaviće se da je relaciji između oskudnog inputa i bujnog outputa moguće pristupiti na više različitih i ne nužno kompatibilnih načina, kao i da će način na koji joj biti pristupljeno pre svega zavisiti od toga koliko ambiciozno interpretiramo, i koje smo sve zaključke spremni da izvedemo iz teze o *objektivnom* karakteru čulnih podataka, pa samim tim dakle, i epistemološkog poduhvata. Iako će neki autori (Gibson) iz ove pretpostavke izvlačiti mnogo dalekosežnije zaključke od drugih, pa uostalom, i od samog Kvajna, trebalo bi imati u vidu da će važno mesto u svakom od ovih pristupa zauzimati takozvani genetički projekat koji

smo pominjali, i koji se tiče "procesa učenja jezika, od učenja opservacionih rečenica (oskudni input) do usvajanja čitavog teorijskog jezika (bujni autput)" (Mi 2007: 105).

Pošto će o ovome biti više reči u nastavku, sada bi bilo dobro reći da ćemo se, kada je u pitanju Kvjajnovo stanovište, mi držati interpretacije za koju smatramo da je najviše u saglasnosti sa njegovom filozofijom u celini, interpretacije po kojoj bi – kako je uostalom, i Kvajn isticao – predmet naturalističke epistemologije pre svega trebalo da bude predmet koji se tiče (kognitivne) psihologije: "Naturalizam ne odbacuje epistemologiju, već je asimiluje u empirijsku psihologiju. Nauka nam govori da su naše informacije o svetu ograničene na iritaciju naših površina, pa je i epistemološko pitanje pitanje unutar nauke: pitanje kako smo mi ljudske životinje uspeli da dođemo do nauke iz tako ograničenih informacija. Naš naučni epistemolog sprovodi ovo istraživanje i dolazi do objašnjenja koje je u mnogo čemu vezano za učenje jezika i neurologiju percepcije" (Quine 1981: 72).

## 8. Kritike Kvajnovog predloga

Prema tome, iako odbacuje tezu o nepogrešivosti perspektive prvog lica i sve što u epistemološkim istraživanjima ona sobom nosi (pre svega potragu za apsolutnim utemeljenjem našeg znanja), Kvajn će smatrati da između njegovog i tradicionalnog programa postoje izvesne sličnosti, te da smo na tip istraživanja za koji se on zalaže "podstaknuti unekoliko istim onim razlozima koji su uvek podsticali epistemologiju – da bismo uvideli kako su povezani svedočanstvo i teorija, i na koje načine nečija teorija o prirodi nadilazi bilo koje dostupno svedočanstvo" (Kvajn 2007d: 198). Imajući ovo u vidu, mi smo Kvajnov projekat pre svega doveli u vezu sa kontekstualističkom tradicijom u epistemologiji. Međutim, i dalje se postavlja pitanje na kojim smo osnovama ovo učinili a to pre svega jer je utisak da su među ovim programima razlike daleko izraženije nego sličnosti.

Da bismo odgovorili na ovo pitanje, smatramo da će biti od koristi da sučelimo pozitivističku i kontekstualističku tradiciju, s nadom da će nam to pomoći u onome što je zapravo glavni cilj aktuelnih spekulacija – precizno određivanje Kvajnovе epistemološke pozicije.

Iako su veze sa kartezijanizmom prisutne u obe od ovih tradicija, videli smo da su one znatno jače, ili bolje rečeno, doslednije unutar kontekstualizma. Zapravo, kontekstualistički program po našem mišljenju predstavlja jedini tipično kartezijanski program u epistemologiji, i ono što ga između ostalog odlikuje jeste pretpostavka koju je i Kvajn zastupao – da je epistemološki kontekst *autonomni istraživački kontekst* koji, kao takav, poseduje skup sopstvenih metodoloških pretpostavki ili 'nužnosti'.<sup>37</sup> Sa druge strane, videli smo da, za razliku od stanovišta

---

<sup>37</sup> Iako je nameravao da preinači većinu tih pretpostavki – smatrajući da je problemima znanja neophodno pristupiti u objektivnom duhu kojim su prožete prirodne nauke, dok su mu kontekstualisti pristupali isključivo u spekulativnom koji prožima filozofiju – Kvajn je takođe verovao da, barem u načelu, ovim ni na koji način ne bi bila

pozitivista, skepticizam – čak i tako radikalan kakav je kartezijski – nije bio ni glavna ni isključiva meta Kvajnovе kritike tradicionalnog epistemološkog programa, već je to bila pretpostavka da "mi ne možemo da objasnimo znanje bez pozivanja na metode i ideje koje načelno prevazilaze bilo šta što možemo izvući iz našeg proučavanja prirodnog sveta" (Hylton 2010: 94).

Drugim rečima, osim ideje o autonomnosti epistemološkog diskursa, Kvajn takođe prihvata i nešto što je Straud nazvao 'uslovna ispravnost skepticizma'.<sup>38</sup> Međutim, problem predstavlja što pomenuto stanovište Straud uopšte ne pripisuje Kvajnu, već Karnapu i pozitivistima (i, kad smo već kod toga, Kantu).

Naime, u knjizi 'Značaj filozofskog skepticizma', evaluirajući različite pristupe u epistemologiji Straud dolazi do zaključka – po našem mišljenju, opravdanog – da je njihova valjanost najvećim delom bila uslovljena time u kojoj su meri autori nakon Dekarta uzimali za ozbiljno skeptičke ili kartezijske sumnje. S tim u vezi, on ističe kako su pozitivisti, pre svih Karnap, proglašavajući ga besmislenim došli do jednog 'destruktivnog zaključka' u vezi sa kartezijskim skepticizmom, ali i da do takvog zaključka oni ne bi mogli doći da nisu, kako kaže, pokazali određeno razumevanje za ono šta radi tradicionalni epistemolog: "Karnap je sasvim naklonjen, čak i u potpunom slaganju sa filozofskim (kartezijskim, *prim. autora*) zaključkom – ili bar sa onim šta bi on bio kada bi bio inteligibilan. U suprotnom, on nikada ne bi mogao da dođe do presude da je taj zaključak besmislen" (Stroud 1984: 179).

---

ugrožena i ideja o autonomnosti epistemološkog diskursa. Ipak, ovo će, kao što ćemo videti u nastavku, ostati kao jedno od kontroverznijih pitanja u vezi sa njegovim predlogom.

<sup>38</sup> Iako postoji bitna razlika između ispravnosti skepticizma koju su prihvatili kontekstualisti, i 'uslovne ispravnosti skepticizma' koju prihvata Kvajn, ono što je od značaja je da – kada su jednom postavljena u odgovarajući okvir – Kvajn u epistemološkim istraživanjima ne bi odbacio skepticizam *per se*. Osim toga, iako će ponekad tvrditi suprotno, odnosno, da kartezijski skepticizam predstavlja oblik ekstremizma, ne bi trebalo misliti da je njegova radikalnost ono što Kvajn nije mogao da prihvati, jer setićemo se da ni on – ostavljajući kao otvorenu mogućnost dovođenja u pitanje elementarnih istina logike i matematike – nije zastupao ništa manje kontroverzne i radikalne stavove.

Drugim rečima, Straud smatra kako Karnap ne bi mogao da dođe do svog 'destruktivnog zaključka' da je kartezijanski skepticizam besmislen da prethodno nije prihvatio ideju o njegovoj 'uslovnoj ispravnosti': "*Ukoliko* tradicionalnom filozofu pođe za rukom da postavi smisleno pitanje u vezi sa našim znanjem spoljnog sveta, njegov skeptički odgovor bi bio ispravan. Samo ukoliko je ovaj kondicional istinit će prema (pozitivističkom) kriterijumu verifikacije, i problem biti besmislen" (Ibid., 179) a budući da je pitanje koje tradicionalni filozof postavlja spoljašnje, odnosno, pseudopitanje, ono po navedenim kriterijumima i jeste besmisleno. Ipak, ne vidimo zašto je za ovaj zaključak bilo neophodno usvojiti tezu o uslovnoj ispravnosti skepticizma. Takođe, nije sasvim jasno zašto je on u bilo kom smislu destruktivan po kartezijanizam kako tvrdi Straud, jer kao što iz pozitivističke perspektive može izgledati da je kartezijansko polazište besmisleno, primetićemo da bi to isto moglo da se kaže i za njihovo iz Dekartove – ili da je, ako ništa drugo, i ono proizvoljno, što je uostalom, pokazao Nojrat (Vidi: poglavlje 4, 26).

Međutim, glavni indikator činjenice da pozitivisti i Karnap, za razliku od Kvajna nisu usvojili pretpostavku o uslovnoj ispravnosti skepticizma je po našem mišljenju taj što oni nisu prihvatili ideju o autonomnosti epistemološkog diskursa. Sa druge strane, kada ovo kažemo, ne bi trebalo misliti da time zastupamo stanovište po kome su ove stvari nužno povezane, već smatramo da je Kvajnovu prihvatanje uslovne ispravnosti skepticizma bilo preduslov za delovanje u epistemološkom kontekstu samo zato što je ono *preduslov za usvajanje kao koherentne, ideje o bilo kakvom istraživanju*. S tim u vezi, za razliku od onoga što je smatrao Pers, videli smo da se kartezijanski skepticizam pokazao više nego sposoban da motiviše istraživanje, za šta je kontekstualistička tradicija najbolji primer. Takođe, ispostavilo se da je sve što su pozitivisti radili – bilo da je u pitanju opravdavanje naših verovanja posredstvom čulnih utisaka, ili, kao kod Karnapa, usvojenog lingvističkog okvira – bilo upražnjavanje jedne norme u koju se stvari uklapaju ili neuklapaju, ali gde je teško govoriti o bilo kakvom istraživanju izuzev u nekom najširem, i za naše potrebe svakako, neodgovarajućem smislu te reči. Međutim, koliko je sa jedne strane predstavljala nedostatak – pre svega jer su se pokazali kao neodrživi – ova činjenica će sa druge predstavljati snagu pozitivističkih programa *u epistemološkom kontekstu*, otkrivajući nam istovremeno, jednu od ključnih slabosti Kvajnovog.



## 8.1 Straudova kritika bi-partitne koncepcije znanja

Objavljivanje teksta 'Naturalistička epistemologija', u kom Kvajn iznosi sve najvažnije teze vezane za reformu epistemologije, izazvalo je reakciju jednog broja autora koji su smatrali da je, onako kako je predstavljen u pomenutom članku, Kvajnov predlog neodrživ. Iako su kritikovali njegove različite aspekte, verujemo – što ćemo uostalom, pokušati i da pokažemo u nastavku – da se svi ovi prigovori na kraju svode na jedan i najvažniji – da je epistemologija pročišćena od koncepta normativnosti kao što je Kvajnova neodrživa. Ovo je slučaj čak i kada su u pitanju naizgled tako različite kritike kao što su Kimova (Džaegvon Kim) i Straudova, zbog čega ćemo se u prikazu problema sa kojima se Kvajnov predlog suočava, pre svega ograničiti na prigovore ovih autora.

Naime, dok je Kimova glavna briga bila da pokaže kako je apelom za usvajanjem prirodno-naučne metodologije u epistemološkim istraživanjima Kvajnov predlog "izrazito radikaln" jer zahteva od nas "da na mesto tradicionalne, na opravdanje usmerene epistemologije (...) stavimo čisto deskriptivnu, kauzalno-nomološku nauku o ljudskoj kogniciji" (Kim 1988: 388), Straud će u prvom planu imati neprihvatljivost samog okvira unutar kojeg je Kvajn postavio epistemološka istraživanja. Drugim rečima, dok će, imajući u vidu radikalnost njegovog predloga, Kim poricati da Kvajnov program ima bilo kakve veze sa tradicionalnim (zbog čega ni ne može pretendovati na epitet 'epistemološki'), Straud će priznavati da epistemologija za kakvu se Kvajn zalaže u svojoj osnovi deli određene, važne karakteristike sa tradicionalnom. Međutim, ova bliskost sa tradicionalnim programom će po Straudovom mišljenju predstavljati i jednu od najvećih slabosti Kvajnovog, jer će se sve ono što je taj program činilo neodrživim (ili tačnije, nesprovodivim) pokazati i kao nepremostiva prepreka za Kvajnov.

Sličnost koja postoji među ovim programima na koju Straud skreće pažnju tiče se "u potpunosti generalne distinkcije" koju Kvajn i tradicionalni epistemolozi prave "između svega što primamo putem čula s jedne, i šta jeste ili nije istina o spoljašnjem svetu sa druge strane. Ta distinkcija je ključna za formulisanje problema na koji Kvajn misli da naturalizovana epistemologija treba da odgovori, kao što je i za tradicionalni problem spoljašnjeg sveta" (Stroud

1984: 216). Međutim, Straud smatra da epistemološki pojekat koji zavisi od ovakve, "bi-partitne koncepcije čovekovog znanja o svetu (kao što od nje zavise Kvajnov i tradicionalni, *prim. autora*) ne može uspeti" (Ibid., 253) a to iz jednostavnog razloga što će nas "svaka u potpunosti generalna distinkcija između onoga što dobijamo posredstvom čula sa jedne, i onoga šta jeste ili nije istina o spoljašnjem svetu sa druge strane, zauvek odseći od znanja o svetu oko nas" (Ibid., 248).

Prema tome, još pre nego što pokušava da uđe u njegove pojedinosti, i razmotri mogućnost uvođenja prirodno-naučne metodologije u epistemološka istraživanja, mogli bismo reći da Straud napada same temelje Kvajnovog projekta, smatrajući da, ukoliko mu pođe za rukom da pokaže kako je on loše postavljen u osnovi, ne postoji ni potreba da se ulazi u njegove pojedinosti. S tim u vezi, Straud ističe da mi ne možemo dobiti objašnjenje kako je naše znanje o svetu moguće dokle god ga vidimo na način na koji to čini Kvajn - "kao 'projekciju' iz oskudnih čulnih podataka koji je naveliko subdeterminišu" (Ibid.).

Da bi ovo pokazao, Straud skreće pažnju da je objašnjenje u terminima oskudnog inputa i bujnog autputa na koje Kvajn pretenduje selektivno, jer isključuje mogućnost da razumemo, *iz subjektivne perspektive*, kako je naše znanje o svetu moguće. Naime, dok nam je, "ako znamo koja su njihova verovanja, i možemo znati, nezavisno od činjenice da li oni imaju ta verovanja, šta je slučaj u svetu o kome su" (Ibid., 243) objašnjenje u Kvajnovim terminima *kako je znanje drugih ljudi moguće* dostupno, "jedino ukoliko možemo videti da je ista vrsta objašnjenja primenljiva (...) i na nas same" bi nam i Kvajnova koncepcija epistemološkog poduhvata "mogla pomoći da objasnimo kako bilo ko ikada uspeva da zna nešto o spoljnom svetu" (Ibid., 241). Međutim, Straud će tvrditi da ovo nije slučaj, jer "čak i ako možemo da vidimo tuđa verovanja na Kvajnov način, i još da objasnimo njihovo znanje o svetu u ovim terminima kao što se čini da možemo (...) mi ne možemo da objasnimo kako je naše znanje moguće ako sva znanja koja imamo o spoljašnjem svetu shvatimo kao 'pozite' ili 'projekcije' koji prevazilaze 'oskudne' čulne podatke koje posedujemo. A ako ne možemo da razumemo na taj način kako je naše znanje moguće, ne možemo razumeti na taj način kako je bilo čije znanje moguće" (Ibid., 242-243).

Prema tome, iako će smatrati da nam je, u slučaju odgovora na pitanje kako je znanje drugih ljudi moguće objašnjenje u terminima oskudnog inputa i bujnog autputa na raspolaganju, Straud će isticati kako "ne možemo razumeti na isti taj način kako je, iz perspektive sazajnog subjekta,

znanje o spoljašnjem svetu moguće" (Ibid., 241) jer ćemo, sledeći Kvajnove sugestije, biti prinuđeni da naša verovanja o senzornim površinama vidimo ne kao input, već "kao samo sve više našeg bujnog outputa". Time ćemo, međutim, "izgubiti i nezavisan pristup bilo čemu fizičkom čiju ulogu u proizvodnji našeg 'outputa' smo se nadali da ćemo istražiti ili objasniti" (Ibid., 245-246) što objašnjava zašto će nas jaz između svega što primamo posredstvom čula, i šta jeste ili nije istina o spoljnom svetu zauvek odseći od znanja o njemu kako smatra Straud, ali i zašto je, osim što je to bila za tradicionalni, ova (epistemička) distinkcija "fatalna i za projekat naturalističke epistemologije" (Ibid., 248).<sup>39</sup>

Ovo je svedočanstvo u prilog tezi da je težište svoje kritike Straud u potpunosti usmerio na sličnosti koje postoje između Kvajnovog i tradicionalnog programa, zaključujući da ćemo, dokle god se budemo držali bi-partitne koncepcije znanja koju nam je Dekart ostavio u nasleđe, "morati da mislimo o sebi kako se ne približavamo saznanju da li su naša verovanja o svetu istinita" (Ibid., 243). Međutim, poistovećujući ove programe na jednom, Straud u velikoj meri zapostavlja razlike koje među njima postoje na drugom planu, odnosno, zaboravlja da je bi-partitna koncepcija ili distinkcija o kojoj govori kod Kvajna izvedena iz naučnog istraživanja u onom širokom smislu u kom ga Kvajn tumači.

Kao jedan od pouzdanih indikatora ove činjenice možemo istaći da, kada govori o utvrđivanju toga šta jeste ili nije istina o spoljnom svetu, Straud ima u vidu "uobičajene verifikacionističke procedure provere", odnosno, "ne smatra da je nemoguće" proveravati naša verovanja na način na koji se to uobičajeno čini – poredeći ih dakle, sa svetom o kome su. S tim u vezi, ono što Straud želi da pokaže je da bi ove procedure u epistemološkom kontekstu imale vrednost jedino ukoliko bi posedovali teoriju koja bi nam garantovala da je naše znanje moguće. Međutim, budući da ćemo, interpretirajući naš input kao output, biti odsečeni od znanja o svetu oko nas – kao i da se za svako naše 'istinito' verovanje može pokazati da je neopravdano – ovo je nešto što nam ni Dekartova ni Kvajnova teorija ne garantuju: "Šta se događa kada pokušam da

---

<sup>39</sup>"Ne mislim da jednostavno ne mogu da vidim svoja sopstvena verovanja o fizičkom svetu kao 'pozite' ili 'projekcije' koje prevazilaze 'oskudni' input na mojim senzornim površinama. Možda mogu uspeti da vidim svoju poziciju na taj način (...) ali poričem da mogu učiniti obe stvari istovremeno. Smatram da ne mogu da vidim sva moja verovanja o fizičkom svetu kao 'konstrukciju ili projekciju iz stimulacija' a da u isto vreme objasnim kako mogu znati bilo šta o svetu oko mene" (Stroud 1984: 242-243).

usvojim gledište da su sva moja verovanja o spoljašnjem fizičkom svetu 'konstrukcija ili projekcija' iz 'oskudnih' čulnih podataka? Znam koja su sva moja verovanja o svetu, ali nemam nikakav nezavisan pristup svetu o kome su ta verovanja na bazi kojeg bih mogao odrediti da li jesu ili nisu istinita" (Ibid., 243).

Dakle, ne samo što će ukazivati na sličnosti koje postoje među njima, Straud će Kvajnov projekat dovesti u sasvim tesnu vezu sa tradicionalnim zbog čega ne čudi zaključak – osim u kontekstu činjenice da mu nije priznao prihvatanje uslovne ispravnosti skepticizma – da Kvajnova koncepcija epistemološkog poduhvata "ne samo da toleriše skepticizam, već mu je zapravo posvećena" (Ibid., 234). Međutim, on kao što smo rekli, zapostavlja činjenicu da u Kvajnovom slučaju postoji "uzajamna obuhvaćenost, mada obuhvaćenost u različitom smislu, prirodne nauke epistemologijom i epistemologije prirodnom naukom" (Kvajn 2007d: 199) što će kao jednu od posledica imati preusmeravanje epistemoloških istraživanja sa projekta validacije znanja, na "proučavanje kauzalne veze između fizičke stimulacije naših čulnih receptora i rezultujućeg kognitivnog outputa" (Kim 1988:388).

Imajući ovo u vidu, iako primereni kada je u pitanju tradicionalni – jer se, s obzirom na pretpostavke na koje nailazimo unutar tog programa, kao i pitanja koja on postavlja upravo očekuje da pružimo neku vrstu *opravdanja* ili validacije našeg znanja koje bi bilo na tragu onoga što Straud konačno ima u vidu – utisak je da argumenti koje on iznosi ne moraju to da budu i kada je reč o Kvajnovom programu. S tim u vezi, našu odbranu ćemo pokušati da artikulišemo upravo oko ideje da Straud precenjuje značaj verifikacionističkih procedura provere kada je reč o programu koji se tiče istraživanja veze između opservacije i nauke, s ciljem da pokažemo kako su, mada značajne, te procedure imanentne *u odnosu na Kvajnovu filozofiju u celini*, zbog čega i u epistemološkom kontekstu kao što je njegov (ili tačnije, kako ćemo ga mi interpretirati), imaju sasvim drugačiju ulogu i smisao od one koju im Straud nameće.

Međutim, osim odustajanja od projekta validacije znanja, izvesni kritičari će primetiti kako teza da postoji uzajamna obuhvaćenost epistemologije prirodnom naukom i prirodne nauke epistemologijom za posledicu ima i "odustajanje od okvira na opravdanje usmerene epistemologije" (Ibid.) koji je karakterisao tradicionalni program. I dok će za Strauda, uopšteno govoreći, ovakav program i dalje biti deo nečega što je "prikladno nazvano epistemologija" (Ibid., 387-388), sada ćemo posvetiti pažnju jednom od autora koji će preskočiti spekulacije koje

Straud ima u vidu, i napasti upravo ovu konsekvencu Kvajnovog predloga, smatrajući da, zahvaljujući njoj, epistemologija za kakvu se Kvajn zalaže ni ne može da bude epistemologija u pravom smislu reči.

## **8.2. Kimov prigovor nenormativnosti**

Kao što je više puta navedeno, glavni zadatak tradicionalnog epistemološkog programa sastojao se u zasnivanju prirodne nauke, odnosno, u pokušaju da se ona "nekako konstruiše polazeći od čulnih podataka" (Kvajn 2007d: 199). Pošto je dakle, trebalo iznaći temelje za naša verovanja o spoljnom svetu, standardno tumačenje je da je u tradicionalnom programu bio "dominantan jedan određeni koncept, onaj opravdanja" (Kim 1988: 381). Međutim, s obzirom na opšte uslove saznanja koje smo pominjali – kao i činjenicu da ne možemo da zauzmemo nekakvu nezavisnu poziciju sa koje bi evaluirali naše saznajne tvrdnje – Kvajn će isticati da je i sama ova težnja "naša vlastita konstrukcija ili projekcija na osnovu nadražaja sličnih onima kojima smo izložili našeg epistemološkog subjekta", zbog čega dakle ni epistemološki projekat ne može da bude "proučavanje načina na koji subjekt postavlja fizičke objekte i projektuje svoju fiziku polazeći od onoga što mu je dato" (Kvajn 2007d: 199), već kauzalne veze između oskudnog inputa na njegovoj senzornoj površini, i bujnog autputa u vidu reprezentacija ili teorija.

Osim odustajanja od projekta validacije (prirodne) nauke, ovo preformulisanje će, kao što smo rekli, za posledicu imati i potpuno napuštanje okvira na opravdanje usmerene epistemologije. Međutim, iako ne poriče da bi "empirijsko psihološko istraživanje naših kognitivnih procesa" za koje se Kvajn ovim putem zalaže bilo od neposrednog naučnog značaja, Kim skreće pažnju da relacija koju Kvajn ima u vidu i želi da proučava "nije evidenciona relacija" i tim povodom postavlja pitanje "kako istraživanje veze između oskudnog inputa i bujnog autputa može biti način da se vidi 'kako je svedočanstvo povezano sa teorijom' u epistemološki relevantnom smislu?" (Kim 1988: 390).

Naime, Kim smatra kako postoji "jednostavan razlog za našu okupiranost opravdanjem" koji se samo posredno tiče validacije (prirodne) nauke, a to je što je sam "naš koncept znanja

neodvojivo vezan za koncept opravdanja" (Ibid., 389). Pošto, kao što smo videli, podrazumeva odustajanje od koncepta opravdanja, Kim ističe kako pitanja na koja Kvajnova epistemologija zahteva odgovor ne mogu imati veze sa pitanjima kojima se epistemologija tradicionalno bavi, "a ukoliko naturalistička epistemologija i klasična epistemologija ne dele neka od svojih centralnih pitanja, teško je videti kako jedna može da *zameni* drugu, ili da bude način (bolji način) upražnjavanja druge" (Ibid., 391).

Jedno od tih centralnih pitanja je dakle pitanje znanja u vezi s kojim Kim – kao uostalom, i Straud – zastupa 'klasičnu tripartitnu definiciju' po kojoj je znanje 'opravdano (ili pouzdano formirano) istinito verovanje'. Međutim, dok će Straud smatrati da je Kvajnov projekat neodrživ iz istih razloga iz kojih je to i tradicionalni – jer nam ne obezbeđuje teoriju kako je opravdano istinito verovanje moguće – Kim će isticati kako je unutar pomenute definicije "opravdanje jedina specifično epistemička komponenta" (Ibid., 383) zbog čega program koji implicira njeno napuštanje ni ne može da bude epistemološki. Kao što možemo primetiti, ovo nas stavlja u veoma tešku poziciju po pitanju eventualne odbrane Kvajnovog predloga.

Naime, pošto ne možemo da odgovorimo na Straudov zahtev po kojem da bi bila prihvatljiva, jedna epistemologija mora da bude u stanju da obezbedi teoriju kako je naše znanje o svetu moguće (jer to Kvajnova *de facto* nije), nagovestili smo da će se naš odgovor Straudu zasnivati na pokušaju da pokažemo da se epistemologija koju Kvajn ima u vidu i ne tiče projekta validacije znanja, pa samim tim dakle, da u svojoj agendi ni nema davanje odgovora na ovo pitanje. Međutim, budući da je ovo činjenica koja u Kimovim očima predstavlja njenu najveću slabost i razlog zbog kog Kvajnov program nije epistemološki, čini se da je naše poslednje прибежиште kada je u pitanju zauzimanje održive pozicije u njegovoj odbrani da pokušamo da pokažemo kako taj program – za razliku od onoga što smatra Kim – ipak deli neke važne odlike sa tradicionalnim. Ovo će međutim, biti korak koji će u izvesnom smislu, već Kim učiniti za nas.

Naime, iako smatra da napuštanjem koncepta opravdanja Kvajnov program gubi svaku vezu sa tradicionalnim – zbog čega ni ne može da bude 'epistemološki' – Kim ipak, argumenta radi, dopušta da "postoji smisao po kome Kvajnova i tradicionalna epistemologija mogu da budu sagledane kao da dele zajednički predmet, a on je da se obe tiču verovanja ili 'reprezentacija' ". Međutim, baš kao što je znanje normativno, Kim će tvrditi da je to i verovanje, zbog čega

odbacivanje normativnosti ne samo da isključuje mogućnost da se Kvajnova epistemologija tiče znanja, već i verovanja: "Koncept verovanja je po sebi suštinski normativan, a kao posledicu isključivanja normativnosti iz naturalističke epistemologije planiram da pokažem da se ne bi moglo ni misliti da je o verovanjima" (Ibid., 392).

Da bi pokazao kako je verovanje 'suštinski normativno', Kim se poziva na Dejvidsonovu teoriju poznatiju kao 'holizam mentalnog' po kojoj "norme racionalnosti holistički ograničavaju naše propozicijske stavove na bazi njihovih *sadržaja*", i gde ti propozicijski stavovi, uključujući verovanja, "imaju sadržaj koji imaju zahvaljujući mestu koje zauzimaju u mreži drugih verovanja i propozicijskih sadržaja". Odatle po Kimovom mišljenju sledi da ukoliko bismo ne Kvajnovu, već bilo koju teoriju želeli da intepretiramo na način da se tiče verovanja, morali bi da "identifikujemo i individuiramo input i autput svesnih subjekata", odnosno, "da pribegnemo 'radikalnoj interpretaciji' koja ima za pretpostavku da je celokupan njegov sistem verovanja i drugih propozicijskih stavova u velikoj meri racionalan i koherentan" (Ibid., 393).

Jednom rečju, za Kima "pripisivanje verovanja konačno zahteva 'radikalnu interpretaciju' svesnog subjekta, njegovog govora i intencionalnih stanja" što znači da bi "morali da konstruišemo 'interpretativnu teoriju' koja uporedo dodeljuje značenja njegovim iskazima i pripisuje mu verovanja i druge propozicijske stavove" (Ibid.).<sup>40</sup> I mada je ovo nešto što možemo da uradimo, problem je međutim što ćemo na taj način "postati podvrgnuti ukupnom ograničenju pretpostavke da su subjekti u velikoj meri racionalni" (Ibid., 394) iz čega nam ne preostaje drugo nego da zaključimo da program kao što je Dejvidsonov – uprkos činjenici da se tiče verovanja – za Kima nije prihvatljiva epistemološka opcija. Međutim, pošto Dejvidsonova koncepcija očigledno ispunjava zahtev za normativnošću, ispostavlja se da je, iako možda neophodna, normativnost ipak nedovoljna za jednu teoriju da bude epistemološka. Ako to dakle, nije normativnost, postavlja se pitanje šta je to što bi programi koji bi se ugledali na Dejvidsonov propuštali da bi bili adekvatna alternativa tradicionalnom?

---

<sup>40</sup> "Da bi interpretacija i pripisivanje verovanja bili mogući, ne samo što moramo da pretpostavimo ukupnu racionalnost svesnih subjekata, već takođe moramo neprekidno da evaluiramo i re-evaluiramo njihova navodna verovanja u evidencionoj vezi u kojoj stoje međusobno ali i sa drugim propozicijskim stavovima" (Kim 1988: 393).

Na prvi pogled, reklo bi se da je to koncept znanja. Međutim, ovim bismo i dalje ostali vrlo neodređeni, jer koncept znanja je, kao što smo rekli, i kao što uostalom, Kim kaže, suštinski normativan, baš kao što je to i koncept verovanja. S tim u vezi, čini se opravdanom pretpostavka da postoje bar dve vrste normativnosti, jedna koja bi se ticala znanja, i druga koja bi se ticala propozicijskih stavova kao što su verovanja, i pošto je pokazao šta je to što verovanje čini normativnim konceptom, Kim je dakle ostao dužan odgovor na pitanje *šta je to što znanje čini normativnim konceptom?*

Po našem mišljenju, u pitanju je koncept istinitosti; međutim, već sad je jasno da ovo ni u kom smislu ne bi bio koncept istinitosti koji je, kao i koncept verovanja, prisutan u Dejvidsonovom programu.

Naime, budući da jedno "verovanje ne može da bude verovanje ako se ne razume šta znači ukoliko bi ono bilo pogrešno", nesporno je da koncept istine u Dejvidsonovom programu ima važnu ulogu. Zapravo, za Dejvidsona "ne postoji centralniji koncept od koncepta istine, jer imati bilo koji koncept zahteva da znamo šta bi značilo za taj koncept da ga pripišemo nečemu" (Davidson 2004: 10). Međutim, iako najznačajniji, ili kako Dejvidson kaže, 'centralni', ne vidi se koji bi bio smisao koncepta istine i šta bi uopšte značilo da je on centralni ukoliko ne bi bilo propozicijskih stavova kao što su verovanja. Sa druge strane, utisak je da je ono što Kim zahteva upravo takav koncept istine koji bi bio nezavisan od bilo kakvih pre-teorijskih pretpostavki i propozicijskih sadržaja kao što su verovanja.

Imajući ovo u vidu, verujemo da postoji i osnov za pretpostavku da kod Kima – uprkos činjenici da je sledio bitno različitu liniju argumentacije – postoji snažna sklonost ka određenom, zapravo istom tipu interpretacije koji je eksplicitno prisutan kod Strauda. Ono što u prvom redu karakteriše ovaj tip interpretacije je pretpostavka da bi jedna teorija znanja, da bi uopšte bila prihvatljiva, morala da se tiče koncepta istinitosti. Međutim, ovo, kao što smo rekli, ne bi mogao da bude koncept istinitosti koji postoji u Dejvidsonovom programu jer primetićemo da iz teorijske perspektive koju usvajaju Kim i Straud, za taj program važi isti prigovor koji su realisti upućivali koherentističkim programima uopšte – da "kidaju poželjnu vezu između opravdanja i istine, izolujući tako naša verovanja od stvarnog sveta" (Lazović 1995: 148). Ukratko, upravo je *stvaran svet*, odnosno, *svet nezavisan od naših verovanja* ono što znanje o njemu čini



normativnim konceptom, a veza s njim dakle, ono što Kim i Straud u epistemološkim istraživanjima žele da sačuvaju.

S tim u vezi, čini se da je zadatak koji se pred nas stavlja da pokušamo da istražimo da li je moguća epistemološka teorija koja bi ignorisala ovaj zahtev, a koja pri tom, ne bi bila i koherentistička kao što je to Dejvidsonova. Međutim, pre nego što se bliže pozabavimo ovim pitanjem, već sad bi bilo dobro reći da, kada je u pitanju znanje, za razliku od Kima i Strauda Kvajn nalazio da je "u pitanju mutan koncept nepogodan za tehničku upotrebu", a to pre svega jer je "nejasno koliko bi snažno svedočanstvo trebalo da bude za nešto, i koliko sigurni moramo biti u nešto da bismo ga računali kao znanje" (Hylton 2010: 8).<sup>41</sup> Sa druge strane, kada je reč o verovanjima ili reprezentacijama kao preostaloj alternativni koju u tumačenju Kvajnovog predloga nameravamo da usvojimo, smatramo da je više nego neizvesno da Kim ima ubedljive razloge za tvrdnju da ona zahtevaju radikalnu interpretaciju.

---

<sup>41</sup> "Termin 'znanje' je koristan i nezamenljiv termin u kolokvijalnom govoru gde prećutno prihvatamo neodređenost, ali je neodgovarajući za tehničku upotrebu zbog nedostatka precizne granice" (Quine 1984: 295).

## 9. Kvajn i interpretatori

Budući dakle, da su se fokusirali na različite aspekte Kvajnovog predloga, jedan od razloga zbog kojeg smo se ograničili na kritike Kima i Strauda je što smatramo da je u njima obuhvaćeno sve najvažnije što su i drugi autori isticali kao slabosti njegovog programa.<sup>42</sup> Tako, dok će Straud tvrditi da se najveći problem u vezi sa Kvajnovom epistemološkom teorijom tiče bi-partitne koncepcije znanja kojoj je posvećena, Kimov glavni argument protiv nje je da, s obzirom da podrazumeva *potpuno odustajanje od okvira na opravdanje usmerene epistemologije*, ta teorija ni ne može da bude epistemološka.

Ipak, videli smo da Kim pokušava, uslovno rečeno, da sačuva Kvajnov predlog iznoseći mogućnost da se naturalistička epistemologija ni ne tiče znanja, već verovanja ili 'reprezentacija'. Međutim, pošto bismo takvom interpretacijom kako kaže, 'bili podvrgnuti ukupnom ograničenju pretpostavke da su subjekti u velikoj meri racionalni',<sup>43</sup> čini se da je jedini razlog zbog kog Kim ovo čini taj da pokaže kako je epistemologija koja bi se ticala verovanja neprihvatljiva alternativa tradicionalnom epistemološkom programu. Iako na ponešto indirektan način, smatramo da ova činjenica otkriva suštinsku sličnost koja uprkos razlikama, postoji u njihovim stanovištima, i na osnovu koje smo uostalom izneli pretpostavku da su svoje kritike Kvajnu Straud i Kim upućivali sa iste teorijske pozicije.

---

<sup>42</sup> Jedan od istaknutih kritičara Kvajnovе naturalističke epistemologije je između ostalih bio i Hilari Patnam; međutim, smatramo da su poente koje on iznosi u velikom delu već sadržane u kritikama Strauda, i posebno Kima; Vidi: Putnam, Hilary, *Why reason can't be naturalized*, Synthese, 1982.

<sup>43</sup> "Ukoliko output svesnog subjekta nije predmet evaluacije u skladu sa normama racionalnosti, za taj output se ne može smatrati da se uopšte sastoji od verovanja i prema tome, ne može biti objektom epistemološkog istraživanja, običnog ili naturalističkog" (Kim 1988: 394).

Naime, videli smo da je pribegavanje uobičajenim verifikacionističkim procedurama provere za Strauda adekvatan način da utvrdimo da li su naša verovanja o spoljnom svetu istinita: "Ako kažem ili verujem da je određena knjiga u određenom položaju u sobi pored, i onda uđem u tu sobu da proverim da li sam u pravu u vezi sa onim što verujem, ne vidim ništa pogrešno ako kažem da sam proverio svoje verovanje u odnosu na činjenice, ili čak da sam uporedio svoju tvrdnju ili verovanje sa stanjem stvari" (Stroud 1984: 244). Međutim, da bi verifikacionističke procedure u koje Straud polaže svoje nade imale značaja *u epistemološkom kontekstu*, videli smo takođe da bi one, ako možemo tako reći, morale da budu proširene do tačke da isključe sve zamislive mogućnosti pogreške, uključujući dakle, i skeptičke scenarije.

Iako će Straud tvrditi da je neutralizacija skeptičkih mogućnosti pogreške stvar koja se tiče sasvim drugog zahteva – dakle zahteva za formulisanjem teorije kako je naše znanje o svetu moguće – primetićemo da (epistemološko) stanovište koje on zastupa podrazumeva postojanje sveta nezavisnog od naših verovanja, što je perspektiva iz koje se pitanja istinitosti i mogućnosti saznanja (opravdanja) pokazuju kao blisko povezana. Sa druge strane, odbacivanjem epistemološke teorije koja bi se ticala verovanja, smatramo da je ista stvar na delu i kod Kima o čemu između ostalog svedoči i jedan od zaključaka do kog smo došli u prethodnom poglavlju – da koncept opravdanja, uprkos onome što tvrdi Kim, nije 'jedina specifično epistemička komponenta u tripartitnoj definiciji znanja', već da je to zapravo i koncept istine. Odatle sledi da i Kim pretpostavlja postojanje sveta koji je nezavisan od naših verovanja, kao i da su kod njega, baš kao i kod Strauda, pitanja istinitosti s jedne, i mogućnosti saznanja ili opravdanja sa druge strane neraskidivo povezana.

Međutim, videli smo da se kod Kvajna ova pitanja tiču različitih pretpostavki, prva ontoloških, druga epistemoloških, i iako nam možda ne garantuje plauzibilnost pozicije koju ćemo u odbrani njegovog predloga pokušati da zauzmemo, smatramo da nas ova specifičnost u vezi s njim oslobađa obaveze da mu pristupimo na način na koji to čine Straud i Kim. Drugim rečima, iako adekvatne kada je u pitanju tradicionalni, čini se da su pretpostavke od kojih Kim i Straud polaze u velikoj meri neodgovarajuće i kada je reč o Kvajnovom programu. Ipak, prethodno bi morali da pokažemo da je, suprotno onome što smatra Kim, teorija koja bi se ticala verovanja u načelu prihvatljiva epistemološka opcija, i kao što smo nagovestili, naše stanovište

je da Kim zapravo nema ubedljive razloge da tvrdi da pripisivanje verovanja zahteva evaluaciju verovanja.

Naime, gledište da je verovanje 'suštinski normativno' po našem mišljenju ni u kom smislu nije garantovano jer je utisak da je "natkriljujuća pretpostavka" da je subjekt racionalan, odnosno, da je "njegov kognitivni autput regulisan i ograničen normama racionalnosti" potrebna samo u slučajevima kada ne poznajemo jezik kojim se on služi, i gde je radikalna interpretacija jedini način da dobijemo "uporište u krug značenja i njegovih intencionalnih stanja" (Kim 1988: 392). Drugim rečima, za razliku od znanja, smatramo da je *verovanje normativno samo onda kada autput subjekta zahteva radikalnu interpretaciju*. Pošto ovo ni u kom smislu nisu standardni slučajevi koje bi zbog toga Kvajn morao da ima u vidu, u nastavku ćemo se držati teze po kojoj su verovanja mentalna stanja koja, zahvaljujući njihovim bihejvioralnim dodacima, možemo proučavati u istom onom objektivnom duhu koji karakteriše metodologiju prirodnih nauka. Ipak, čak i ako je ovo prihvatljivo kao što verujemo da jeste, pre nego što, kako smo nagovestili, pokušamo da proširimo našu ekspoziciju u odbrani Kvajnovog predloga – pozivanjem na čitavu njegovu sistematičnu filozofiju, kao i na stanovišta interpretatora koji nisu delili mišljenje njegovih kritičara – dužni smo da pokažemo zašto Kvajn nije načinio korak koji je po nekim autorima izgledao kao prirodan upravo u odnosu na jedan dobar deo njegove filozofije.

### **9.1. Koherentistička alternativa**

S obzirom dakle, da smatramo da Kim nema ubedljive razloge da tvrdi da pripisivanje verovanja zahteva evaluaciju verovanja, postavlja se pitanje zašto Kvajn nije pribegao koherentističkoj epistemološkoj opciji, tim pre što bi – imajući u vidu anti-fundamentizam i holizam kao trajna obeležja njegove filozofije – za neke interpretatore to predstavljalo najprirodniji korak koji je mogao da preduzme: "Smatram da bi holistička teorija značenja izgubila asimetrije svojstvene fundamentizmu. Ako kod Kvajna epistemološka asimetrija proističe iz semantičke asimetrije, holizam u teoriji značenja ukida obe. U tom slučaju imamo jedan opšti razlog za davanje prednosti teoriji drugačijoj od fundamentizma, ukoliko takvu

možemo naći. Holistička teorija značenja trebalo bi da vodi *holističkoj epistemologiji* (moj kurziv)" (Dansi 2006: 124).

Kao što možemo videti, apel za usvajanjem koherentističke epistemološke pozicije koja bi, po njegovom mišljenju, predstavljala dostojnu alternativu tradicionalnom epistemološkom programu, interpretatori kao Dansi pre svega zasnivaju na Kvajnovom holizmu: "Videli smo koji je opšti razlog da tragamo za obuhvatnijim holizmom u teoriji opravdanja, a to je da usvojimo holističku teoriju značenja. Koherentizam jeste *ta* holistička teorija; on pruža ono što je traženo" (Ibid., 138). Ipak, postoji više razloga zbog kojih je koherentizam za Kvajna neprihvatljiva opcija u epistemološkim istraživanjima i jedan od njih se tiče činjenice da je holizam na kojem bi se on zasnivao stanovište koje je vremenom umnogome izgubilo na značaju u Kvajnovoj filozofiji.

Naime, promovisanjem naturalizma, odnosno, teze da je moguće pružiti naturalističko objašnjenje načina na koji usvajamo jezik (o čemu će uskoro opet biti više reči), i holizam je kod Kvajna doživeo značajne modifikacije a to pre svega jer se, kako uostalom i Dansi ističe, ispostavilo da "negde u teoriji značenja moramo biti atomisti, jer ćemo, inače, onemogućiti (radikalno) učenje jezika". Drugim rečima, iako je "moguće naučiti jezik polazeći ni od čega, pošto smo kroz to svi prošli", s obzirom da se holizmom pretpostavlja da je značenje svake rečenice u zavisnosti od značenja ostalih, postavlja se pitanje "kako to postizemo?" (Ibid., 115).

Ovo je svedočanstvo da su i autori koji su Kvajnov holizam nalazili kao važan, pa dakle, i kao temelj za uspostavljanje koherentističke epistemologije, uviđali da je on u sukobu sa rekonstrukcijom procesa usvajanja jezika, jer da bi se jezik mogao savladati "mora postojati neko polazište, nešto što onaj ko uči (...) može da prigrli i iskoristi kao postojan podatak pomoću kojeg će proveravati hipoteze o značenju narednih rečenica. Naš holizam dakle, mora biti ublažen uvažavanjem potrebe za učenjem jezika" (Ibid.). S obzirom da je "u svoje poslednje dve ili tri decenije Kvajn epistemologiji počeo da pristupa pre svega kroz genetički projekat objašnjavanja kako dete može da usvoji znanje i jezik kroz koji to znanje može biti izraženo" (Hylton 2010: 26), ovo je upravo i bio slučaj kada je u pitanju Kvajnov stanovište. Sa druge strane, iako je u vezi sa izborom naučnih teorija u empirističkoj fazi zastupao takozvanu ekumensku poziciju, videli smo da je usvajanjem naturalizma Kvajn sve češće istupao sa tezom da i pored toga što

imamo više teorija koje su jednako podržane empirijskim svedočanstvom, samo jedna od tih teorija može da bude i istinita: "Ako ima više teorija koje jednako uspešno izlaze na kraj sa svedočanstvom, šta ćemo reći o tim različitim teorijama? Možemo li, možda da kažemo da su sve one istinite, ili da su svi njihovi članovi istiniti? Čini se da ne možemo. Ako se svi naši različiti koherentni skupovi približavaju potpunosti, ako oni sačinjavaju potpune, ali različite opise sveta, kako možemo da dopustimo da su svi delovi tih različitih opisa sveta istiniti?" (Dansi 2006: 130).

I upravo, usvajanjem naturalizma Kvajn više neće dopuštati da svi ti koherentni skupovi mogu da budu i istiniti. Ovo govori u prilog činjenici da je Kvajn svakako imao određene stavove po pitanju sveta koji bi bio nezavisan od naših verovanja, i iako su, kao što ćemo videti, ti stavovi vrlo daleko od Kimovih ili Straudovih, oni su po našem mišljenju dovoljno realistički da podriju svaki koherentizam kao epistemološku opciju.<sup>44</sup> Međutim, glavni razlog zbog kog smatramo da je koherentizam za Kvajna neprihvatljiva opcija u epistemološkim istraživanjima tiče se pre svega problema cirkularnosti sa kojim se ove teorije inače suočavaju.

Naime, iako se prigovor cirkularnosti upućen koherentističkim teorijama "uglavnom ne smatra fatalnim" (Bergstrom 2008: 34),<sup>45</sup> jedna od njenih konsekvenci je da te teorije ignorišu zahtev za autonomnošću epistemološkog diskursa na koji smo, njegovim dovođenjem u vezu sa kontekstualističkom tradicijom, ukazivali da je od značaja za Kvajnov predlog. Imajući to u vidu, mogli bismo reći da se dve vrste normativnosti koje smo identifikovali u prethodnom poglavlju razlikuju upravo u tome što jedna od njih podrazumeva ukidanje cirkularnosti. Zato Kim ne greši

---

<sup>44</sup> Kvajново realističko stanovište, po kome dakle, on dopušta da samo jedan opis sveta može da bude *i istinit* opis poznato je pod imenom 'robustni realizam', i njegova specifičnost, ili ako već hoćemo, 'robustnost' proizlaze iz činjenice da je u pitanju "realizam u pogledu objekata koji su pretpostavljeni prihvaćenom pojmovnom shemom" (Zorić 2013: 88). Ovo je za nas važno svedočanstvo da i kada su u njegovoj filozofiji preovladavala realistička, Kvajn zapravo nikada nije u potpunosti odustao i od nekih empirističkih i anti-realističkih gledišta.

<sup>45</sup> Tako na primer, na optužbu o cirkularnosti koherentističkog epistemološkog programa autori poput Bergstroma priznaju da cirkularnost postoji, ali i da je "teško da je ona rđava jer u pitanju nije da se nešto opravdava sobom. Pre je slučaj da se neki sastojci sistema opravdavaju njihovom koherencijom sa drugim sastojcima sistema. Činjenica da se različiti sastojci jednog i istog sistema opravdavaju uzajamnom koherencijom je tipična za koherentističke teorije opravdanja" (Bergstrom 2008: 34).

mnogo kada kaže da je *normativnost ono što Kvajnovom programu nedostaje da bi bio epistemološki*, jer je utisak da tip normativnosti koji on ima u vidu, i koji se dakle, *tiče znanja*, ima konstitutivnu ulogu za epistemologiju kao disciplinu, a to iz jednostavnog razloga što rešava problem koji svaka posebna disciplina, da bi se uopšte konstituisala kao takva, mora da reši, a to je dakle, problem cirkularnosti.

Iako na bitno drugačijim osnovama, problem cirkularnosti Kvajnovog projekta je nešto na šta, između ostalog, ukazuje i Stroud, s tim što je Stroudova kritika za nas kudikamo značajnija jer se neposredno tiče načina na koji ćemo, odustajući od koherentističke alternative, pokušati da interpretiramo Kvajnov predlog: "Kvajnov epistemološki problem je objašnjenje relacije između 'oskudnog inputa' na nečijoj senzornoj površini i njegovog 'bujnog outputa' u vidu skupa verovanja ili tvrdnji o fizičkom svetu. Ali, striktno govoreći, moje verovanje da trpim udare o moje senzorne površine, i svakako da uopšte imam senzorne površine, su i sama moja verovanja o spoljašnjem fizičkom svetu. Čak i moje 'naučno' verovanje da su verovanja koja imam o fizičkom svetu 'projekcije' od udara na moje senzorne površine, je i samo verovanje o fizičkom svetu" (Stroud 1984: 245-246).

## 9.2. Genetički projekat

Prema tome, ono što će, ako možemo tako reći, ostati kao trajan problem, i što je po našem mišljenju najteži udarac koji kritičari nanose Kvajnu jeste problem *cirkularnosti* programa naturalističke epistemologije. Ovo je problem koji je blizak problemu normativnosti na koji Kim skreće pažnju, ali se razlikuje od njega utoliko što ga, za razliku od problema normativnosti, nijedna od koherentističkih teorija ne rešava, pa je ostalo da vidimo da li se uopšte može naći nekakvo rešenje za njega.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Budući dakle, da "norme racionalnosti holistički ograničavaju naše propozicijske stavove na bazi njihovih *sadržaja*", zbog čega i ti propozicijski stavovi "imaju sadržaj koji imaju zahvaljujući mestu koje zauzimaju u mreži drugih verovanja i propozicijskih sadržaja" (Kim 1988: 393) koherentistička teorija koja, ako možemo tako reći, rešava problem normativnosti je upravo Dejvidsonova na koju se Kim poziva.

Međutim, prethodno će biti neophodno da iznesemo još pojedinosti vezanih za Kvajnov predlog, što će kao i do sada, podrazumevati pozivanje kako na Kvajnovu, tako i na neke od stavova njegovih interpretatora. S tim u vezi, trebalo bi reći da su izvesni autori koji su imali blagonaklon stav prema Kvajnovom epistemološkom projektu isticali kako su, insistirajući na konceptu opravdanja, kritičari poput Kima "suštinski pogrešno interpretirali njegovu epistemološku teoriju koja jednostavno nema opravdanje kao svoju centralnu temu, niti teži da zameni teoriju saznanja fokusiranu na opravdanju" (Mi 2007: 107-108).<sup>47</sup>

Drugim rečima, interpretatori kao Mi smatraju kako je Kimova briga da će "odustajanjem od koncepta opravdanja razvoj naturalističke epistemologije za posledicu imati da će epistemologija postati delom psihologije i izgubiti se u psihološkim istraživanjima nepotrebna, jer je sve što bi trebalo da razumemo to da ne samo da je epistemologija sadržana u prirodnoj nauci, već je i prirodna nauka sadržana u epistemologiji" (Ibid., 115). Ipak, naše stanovište je da iako to možda nije onaj na koji Kim neposredno cilja, postoji dobar razlog zbog kog su Kvajnovi kritičari insistirali na konceptu opravdanja i on se tiče činjenice da, s obzirom da ukida cirkularnost, *opravdanje predstavlja onu komponentu koja obezbeđuje neophodnu autonomnost epistemološkom istraživačkom kontekstu.*

Imajući ovo u vidu, isticanje kako je epistemologija sadržana u prirodnoj nauci baš kao što je prirodna nauka sadržana u epistemologiji je odgovor koji bi po našem mišljenju trebalo izbegavati, jer je u njemu čini se, bolje nego bilo gde reprezentovan najveći problem sa kojim se Kvajnova teorija suočava – dakle, problem cirkularnosti. Međutim, drugi, i po našem mišljenju, znatno konstruktivniji od uobičajenih prigovora Kvajnovim kritičarima tiče se skretanja pažnje da njihove interpretacije "skoro da u potpunosti previđaju Kvajnovu diskusiju o učenju jezika i

---

<sup>47</sup> "Razlog za sumnju da se Kvajnov naturalizam, ili naturalistička epistemologija pre svega tiče pitanja 'opravdanja' je taj što ni u jednom od njegovih filozofskih radova on nije bio posebno zainteresovan za takva pitanja. Štaviše, u svom najvažnijem radu, 'Naturalistička epistemologija' Kvajn odmah stavlja do znanja da je 'epistemologija zainteresovana za osnove nauke'; iz našeg razumevanja ovog rada možemo da utvrdimo da je epistemološko pitanje za koje je Kvajn najzainteresovaniji sledeće: 'Koji su tačno temelji našeg znanja o prirodnom svetu?', ili još određenije, pitanje na koje želi da odgovori je 'Kako možemo proizvesti naše naučno znanje i teorije o svetu iz tako ograničenih količina empirijskih opservacija i čulnog svedočanstva'. U ovom kontekstu, najviše što možemo reći je da pitanje opravdanja može biti povezano pitanje, ali ne možemo reći i da je središte stvari" (Mi 2007: 114).



značenju u toku konstruisanja naturalističke epistemologije" (Ibid.), odnosno, "gube iz vida genetičku strategiju koju Kvajn koristi u odgovoru na centralno epistemološko pitanje" (Gibson 1988: 56), dakle, pitanje načina na koji usvajamo našu teoriju o svetu.

O genetičkom projektu smo već ponešto govorili, i tom prilikom smo izneli da je reč o "projektu koji se tiče proučavanja kako su ljudska bića došla do znanja koje poseduju" (Hylton 2010: 96). Međutim, za Kvajnovu interpretaciju, baš kao i za samog Kvajna, u pitanju je projekat od izuzetnog značaja jer njegovo sprovođenje predstavlja "najbolji način koji imamo za istraživanje relacije između svedočanstva i teorije, zadatka kojeg Kvajn vidi centralnim za tradicionalnu epistemologiju" (Ibid., 95). S tim u vezi, biće dakle neophodno da ukažemo na razloge zbog kojih je to slučaj i tu bi za početak bilo dobro da se podsetimo nekih teza koje smo izneli u petom poglavlju, gde smo govorili kako su za Kvajna jezik i teorija o svetu u najvećoj meri koekstenzivni, zbog čega će se i usvajanje jednog uvek odvijati uporedo sa usvajanjem drugog.

Naime, videli smo da je, između ostalog, Kvajn nauku tumačio kao "lingvističku strukturu koja je pričvršćena za opservaciju na nekim mestima (...). Neke rečenice, opservacione rečenice, su uslovljene opažljivim događajima (...) dok će ostatak jezika zavisiti, bez obzira koji empirijski sadržaj poseduje, od zaobilaznih i tananih veza koje ima sa opservacionim rečenicama i koje su iste one veze kroz koje je neko postigao svoj tečan udeo u datom diskursu" (Quine 1975b: 74-75).<sup>48</sup> Međutim, osim što predstavljaju "svedočanstvo na kojem počivaju teorije i tačku u kojoj se jezik dovoljno direktno susreće sa stvarnošću" (Dansi 2006: 269), jedna od osobenih karakteristika opservacionih rečenica je da "u situaciji kada su nadražaji isti, oko tih rečenica postoji intersubjektivno slaganje" (Quine 1975b: 74-75). Odatle sledi da ne samo što su u pitanju

---

<sup>48</sup> "Kvajn drži da svedočanstvena veza od opservacione evidencije do naučne teorije i semantička veza od opservacione evidencije do naučnog jezika imaju istu ekstenziju. U svojim radovima Kvajn zastupa dihotomiju epistemičko/semantičko, prema kojoj veza između naučne teorije i opservacija korišćenih da je podrže može biti otkrivena iz dva aspekta: onog epistemologije i onog semantike. (...) U odnosu na ove dvostruke aspekte, 'opservacija' preuzima dve različite uloge. Sa jedne strane, 'opservacije' su povezane sa epistemološkim aspektom teorije preko 'svedočanstvene relacije'; u ovoj vezi 'opservacije' igraju ulogu svedočanstva u podržavanju teorije. Sa druge strane, 'opservacije' su povezane sa semantičkim aspektom teorije preko semantičke relacije; ovde je uloga 'opservacije' ta da čini bazu empirijskog sadržaja i učenja naučnog jezika" (Mi 2007: 118).

rečenice koje učimo prve - "jer će to obično biti rečenice o fizičkim objektima" - već i da opservacione rečenice sobom nose i određenu objektivnost a to pre svega jer se radi o "rečenicama sa kojima će se, kada su izloženi jednoobraznoj stimulaciji, svi članovi date zajednice složiti" (Kvajn 2007d: 202).

Prema tome, osim što su "kanali preko kojih usvajamo (teorijski) jezik isti oni preko kojih opservacija dostavlja svedočanstvo za naučnu teoriju" (Ibid., 74-75), jedan od argumenata na kojem će Kvajn zasnivati tezu da je genetički projekat "najbolja strategija koju imamo za istraživanje veze evidencione podrške između opservacije i naučne teorije" (Ibid.) tiče se činjenice da je u pitanju projekat sprovodiv uz pomoć objektivnih istraživačkih tehnika. S obzirom da, kao što smo rekli, stoje u vezi sa neverbalnim stimulusima oko kojih postoji intersubjektivno slaganje, ono što pre svega obezbeđuje pomenutu objektivnost genetičkom projektu je dakle *intersubjektivni karakter opservacionih rečenica*, odnosno, činjenica da 'u njihovom iznošenju nema subjektivnosti'. Pošto ove rečenice istovremeno stoje u vezi i sa teorijskim rečenicama, Kvajn će tvrditi da je, zahvaljujući njima, i istraživanje načina na koji usvajamo više, teorijske nivoe jezika/nauke podložno objektivnim metodama istraživanja.<sup>49</sup>

Međutim, da bi ovakvo istraživanje zaista bilo moguće sprovoditi na način na koji Kvajn tvrdi da jeste, preduslov je bio i da se čulni podaci više ne posmatraju kao nešto što se nalazi u subjektu opažanja, već kao *javno dostupni stimulusi* o kojima nas izveštavaju opservacione rečenice. S tim u vezi, pominjano eksternalizovanje empirizma – po kojem, zahvaljujući njihovim bihejvioralnim dodacima, i čulne podatke možemo proučavati u istom objektivnom duhu koji karakteriše metodologiju prirodnih nauka – podstaći će Kvajnovu gledište da se svo svedočanstvo potrebno za davanje odgovora na pitanje "kako dete, izloženo raznim stimulacijama njegovih senzornih nerava dolazi do toga da usvoji našu teoriju o svetu" (Hylton

---

<sup>49</sup> "Opservaciona rečenica je kamen-temeljac semantike. Ona je osnovna za učenje jezika i u njoj je značenje najpostojanije. Rečenice koje su unutar teorija na višem nivou nemaju nikakve empirijske posledice koje bi bile njihove vlastite; one su izložene sudu čulnog svedočanstva jedino u obliku manje ili više obuhvatnih agregata. Opservaciona rečenica, koja se nalazi na čulnoj periferiji tela nauke, jeste najmanji proverljivi agregat; ona ima empirijski sadržaj koji je u potpunosti njen i koji sama u sebi nosi" (Kvajn 2007d: 204).

2010: 27) nalazi 'na otvorenom', zbog čega je dakle, i genetički projekat projekat koji se konačno tiče metodologije prirodnih nauka.

### 9.3. Epistemološka interdisciplinarnost

Prema tome, iako će kroz proces učenja "jezik prirodno rasti kao građevina rečenica" (Mi 2007: 124) od kojih je većina povezana sa opservacionim rečenicama samo posredno, s obzirom da su u pitanju rečenice oko kojih postoji intersubjektivno slaganje – kao i da su opservacione rečenice te koje pribavljaju svedočanstvo za istinitost teorijskih rečenica – Kvajn će smatrati da je "moguće pružiti naturalističko objašnjenje procesa učenja jezika i usvajanja teorije koje neće uzeti zdravo za gotovo ideje kao što su značenje i razumevanje" (Hylton 2010: 27).<sup>50</sup> Na taj način, od centralnog epistemološkog problema – dakle, problema odnosa između svedočanstva i teorije – uobičajeno gledište je da sa genetičkim projektom nastaju dva odvojena: "Kako su opservacione rečenice usvojene na bazi čulne stimulacije?" i 'Kako opservacione rečenice služe kao svedočanstvo za teorijske rečenice?' " (Gibson 1988: 66-67). Međutim, ovde se postavlja kao važno pitanje koja bi disciplina ili discipline konačno trebalo da ove probleme imaju u svojoj nadležnosti?

Iako će tvrditi da bi u proučavanju odnosa između svedočanstva i teorije bilo poželjno da se služimo svim sredstvima kojima raspolažemo i koja bi u tu svrhu mogli iskoristiti, takođe smo rekli i kako bi disciplina koja bi trebalo da se bavi davanjem odgovora na ova pitanja za Kvajna pre svega bila kognitivna psihologija. Ovo je stanovište kojeg ćemo se inicijalno, u najvećoj meri i mi držati, i koje su između ostalog, zastupali i neki od Kvajnovih interpretatora.

Tako na primer, tumačeći Kvajnov projekat kao "objašnjenje usvajanja kognitivnog jezika na način koji je, prema Kvajnovim standardima, naučni ili *naturalistički*" (Hylton 2010: 82),

---

<sup>50</sup> Ono što će, kao što smo videli, omogućiti da se ideje kao što su značenje i razumevanje ne uzimaju zdravo za gotovo je eksternalizacija empirizma, odnosno, teza da se i čulni podaci – ili, tradicionalnom terminologijom govoreći, impresije – sada nalaze 'na otvorenom', zbog čega su dakle, i oni dostupni objektivnim tehnikama istraživanja.

Hajlton će značaj kognitivne psihologije u epistemološkim istraživanjima zasnivati na značaju koji bi u takvim istraživanjima mogao da ima jedan poseban koncept, onaj kognitivnog jezika. Pošto će o ovom tipu tumačenja, kao i o kognitivnom jeziku biti više reči u nastavku, ono na šta sad želimo da skrenemo pažnju je da je u pitanju samo jedan od mogućih načina interpretacije Kvajnovog predloga, kao i da među različitim interpretatorima postoje bitna neslaganja oko toga u kom smeru bi genetički projekat trebalo razvijati, i koje bi sve nauke trebalo da se tiču njegovog sprovođenja.

Ovo je situacija koju, po našem mišljenju, najbolje opisuje Dansi: "Kod naturalističke epistemologije nije promenjen predmet istraživanja, već je u njoj dat novi tip proučavanja starog predmeta. Stari problem je bio jaz između 'oskudnog inputa' i 'bujnog outputa'. Međutim, ovaj jaz može biti istraživan na dva načina: ili, kao što je upravo pomenuto, proučavanjem relacije između opservacionih rečenica i teorijskih rečenica, ili direktnije, proučavanjem relacije između fizičkog inputa koji ljudski subjekt dobija – promene na retini, na primer, čine informaciju koju oko dobija – i verovanja na čije formiranje je subjekt time uzročno podstaknut; ova verovanja se istražuju fizikalistički, neurofiziološkim proučavanjem moždane aktivnosti koja ih sačinjava" (Dansi 2006: 269).

Kao što možemo primetiti, dva tipa interpretacije o kojima Dansi govori prizivaju naše gledište po kojem će odgovor na pitanje 'koje bi discipline trebalo da se bave istraživanjem relacije između oskudnog inputa i bujnog outputa?' pre svega zavisiti od toga koliko ambiciozno interpretiramo, i koje smo sve zaključke spremni da izvedemo iz Kvajnove teze o objektivnom karakteru genetičkog projekta. S tim u vezi, sa jedne strane imamo autore kao što je Mi koji su, mogli bismo reći, usvojili umereniji pristup ističući kako "naturalistička teorija znanja ne samo da mora da se stopi sa psihologijom, već takođe i sa lingvistikom" (Mi 2007: 107). Sa druge međutim, imamo autore poput Gibsona koji su bili znatno ambiciozniji u interpretaciji Kvajnovog predloga jer su se zalagali za pristup koji Dansi po našem mišljenju neopravdano pripisuje Kvajnu, i po kojem bi dakle 'verovanja na čije formiranje je subjekt podstaknut delovanjem sredine trebalo da se istražuju fizikalistički, neurofiziološkim proučavanjem

moždane aktivnosti koja ih sačinjava'.<sup>51</sup> Međutim, mi smatramo da je interpretacija za koju se Mi zalaže bitno neodređena, dok je Gibsonova u potpunosti neprihvatljiva, što ćemo u onome što sledi, pokušati i da pokažemo.

Naime, iako neće negirati značaj koji bi kognitivna psihologija mogla da ima u sprovođenju genetičkog projekta, s obzirom na zajednički predmet, interpretatori kao Mi će epistemologiju pre svega dovoditi u blisku vezu sa lingvistikom: "Teorija o jeziku je centralna i nezamenjiva za epistemološko istraživanje jer konstruisanje i izražavanje naučnih teorija nikada ne može biti odvojeno od jezika" (Ibid., 118). Jednom rečju, "ne samo što moramo da se koristimo istraživanjima u psihologiji ili kognitivnoj nauci da bismo tačno razumeli kako je ljudska vrsta sposobna da razvije svoju pletoru naučnih teorija iz tako oskudne evidencije", Mi će takođe isticati kako bi "morali da primenimo i rezultate istraživanja iz lingvistike ili semantike (posebno holizma po pitanju značenja) da bismo razumeli razvojni proces naučne teorije i jezika" (Ibid., 107).<sup>52</sup>

Međutim, kako je rekonstruisanje načina na koji usvajamo jezik i teoriju o svetu u velikoj meri inkompatibilno sa semantičkim holizmom (o čemu svedoči da će se i težište Kvajnove argumentacije vremenom sve manje oslanjati na njega), tako je čini se, i Mijev predlog u ovom aspektu sasvim neprihvatljiv. Sa druge strane, kada je u pitanju korišćenje lingvističkih rezultata, iako će, bez sumnje, Kvajn skretati pažnju na vezu koja postoji između epistemologije i lingvistike, trebalo bi reći da će on isto tako pokazivati i određenu uzdržanost spram lingvističkih metoda: "Zainteresovan sam za protok svedočanstva od aktivacije čula do saopštenja nauke; takođe i za objašnjenje reifikacije i preporuke kognitivnog značenja. Upravo su ove

---

<sup>51</sup> Naime, Dansi će tvrditi da je "ovaj pristup možda, najprepoznatljiviji za naturalističku epistemologiju" kao i da smo, prema Kvajnu, "mi na to istraživanje podstaknuti" (Dansi 2006: 269). Međutim, više je nego neizvesno da je ovo zaista bio slučaj, o čemu će biti više reči u nastavku.

<sup>52</sup> O navodnoj bliskoj vezi koja postoji između epistemologije i lingvistike svedoči da će Mi tu vezu definisati kao 'recipročnu': "Kroz vezu između lingvističke teorije i opservacionih iskustava jasno možemo da vidimo recipročnu vezu između epistemologije i lingvistike. Prema tome, kada Kvajn tvrdi da epistemologija mora da se stopi sa lingvistikom, on svakako misli da i epistemologija i lingvistika mogu da uzmu vezu između opservacionog iskustva i teorije kao predmet i fokus njihovog istraživanja" (Mi 2007: 119).

epistemološke brige, a ne moj slučajni interes za lingvistiku, ono što motiviše moju spekulaciju" (Quine 1990: 3).

Drugim rečima, osim isticanja nekakvog opšteg značaja – s obzirom dakle, na predmet koji im je zajednički – možemo reći da Kvjajn nikada nije usvojio ili barem ukazao na to koji bi od lingvističkih metoda bio najprimereniji za njegovu svrhu, kao i koju bi tačno ulogu on mogao da ima u izučavanju 'protoka svedočanstva, od aktivacije čula do saopštenja nauke'.<sup>53</sup> Prema određenim interpretatorima (Hajlton), glavni razlog ovome je što je, za razliku od lingvista, "Kvjajn pre svega bio zainteresovan za *kognitivne* aspekte jezika", odnosno, za davanje odgovora na pitanja kojima se lingvisti generalno ne bave, kao što su "šta znači za iskaze da budu o svetu, i kako kapacitet da pravimo takve iskaze jeste ili može biti usvojen?" (Hylton 2010: 99).

Međutim, naše stanovište je da su neki od metoda koje je lingvistika u međuvremenu razvila ako ništa drugo barem kompatibilni sa jednim od mogućih načina interpretacije Kvjajnovog epistemološkog projekta (onim za koji ćemo se mi zalagati), ali pošto o njima nema govora ni kod Kvjajna ni kod njegovih interpretatora, na osnovu svega iznesenog smatramo da je veza lingvistike i epistemologije u njihovim radovima jednostavno nedovoljno određena. Sa druge strane, stvari stoje bitno drugačije po pitanju Gibsonove interpretacije koja, mada po našem mišljenju neprihvatljiva, svakako predstavlja najkonsekventnije izloženu interpretaciju Kvjajnovog epistemološkog (genetičkog) projekta, zbog čega ćemo morati da joj posvetimo posebnu pažnju.

---

<sup>53</sup> Tačnije, Kvjajn je skretao pažnju na značaj biheviorističkog metoda koji je u jednom periodu (otprilike istom) bio dominantan u lingvistici u Sjedinjenim Državama. Međutim, pošto je u pitanju isti metod kojim se i on služio, nije najjasnije koji bi mogao biti njegov specifično 'lingvistički' doprinos u sprovođenju genetičkog projekta.

## 10. Gibsonovo tumačenje

Nadamo se da smo u prethodnom poglavlju uspjeli da raščistimo bar neke od nedoumica vezanih za Kvajnov projekat i jedna od njih je da je koherentistička epistemološka opcija za koju su se izvesni autori zalagali (Dansi) za Kvajna zapravo neprihvatljiva opcija u epistemološkim istraživanjima. Takođe, smatramo da je, za razliku od onoga što su isticali pojedini kritičari (Kim), Kvajnov projekat u načelu moguće interpretirati na način da se tiče verovanja ili 'reprezentacija', kao i da je ovo stanovište koje su uopšteno govoreći, zastupali i Kvajn i neki od njegovih interpretatora. Ipak, videli smo da i dalje ostaje mnogo toga podložnog kritici i otvorenog za diskusiju u vezi sa tim projektom.

Naime, ako je pozicija koja bi se ticala verovanja a koja ne bi bila i koherentistička u načelu prihvatljiva pozicija za Kvajna, imajući u vidu način na koji joj Kvajn pristupa – podrazumevajući dakle, upotrebu prirodno-naučnih metoda u sprovođenju epistemoloških istraživanja – ona, kao i koherentistička, sadrži problem cirkularnosti. Sa druge strane, ako bismo i zanemarili ovu činjenicu i prihvatili na reč da bi epistemološko istraživanje trebalo da bude istraživanje koje se tiče metodologije prirodnih nauka, postavlja se pitanje u nadležnosti koje discipline bi ono trebalo da se nalazi? Ovo možda i ne bi bio toliki problem da kao što smo videli, mišljenja na tu temu nisu bitno podeljena.

Naime, ako izuzmemo predlog da bi u epistemološkim istraživanjima trebalo da se služimo svim sredstvima kojima raspolažemo, imamo Kvajnovu stanovište po kome bi kognitivna psihologija pre svega bila nauka u čijim bi okvirima ta istraživanja trebalo razvijati. Sa druge strane, tu su autori kao Mi i Gibson od kojih prvi ističe da bi epistemologija pre svega trebalo da se stopi sa lingvistikom, a drugi – kao što ćemo uskoro detaljnije videti – sa naukama kao što je

neurofiziologija.<sup>54</sup> Međutim, i pored ovako različitih viđenja stvari, važno je reći da su svi oni bili jednoglasni u stavu da bi, umesto potrage za apsolutnim utemeljenjem našeg znanja, epistemološko istraživanje trebalo preformulisati u "istraživanje puteva kojima se oni koji uče jezik stvarno kreću, od razumevanja prostih opservacionih rečenica ka razumevanju složenijih rečenica od kojih su sastavljene teorije" (Dansi 2006: 269).

Drugim rečima, kako u odgovorima na upućene kritike, tako i u razvijanju sopstvenih gledišta o ovom pitanju, i Kvajn i interpretatori će sve više isticati značaj koji bi takozvani genetički projekat trebalo da ima u tim istraživanjima, kao i da, koja god nauka na kraju bila ta koja će biti dominantna u njegovom sprovođenju, ona bi pre svega trebalo da nam pruži odgovore na dva pitanja: 'Kako su opservacione rečenice usvojene na bazi čulne stimulacije?' i 'Kako opservacione rečenice služe kao svedočanstvo za teorijske rečenice?'

Iako ne smatramo da ćemo, sledeći bilo koju od navedenih interpretacija doći u poziciju da odgovorimo na sve prigovore upućene Kvajnovom predlogu, i naše stanovište je da je genetički projekat najbolja strategija za davanje odgovora na pomenuta pitanja, kao i da, ukoliko se usvoje određene pretpostavke o kojima će biti više reči u nastavku, postoji određeni prostor da se on unapredi. Međutim, kao preduslov za ovo od presudnog značaja će biti da se čvrsto držimo određenog tipa tumačenja i tu pre svega imamo u vidu originalni predlog po kojem bi nauka koje bi genetički projekat trebalo da se tiče bila kognitivna psihologija. Osim što smatramo da je u pitanju najodrživiji pristup, jedan od razloga zbog kojeg se opredeljujemo za njega je što su, po našem mišljenju, preostale alternative ili nedovoljno određene, ili sasvim neprihvatljive.

Tako na primer, kada je reč o Mijevom predlogu, iako bi se, budući da je bio 'zainteresovan za *kognitivne* aspekte jezika' očekivalo Kvajново pozivanje na neke od metoda koje je

---

<sup>54</sup> Kao jedan od razloga za ovako različite pristupe možemo istaći Straudov prigovor da osim nekakve opšte skice, Kvajn nije ušao i u detalje svog predloga: "Imajući u vidu njegove prilično opšte filozofske svrhe, sam Kvajn je više zainteresovan za preporučivanje i skiciranje generalnog plana naturalističke epistemologije nego za njegovo detaljno iznošenje (...) on jedva da ulazi u psihološke i fiziološke činjenice" (Stroud, 1984: 219-220). Iako je ovaj prigovor Straud uputio pre nego što je Kvajn stigao da iznese detaljnije argumente koji bi se ticali njegovog predloga, ispostaviće se međutim, da će i nakon toga on važiti, o čemu svedoče brojne nedoumice koje će ostati i od kojih se najupadljivija tiče različitih tumačenja toga u nadležnosti koje discipline bi sprovođenje epistemoloških istraživanja trebalo da se nalazi.



lingvistika u međuvremenu razvila, to se kao što smo videli, nije dogodilo, zbog čega možemo reći da je Kvajново dovođenje u vezu lingvistike i epistemologije u neku ruku ostalo nedovršeno.<sup>55</sup> Sa druge strane, iako će, kao i drugi, i Gibson isticati da je genetički projekat najbolja strategija koju imamo za izučavanje odnosa između svedočanstva i teorije – kao i da je "eksternalizovanje empiricizma koje on zahteva jedan od Kvajnovih najvažnijih filozofskih doprinosa" (Gibson 1988: 66) – smatramo da njegova interpretacija u svojim krajnjim konsekvencama predstavlja bitno udaljavanje od Kvajnovog stanovišta, te da se Gibson zapravo u velikoj meri oglašuje o genetički projekat. Međutim, ono što po našem mišljenju predstavlja možda najveći problem u vezi sa Gibsonovim predlogom je što je on u sukobu sa nekim snažnim i, mogli bismo reći, opšteprihvaćenim intuicijama.

### **10.1. Pozadina Gibsonove interpretacije**

Kao što smo u prezentaciji glavnih tema Kvajnovе filozofije pokazali, u toj filozofiji postoje određene dihotomije, ili, kako smo ih mi nazvali, tenzije za koje se smatra da ugrožavaju njeno jedinstvo i otežavaju interpretaciju. Budući da je i sam bio svestan da je u različitim periodima zastupao neke nepomirljive stavove, Kvajn je ove tenzije pokušao da pomiri isticanjem kako su ontologija i epistemologija discipline u odnosu uzajamnog sadržavanja, zbog čega bi dakle, odgovori na pitanja o metodi i svedočanstvu morali da podrazumevaju i odgovore na pitanja o istinitosti ili o onome čega ima i obratno.

Iako je u prvom momentu naišao na blagonaklon prijem kod većine Kvajnovih pristalica, ovaj predlog se ipak pokazao kao nezadovoljavajući o čemu svedoči da su u svojoj interpretaciji neki od njih počeli da daju prednost ontološkim ili pitanjima istinitosti, nad epistemološkim ili

---

<sup>55</sup> Tačnije, ne mislimo da je pozivanje na lingvistiku u ovom kontekstu neprihvatljivo, ali smatramo da ono ni u Kvajnovom ni u Mijevom slučaju ne ide dalje od ukazivanja na sličnosti koje postoje između bihejviorističkog metoda u filozofiji i lingvistici. Drugim rečima, smatramo – što smo uostalom, nagovestili u prethodnom poglavlju – da je dovođenje u vezu lingvistike i epistemologije u smislu u kom bi zaista postojao nekakav doprinos lingvističkih epistemološkim istraživanjima moguće, ali i da bi zahtevalo nešto radikalnije zahvate koje međutim, ni Kvajn ni interpretatori nisu načinili.

pitanjima svedočanstva. Opravdanje za ovo oni su nalazili isticanjem kako je to jedini način da se, imajući u vidu dihotomije koje u njoj postoje, Kvajnova filozofija pokaže kao ono što u krajnjoj liniji jeste, dakle "sistematičan, naturalistički odgovor na epistemološko pitanje na koji način usvajamo našu teoriju o svetu" (Ibid., 22).

S tim u vezi, Gibson je možda najznačajniji autor koji nije odustajao da Kvajna predstavi kao 'sistematičnog filozofa' a njegovu filozofiju kao 'koherentnu celinu', ali koji je takođe smatrao i da se preduslov za ovakvu interpretaciju nalazi u davanju prednosti ontološkim ili pitanjima istinitosti nad epistemološkim ili pitanjima svedočanstva. Kao što smo pokazali u petom poglavlju, osnov za ovakav tip interpretacije Gibson je nalazio u činjenici da je "ontologija (ili prirodna nauka) ta koja nam govori da je naše jedino svedočanstvo čulno svedočanstvo". Pošto čulno svedočanstvo nije ništa drugo nego "aktivacija (fizička) nervnih završetaka od strane fizičkih objekata", tako bi dakle, po Gibsonovom mišljenju, i ontologija morala da ima preimućstvo nad epistemologijom, jer kakav god bio način na koji usvajamo našu teoriju o svetu, on svakako "pretpostavlja ontologiju nervnih završetaka" (Ibid., 48).

Među interpretatorima sklonim ovakvom tipu tumačenja (Vren, Tompson), davanje prednosti ontologiji se smatra da ima višestruke prednosti za Kvajna, jer osim što Kvajnovu filozofiju "distancira od tvrde instrumentalističke struje" (Thompson 2008: 121) koju je implicirao njegov empirizam, ono od nje, kao što ćemo detaljnije videti u nastavku, čini i sistematičnu celinu. Međutim, pošto ne izgleda da je od značaja da li je neka filozofija sistematična dokle god nudi supstancialne odgovore na pitanja koja postavlja – što Kvajnova u većem delu čini – utisak je da je, sama po sebi, sistematičnost nedovoljan razlog za usvajanje gibsonovskog tipa interpretacije. Sa druge strane, primetićemo da je ta interpretacija inkompatibilna sa stanovištem po kome, uopšteno govoreći, fizički objekti i nervni završeci na koje se Gibson poziva nisu ništa drugo nego poziti, a teorije koje ih impliciraju fikcije kojima se služimo u sistematizaciji iskustva.

Jednom rečju, tumačenje za koje se Gibson zalaže je u sukobu sa Kvajnovim stanovištem ontološkog relativizma po kome su moguće različite (ontološke) tačke gledišta i pretpostavke o tome čega ima (fizički objekti, nervni završeci, itd.), i gde na osnovu sve raspoložive evidencije, nijednoj od tih pretpostavki ne možemo dati prednost nad ostalima. Kao što smo detaljnije pokazali u četvrtom poglavlju, na usvajanje doktrine ontološkog relativizma Kvajna je pre svega

navela činjenica subdeterminisanosti teorija empirijskim svedočanstvom, iz koje sledi da "ukoliko jednom sveobuhvatnom naučnom teorijom (...) možemo objasniti sve događaje dostupne našoj opservaciji, tada možemo očekivati da oni isto tako mogu biti objašnjeni nekim drugim sistemom sveta koji je u sukobu sa prvim" (Kvajn 2007e: 165). Sa druge strane, do zaključka da ne možemo ono što jedan sistem tvrdi da postoji i da je istina pretpostaviti onome što bi neki drugi sistem mogao da tvrdi, Kvajn je pre svega došao preko teze o neodređenosti prevoda.

Naime, poistovećujući sisteme sveta ili teorije sa jezicima u kojima su izražene, Kvajn je zaključio da njihovi prevodi "mogu biti podešeni na takve načine da iako konzistentni sa govornim dispozicijama svih kojih se tiču, oni mogu imati različite rečenica-prema-rečenici korelacije čak do tačke gde dva prevoda neke rečenice mogu biti u korelaciji sa rečenicama koje imaju suprotnu istinosnu vrednost" (Gibson 1988: 102). Kao što smo detaljnije pokazali u četvrtom poglavlju, razlog ovome je pre svega taj što, budući izrađeni na pragmatičkim osnovama, ti prevodi ne podrazumevaju i prevode ontološke tačke gledišta koja se pretpostavlja da je u tim jezicima/teorijama sadržana, a koja, po svemu što znamo, može biti potpuno drugačija od one koju činom prevođenja u nju učitavamo.

Prema tome, osim što, zahvaljujući subdeterminaciji teorija empirijskim svedočanstvom, svaki od pojmovnih okvira ili teorija o svetu 'mora da ima empirijski ekvivalentne alternative', Kvajn će smatrati kako ne postoji osnov i da bilo kojoj od njih damo prednost iz jednostavnog razloga što mi – zahvaljujući sada činjenici neodređenosti prevođenja, odnosno, 'nemogućnosti da ih pomirimo parafraziranjem predikata' – ni ne možemo znati koje bi to alternative bile. Odatle sledi da kao što "ne postoji odgovor na (pseudo) pitanje koji je prevod ispravan", tako ne postoji ni odgovor na pitanje koja je od teorija istinita, i Kvajn će tvrditi da su sve one istinite "dokle god odgovaraju govornim dispozicijama svih kojih se tiču" (Ibid.).

Kako se obično smatra, najvažnija pouka ovih Kvajnovih zaključaka je da je govor o objektima u nekom jačem smislu moguć samo unutar jedne iste polazne teorije ili jezika, ali i da, čak i tada, objekti o kojima govorimo nisu ništa drugo nego 'poziti' čije je postojanje određeno ne 'definicijom u terminima iskustva', već "teorijom koja je ljudski izum: nakon što prihvatimo

relevantan deo svake teorije, prihvatamo i objekte kao realne" (Hylton 2010: 21).<sup>56</sup> Sa druge strane, pošto pretpostavlja postojanje objekata ili barem nekih od njih u apsolutnom smislu, primetićemo da je Gibsonova interpretacija u sukobu sa navedenim stanovištem, zbog čega se stiče utisak da je prednost ontološkim nad epistemološkim pitanjima Gibson mogao da da samo ukoliko bi u velikoj meri zanemario Kvajnovu doktrinu ontološkog relativizma. Ovo je u izvesnom smislu upravo i bio slučaj, za šta je međutim, delom odgovoran i sam Kvajn.

Naime, dok se period koji vezujemo za Kvajnovu reformu empirističke filozofske tradicije može najbolje predstaviti kroz njegovo zastupanje doktrine ontološkog relativizma, Kvajn će kasnije sve više nagnjati stanovištu koje pretpostavlja postojanje 'činjenica' ili 'stanja stvari' koje bi bilo nezavisno od pitanja svedočanstva, ukratko, naturalizmu. Iako će, kao što ćemo videti, ovo isticanje 'činjeničnosti' najčešće biti neopravdano interpretirano kao isticanje 'činjeničnosti prirodne nauke', ono će svejedno učiniti da Kvajnovi kasniji stavovi budu u sukobu sa ranijim. Da bi pomirio nastale tenzije, Kvajn je kao što smo rekli tvrdio kako su ontologija i epistemologija discipline sadržane jedna u drugoj; međutim, teza o uzajamnom sadržavanju ontoloških i epistemoloških pitanja će za većinu interpretatora povlačiti sobom i izjednačavanje po značaju naturalističke i empirističke doktrine u njegovoj filozofiji.

Naime, budući da se fokusira na pitanje čega ima ili šta je istina, ontologija se obično identifikuje sa naturalizmom. Sa druge strane, pošto pokušava da pruži odgovor na pitanje kako znamo čega ima – što je pitanje koje se tiče metoda i svedočanstva – epistemologija je poistovećena sa empiricismom. Odatle sledi da je, zalažući se da su ontologija i epistemologija međusobno sadržane, Kvajn istovremeno pokazivao kako je dvema doktrinama kojima je u različitim periodima bio naklonjen (empirizmu i naturalizmu) on na kraju pridavao jednaku važnost. Međutim, dok će u svojoj empirističkoj fazi Kvajn isticati da svaki sistem sveta mora da ima empirijski ekvivalentne alternative od kojih nijednoj ne možemo dati prednost jer ih 'ne možemo pomiriti parafraziranjem predikata', on će kasnije tvrditi nešto što će biti u principijelnoj suprotnosti sa ovim stanovištem – da "samo jedan takav sistem može biti i tačan sistem" (Gibson 1988: 102).

---

<sup>56</sup> Drugim rečima, čak i u tom slučaju – dakle, kada se krećemo unutar jedne iste polazne teorije/jezika – Kvajn će tvrditi kako postoji izvesna neodređenost u vezi objekata koji su implicirani teorijom i koju je on objašnjavao činjenicom nedokučivosti reference uopšte (Vidi, poglavlje 4).

Drugim rečima, umesto ekumenske, Kvajn će vremenom sve više zastupati takozvanu sektašku poziciju što će za interpreatore kao što je Gibson biti pouzdan znak da je on "napravio izbor između dve doktrine koje je do tada tako istrajno pokušavao da pomiri – naturalizma u kojem je istina odeljena od opravdanja, i empiricizma gde je neodvojiva od njega" (Thompson 2008: 113-114). Kako se ontologija identifikuje sa naturalizmom a epistemologija sa empiricizmom, to bi značilo i da je Kvajn dao prednost ontološkim ili pitanjima istinitosti nad epistemološkim ili pitanjima svedočanstva, i upravo će na ovoj pretpostavci autori poput Gibsona nalaziti osnov za svoju interpretaciju.

## **10.2. Gibsonov naturalizam**

Prema tome, pošto je naturalizam doktrina koja, kao što smo rekli, u prvi plan ističe činjeničnost nauke, da bi je usvojio smatra se da je Kvajn "morao da ima naklonost prema ontologiji nezavisnoj od empirijskih pitanja koja motivišu ekumensku poziciju" odnosno, "da ima teoriju istine, činjeničnosti (faktualnosti), i ontologije koja je izolovana od empirijskog svedočanstva" (Ibid., 121).

Iako je, kao što ćemo videti, neizvesno da je Kvajn ikada imao ovakvu teoriju, kao siguran indikator da je imao pomenutu 'naklonost prema ontologiji' na kojoj su autori poput Gibsona zasnivali svoje tumačenje uzima se to što je u jednom trenutku on počeo da, nasuprot ekumenskoj, zastupa takozvanu sektašku poziciju. Međutim, da stvari po pitanju odnosa između ontologije i epistemologije, naturalizma i empiricizma kod Kvajna nisu jednostavne kao što se u prvi mah može učiniti svedoči što će čak i Gibson pokazivati određenu uzdržanost u svojoj interpretaciji. Ovo se najbolje može predstaviti kroz prigovore koje će on uputiti kritičarima Kvajnovog predloga za naturalizovanjem epistemologije, pre svih Straudu.

Naime, insistiranje na jazu između svega što primamo posredstvom čula s jedne, i šta jeste ili nije istina o spoljnom svetu sa druge strane za Gibsona je predstavljalo siguran znak da je u svojoj kritici Straud "zauzeo samo epistemološku perspektivu", odnosno, da se "fokusirao jedino na to kako epistemologija sadrži ontologiju, propuštajući tako da primeti da ontologija takođe

sadrži epistemologiju" (Gibson 1988: 60). Odatle sledi da je Gibsonovo stanovište u osnovi bilo isto ono koje je zastupala većina Kvajnovih interpretatora – da se epistemologija "ne pojavljuje u ontološkom vakuumu" (Ibid.) zbog čega niko ne može, kao što to čini Straud, "da zauzme samo epistemološku persepektivu. Epistemološka perspektiva, kao i skepticizam koji je pokreće, pretpostavlja ontološku perspektivu. Ni epistemologija ni skepticizam nisu inteligibilni izvan svih ontologija" (Ibid., 153-154).<sup>57</sup>

Prema tome, kao i većina Kvajnovih branitelja, i Gibson će se zalagati za gledište da su ontologija i epistemologija discipline sadržane jedna u drugoj. Međutim, ističući da 'epistemološka perspektiva pretpostavlja ontološku perspektivu' – dok se, budući da su pitanja istinitosti u naturalizmu odeljena od pitanja opravdanja, ništa slično ne bi moglo reći i za ontološku perspektivu – on odmah stavlja do znanja da pitanja istinitosti moraju da imaju prednost nad pitanjima svedočanstva. Sa druge strane, iako u svojim epistemološkim razmišljanjima Kvajn stiže do teza kao što su o neodređenosti prevoda, nedokučivosti reference i ontološkoj relativnosti, Gibson će tvrditi da ovakvo tumačenje ni na koji način ne ugrožava i Kvajnov empiricizam i epistemologiju a to pre svega jer se i Kvajnova epistemološka razmišljanja "javljaju u ontološkom okviru". Pošto je "ontološki okvir onaj savremene nauke", odatle i zaključak da bi "u nauci kao takvoj, a ne u nekoj prvoj filozofiji, bilo mesto gde bi stvarnost trebalo identifikovati i opisati" (Ibid., 138).

Jednom rečju, Gibson skreće pažnju da ukoliko se opredelimo i prednost damo pitanjima istinitosti – što, ako prihvatimo da epistemološka perspektiva pretpostavlja ontološku perspektivu, čini se da moramo da učinimo – rezultat će biti da će i sama epistemologija postati naturalizovana, u čemu se uostalom i sastoji smisao po kome njegova interpretacija od Kvajnove filozofije čini sistematičnu celinu. Međutim, dok je, kao što smo videli, Kvajn ovu tranziciju pokušao da izvrši eksternalizujući empiricizam, odnosno "zamenjujući stari empiristički koncept 'iskustva' naučnim konceptom stimulacije naših senzornih receptora i tumačenja 'naše teorije

---

<sup>57</sup> Drugim rečima, iako to ne čini eksplicitno, Gibson ukazuje na činjenicu na koju smo i mi ukazali – da je bipartitna koncepcija znanja u Kvajnovom slučaju izvedena iz naučnog istraživanja i razmišljanja. Odatle sledi da "iako vrlo dobro razume smisao po kome je ontologija sadržana u epistemologiji" (što je smisao pretpostavljen tradicionalnim pristupom sa kojim ga poistovećuje), Straud međutim "u potpunosti propušta drugi aspekt uzajamnog sadržavanja ontologije i epistemologije, odnosno, kako ontologija sadrži epistemologiju" (Gibson 1988: 59).

sveta' ne kao čisto mentalnog entiteta, već pre kao skupa rečenica na osnovu kojih dajemo naučnu saglasnost" (Wrenn 2008a: 2), s obzirom na načine na koje ontologija sadrži epistemologiju, ideja o naturalizovanju epistemoloških istraživanja će u Gibsonovom slučaju dobiti bitno drugačiji, i možemo slobodno reći, znatno radikalniji oblik.

Naime, iako će tvrditi da je eksternalizacija empiricizma koju Kvajnov pristup zahteva 'jedan od njegovih najvažnijih filozofskih doprinosa', a 'naturalističko-bihejvioristička teza centralni aksiom čitave Kvajnove sistematične filozofije', pošto ontologija sadrži epistemologiju na načine da "(1) epistemologija pretpostavlja postojanje spoljašnjeg sveta; (2) epistemološke tačke spajanja sa spoljašnjim svetom su (fizičke) nervni završeci; i (3) dva kardinalna načela empiricizma po pitanju svedočanstva i značenja potiču od nauke" (Gibson 1988: 59), Gibsonov naturalizam će po našem mišljenju implicirati zapostavljanje bihejviorističkih u korist naturalističkih, tačnije, fizikalističkih pretpostavki u epistemološkim istraživanjima. Zato smatramo da se u Kvajnovom i Gibsonovom slučaju može i mora govoriti o dve različite i, u velikoj meri, inkompatibilne verzije naturalizma, što ćemo u onome što sledi pokušati da pokažemo.

### **10.3. Konsekvence Gibsonovog ontologizma/naturalizma**

Prema tome, Gibson će smatrati kako Kvajnov naturalizam zahteva od nas da prihvatimo kao nesporne činjenice, dakle, kao istine nezavisne od bilo kakvog svedočanstva, da 'epistemologija pretpostavlja postojanje spoljašnjeg sveta', kao i da su 'epistemološke tačke spajanja sa tim svetom *fizičke*, odnosno, *nervni završeci*'. Sa druge strane, budući da je činjeničnost implicirana Kvajnovim naturalizmom pre svega *činjeničnost savremene prirodne nauke* – a "sama ideja nervnih završetaka, epistemološke tačke dodira sa svetom pripada delu ontologije koji nazivamo fiziologija" (Ibid., 48) – odatle bi, kako se čini, morali da zaključimo i da bi adekvatan pristup epistemološkim pitanjima za Gibsona podrazumevao isključivo eksplanatorne modele savremene prirodne nauke.

Jednom rečju, iako to neće eksplicitno tvrditi, s obzirom na načine na koje ontologija sadrži epistemologiju – kao i insinuacije o činjeničnosti savremene prirodne nauke – smatramo da će se Gibson zalagati za pristup kojim bi se "verovanja na čije smo formiranje podstaknuti delovanjem fizičkog inputa izučavala fizikalistički, neurofiziološkim proučavanjem moždane aktivnosti koja ih sačinjava" (Dansi 2006: 269). Međutim, ako imamo u vidu zaključke nekih od najznačajnijih autora po pitanju mogućnosti objašnjenja mentalnih fenomena na način koji bi ovakav pristup podrazumevao, moramo reći da ono za sad izgleda malo verovatno, kao i da je sasvim neizvesno da će se u doglednoj budućnosti to promeniti.

Naime, uprkos činjenici da mentalni entiteti kao što su verovanja superveniraju na fizičkim kao što su određena (fizička) stanja mozga, u svojoj kritici reduktivnog fizikalizma Dejvidson će doći do zaključka da "nema strogih psiho-fizičkih zakona zato što mentalistički i fizikalistički pojmovni okviri imaju sasvim različite pretpostavke. Obeležje je fizičke stvarnosti da fizička promena može da se objasni zakonima koji je povezuju sa drugim, fizikalistički opisanim, promenama i uslovima. Obeležje je mentalnog da pripisivanje mentalnih fenomena mora da se odigrava na pozadini razloga, verovanja i namera pojedinaca. Između ove dve oblasti ne mogu da postoje čvrste veze ako svaka treba da ostane verna svom pravom izvoru svedočanstva" (Dejvidson 1995: 228).<sup>58</sup> Sa druge strane, autori kao što su Kripke i Levin će ponuditi nešto drugačiju strategiju u borbi sa redukcionizmom u filozofiji duha, gde će tvrditi da iako možemo očekivati identifikaciju nekog mentalnog sa određenim fizičkim stanjem mozga, takva identifikacija ne bi mogla da se tretira *kao objašnjenje* iz jednostavnog razloga što bi

---

<sup>58</sup> Jednom rečju, iako ne poriče da mentalni događaji zavise od fizičke baze čiji su nervni završeci deo, Dejvidson dolazi do zaključka da između područja mentalnog i fizičkog postoji kategorijalna razlika koja u principu dovodi u pitanje mogućnost svođenja prvih na potonje: "Fizikalna teorija bi trebalo da pruži obuhvatan zatvoren sistem koji jamči standardizovan, jedinstven opis svakog fizičkog događaja dat jezikom kojim se može formulisati zakon. Teško je pretpostaviti da sami mentalni pojmovi mogu da pruže takav okvir, prosto zbog toga što mentalno (...) ne čini zatvoren sistem. Na mentalno utiče isuviše mnogo toga što nije sistematski deo mentalnog. Ali ako ovo zapažanje povežemo sa zaključkom da nijedno psiho-fizičko tvrđenje nije strog zakon, niti u njega može da bude ugrađeno, dobijamo princip *anomičnosti mentalnog*: da uopšte ne postoje strogi zakoni na osnovu kojih možemo predvideti i objasniti mentalne fenomene" (Dejvidson 1995: 230).



fizikalistički opis propuštao suštinu, ili fenomenalno svojstvo mentalnog stanja/događaja sa kojim je identifikovan.<sup>59</sup>

Jednom rečju, kada je u pitanju pristup koji pripisujemo Gibsonu, postoji snažna i široko rasprostranjena tendencija da se bez obzira na dalja istraživanja, o mentalnim entitetima i događajima misli kao o *u principu nesvodljivim na njihovu fizičku bazu*, i prema tome, *neobjašnjivim* u fizikalističkim terminima.

Ipak, ovo deluje kao suviše lako i moramo pretpostaviti da je malo verovatno da Gibson nije imao u vidu inherentna ograničenja ovakve interpretacije o čemu između ostalog svedoči da, kao što smo rekli, on nikada nije eksplicitno zastupao navedeno stanovište, već se zalagao za takozvani naturalističko-bihejvioristički pristup u epistemološkim istraživanjima: "Čitanje Kvajna za koje se ja zalažem fokusira se na ono što sam drugde nazvao naturalističko-bihejviorističkom jezičkom tezom. Ova teza je naturalistička po tome što proučavanje jezika čini dostupnim empirijskom istraživanju, a bihejvioristička jer se oslanja na ponašanje kao građu za opservacione podatke" (Gibson 1988: 1-2). Imajući to u vidu, utisak je da bismo morali da ponudimo ubedljivije argumente da je za razliku od Kvajnovog, Gibsonov epistemološki program zapravo redukcionistički program u filozofiji duha, što će zahtevati da se vratimo nekoliko koraka unazad, na same osnove Gibsonove interpretacije.

Kao što smo više puta naveli, osnov za svoju interpretaciju i davanje prednosti ontološkim nad epistemološkim pitanjima Gibson je nalazio u Kvajnovoju privrženosti naturalizmu koja se pre svega ogledala u usvajanju sektaške nasuprot ekumenskoj poziciji. Međutim, pošto je usvajanje sektaške pozicije bilo nesaglasno sa većinom zaključaka do kojih je Kvajn došao u svojoj empirističkoj fazi, od njega se očekivalo da opravda novonastalu, drastičnu promenu u stavu, što je on učinio praveći "razliku između činjeničnosti u nauci i činjeničnosti u prevođenju"

---

<sup>59</sup> Čuveni primer kojim se u kritici reduktivnog fizikalizma služe Kripke i Levin tiče se osećaja bola kao mentalnog stanja čije bi identifikovanje sa korelirajućim stanjem mozga, iako moguće, propuštalo da *objasni* (mentalno) stanje u kome se čovek nalazi kada oseća bol. Drugim rečima, tezu da postoji takozvani eksplanatorni jaz između fizičkog i mentalnog koji čini da objašnjenja mentalnog njegovim svođenjem na fizičko budu neadekvatna ovi autori će zasnivati na činjenici da bi takvim objašnjenjima izmicala i fenomenalna svojstva mentalnih senzacija kao što je na primer, osećaj bola; Vidi: Kripke, Saul, *Identity and necessity*; i: Levin, Joseph, *Materialism and qualia: The explanatory gap*.

(Thompson 2008: 121). Jednom rečju, tenzije između stanovišta da samo jedan sistem sveta može da bude tačan sistem, i onog o neodređenosti prevođenja Kvjajn je pokušao da pomiri isticanjem kako, "iako ne postoje činjenice u vezi s tim koji je od prevoda tačan, postoje činjenice u vezi toga koja je od teorija tačna" (Gibson 1988: 102), odnosno, da je, za razliku od nauke, "prevođenje opterećeno dodatnom neodređenošću" (Thompson 2008: 122).

Za autore sklone gibsonovskom tipu interpretacije (Tompson, Vren), ovo je predstavljalo svedočanstvo da bi u kontekstu zastupanja sektaške nasuprot ekumenskoj poziciji, teorija koja bi za Kvajna bila *i istinita teorija* morala da bude prirodna nauka ili fizika, jer "za fiziku da bude neodređena, morala bi da postoji neka druga vrsta znanja o svetu pored onog koje nam nauka obezbeđuje, a upravo ovo Kvjajnov naturalizam poriče" (Gibson 1982: 94). Međutim, iako će isticati da 'nema činjenica u vezi s pitanjem koji je od prevoda tačan, ali da postoje činjenice u vezi toga koja je od fizičkih teorija tačna', s obzirom na druge stavove koje je zastupao smatramo – što ćemo u nastavku pokušati da pokažemo – da Kvjajn nikada nije izvukao sve konsekvence iz ovog svog stanovišta. Sa druge strane, da je Gibson to morao da učini je teza koju pre svega zasnivamo na njegovom ontologizmu i gledištu da postoje činjenice nezavisne od svakog svedočanstva, i koje bi zapravo, bile istine o kojima nas izveštava savremena prirodna nauka.

Prema tome, iako u oba slučaja imamo insistiranje na uvođenju prirodno-naučne metodologije u epistemološka istraživanja, za razliku od Kvajna koji ima mogućnost ostajanja na umerenijoj, i po našem mišljenju, plauzibilnijoj biheviorističkoj liniji, smatramo da je ta mogućnost kod Gibsona isključena. Ovo pre svega zasnivamo na stanovištu da ukoliko, kao što Gibson sugerše, prihvatimo kao nesporne činjenice ono što nam govori prirodna nauka, onda moramo imati i teoriju istine koja je nezavisna od svedočanstva zbog čega Gibson ni nema drugog izbora nego da tvrdi da "prevođenje i fizika nisu ontološki jednaki, te da fizika, kao krajnji ontološki parameter, izbegava neodređenost (manjak činjeničnosti) koja zahvata lingvistiku" (Thompson 2008: 123). Međutim, naš utisak je da bi ovo tvrđenje bilo prazno ukoliko ne bi pretpostavili i da isticanje u prvi plan prirodne nauke ili fizike ne poseduje i određenu prednost, a imajući u vidu ontologiju nervnih završetaka, i uopšte, načine na koje po Gibsonu ontologija sadrži epistemologiju, čini se najplauzibilnijim da bi se u epistemološkom kontekstu ta prednost sastojala u njenoj sposobnosti da uz pomoć sopstvenih sredstava objasni način na koji dolazimo do naših verovanja o spoljnom svetu.

Drugim rečima, stanovište da je Gibsonov naturalizam u svojim krajnjim konsekvencama varijanta reduktivnog fizikalizma u filozofiji duha zasnivamo pre svega na tezi da bi tvrdnja da 'ne postoje činjenice u vezi prevođenja, ali da postoje u vezi nauke' u epistemološkom kontekstu bila bez sadržaja ukoliko ne bi pretpostavili mogućnost svođenja mentalnih stanja/događaja kao što su verovanja na njihovu fizičku bazu kao što su određena (fizička) stanja mozga. Sa druge strane, da ovo kod Kvajna nije, ili da bar ne mora nužno da bude slučaj svedoči što bi Gibson onda bio prinuđen da, makar zarad radne hipoteze, napravi razliku između mentalnih i fizičkih objekata na koje bi prvi bili svedeni ili preko njih objašnjeni. Ukratko, on bi morao da uvede ontološku asimetriju na relaciji mentalno/fizičko koja kao što smo videli, u Kvajnovom pristupu ne postoji.

Naime, iako je po pitanju karaktera mentalnih entiteta i događaja Kvajn neretko oscilirao u stavovima (Vidi: poglavlje 6, 54-55), imajući u vidu genetički projekat kao njegovo poslednje i, barem kada je sprovođenje epistemoloških istraživanja u pitanju, dominantno stanovište, moramo zaključiti da su po ontološkom statusu, mentalni entetiti za Kvajna bili jednaki fizičkim objektima.<sup>60</sup> Sa druge strane, ako je tačno da bi se u objašnjenju načina na koji usvajamo teoriju o svetu Gibson isključivo zalagao za metodologiju savremene prirodne nauke, *viz.*, za reduktivni fizikalizam, onda bi on morao i da rehabilituje mentalizam od kog se Kvajn eksplicitno ograđuje, i koji, štaviše, njegov (radikalni) bihejviorizam poriče. Zato smatramo da je malo verovatno da je Kvajn ikada imao teoriju istine ili činjeničnosti koja bi bila nezavisna od empirijskog svedočanstva, jer ako ništa drugo, ta bi teorija bila u nesaglasnosti sa epistemološkim istraživanjima kako ih on vidi, uklatko, sa genetičkim projektom. Međutim, ukoliko je do kraja sledimo, ova linija argumentacije će zahtevati izvođenje nekih radikalnijih zaključaka po pitanju prirode i odnosa Kvajnovog i Gibsonovog naturalizma.

Naime, imajući istovremeno u vidu naturalističko-bihejviorističku tezu, ali i tezu o činjeničnosti savremene prirodne nauke, iako je po našem mišljenju podržavao pristup koji bi se

---

<sup>60</sup> Iako je bez sumnje malo verovatno da bi mentalni entetiti mogli da imaju bilo kakvu ulogu u 'obuzdavanju bujice iskustva nekom strukturom pogodnom za upotrebu' kao što je imaju fizički – što objašnjava zapažene razlike među njima – budući da su i oni sada na otvorenom, dostupni intersubjektivnim tehnikama istraživanja, i za njih bi dakle važili isti, bihejvioralni kriterijumi identiteta koji važe za fizičke objekte. Ukratko, i o jednim i o drugima bi nas izveštavale takozvane opservacione rečenice u vezi s kojima postoji opšta saglasnost (Vidi, poglavlje 9, 95-96).

isključivo ticao potonje, Gibson je takođe verovao da postoji veza između bihejviorističkog i fizikalističkog nivoa u epistemološkim istraživanjima. Sa druge strane, da je i Kvajn postulirao kontinuitet između bihejviorizma i (reduktivnog) fizikalizma svedoči to što iako je smatrao da je, iz razloga što "trenutno ne posedujemo detaljno znanje o strukturi ljudskog mozga i o određenim događajima unutar određenih mozgova više ili manje spekulativan, ili barem vrlo nekompletan odgovor na pitanje kako usvajamo našu teoriju o svetu najviše čemu se možemo nadati", on je ipak verovao kako "možemo znati dovoljno o mozgu i njegovim funkcijama da bismo učinili plauzibilnim da bi detaljna priča bila nastavak postojeće, dakle, produžetak našeg znanja duž istih (bihejviorističkih, *prim. autora*) linija" (Hylton 2010: 97-98).

Drugim rečima, s obzirom na stanovište kao što je da se 'ništa ne događa bez promene u mikrofizičkim stanjima', kako Kvajn tako i neki od njegovih interpretatora koji, uopšteno govoreći, nisu delili Gibsonova uverenja (Hajlton) će ipak verovati u kontinuitet između bihejviorističkog i fizikalističkog nivoa u epistemološkim istraživanjima.<sup>61</sup> Međutim, mi smatramo da tu ne može biti govora o bilo kakvom kontinuitetu, kao i da je Kvajn zastupao jedan, a Gibson drugi tip interpretacije programa naturalističke epistemologije.

Pre svega, ako imamo u vidu načine na koje ontologija sadrži epistemologiju, i uopšte, Gibsonove insinuacije o činjeničnosti savremene prirodne nauke koje nas učvršćuju u uverenju da bi eksplanatorni modeli iste te nauke za njega bili jedini prihvatljivi u kontekstu epistemoloških istraživanja, postavlja se pitanje u kom relevantnom smislu bi to moglo da ima bilo kakve veze sa "proučavanjem puteva kojima se oni koji uče jezik stvarno kreću, od razumevanja prostih opservacionih rečenica ka razumevanju složenijih rečenica od kojih su sastavljene teorije" (Dans 2006: 269)?

Jednom rečju, iako će i jedan i drugi isticati da je genetički projekat najbolja strategija koju imamo za davanje odgovora na pitanja: 'Kako su opservacione rečenice usvojene na bazi čulne stimulacije?' i 'Kako opservacione rečenice služe kao svedočanstvo za teorijske rečenice?', ne vidi se koje bi mesto u tome mogle da imaju pretpostavke o nervnim završecima i uopšte, o

---

<sup>61</sup> Tako na primer, iako će ukazati na razliku između bihejvioralnog i fiziološkog nivoa u objašnjenjima jezika, Hajlton će takođe isticati i kako su "ti nivoi povezani. Bihejvioralno objašnjenje je objašnjenje u teminima dispozicija za ponašanje. Takve dispozicije su fizička stanja organizma (...). Tako je bihejvioralno objašnjenje, prema Kvajnu, takođe i fizikalističko" (Hylton 2010: 106).

istinama kojima nas uči savremena prirodna nauka kao što je neurofiziologija. Sa druge strane, pošto bihejvioralni nivo ne bi zahtevao nikakvu pretpostavku o činjenicama koje bi nadilazile dostupno svedočanstvo, utisak je da onda ne postoji ni razlog zbog kojeg bi, iako će tako tvrditi, Kvajn trebalo da zastupa stanovište da 'ne postoje činjenice u vezi prevođenja ali da postoje u vezi nauke', i koje bi ga, kao što smo videli, obavezalo na reduktivni fizikalizam. Zato smatramo da među ovim nivoima ne postoji veza ili kontinuitet, kao i da – imajući u vidu pre svega genetički projekat za koji se u sprovođenju epistemoloških istraživanja zalagao – Kvajnu nije bila potrebna nikakva pretpostavka o činjeničnostima koje bi bile nezavisne od svedočanstva.

## 11. Odbrana Kvajnovе naturalističke epistemologije

Prema tome, iako su delili neka zajednička uverenja kao što je uverenje u neophodnost naturalizacije epistemoloških istraživanja, smatramo da ima dovoljno osnova da zaključimo da se Kvajn zalagao za jedan, a Gibson za drugi tip interpretacije projekta naturalističke epistemologije, kao i da među pretpostavkama na kojima bi ti projekti počivali nema kontinuiteta. Međutim, ako je zaista slučaj da je Gibson morao da se opredeli za fizikalizam a Kvajn za bihejviorizam,<sup>62</sup> ostaje pitanje na kojim je osnovama i zašto onda Kvajn tvrdio da samo jedan sistem sveta može da bude i tačan sistem?

Ovo je veoma teško pitanje o čemu svedoči Gibsonovo priznanje da se ni Kvajnovi kritičari ni njegovi branitelji ne mogu složiti kako da protumače tezu koja se nalazi u pozadini njegovog zauzimanja sektaške nasuprot ekumenskoj poziciji – da nema činjenica u vezi prevođenja, ali da ih ima u vezi nauke. Tako na primer, kada je reč o kritičarima, imamo autore kao što je Čomski po kojima bi – pošto su kriterijumi za svedočanstvo isti kod oba – jezik i fizika morali da budu i epistemološki jednaki, zbog čega se ne vidi ni kako bi Kvajnova krajnja pozicija mogla da bude sektaška. Sa druge strane, iako će tvrditi da 'postoje činjenice i u vezi sa naukom i u vezi sa prevođenjem', bez potrebe da ulazimo u njegove razloge, utisak je da bi posledica ovakvog Rortijevog stava takođe bila da Kvajn nije mogao iskreno da zastupa stanovište da samo jedan sistem sveta može da bude i tačan sistem.

U svakom slučaju, evidentno je da tenzije postoje, i interpretatori skloni gibsonovskom tipu tumačenja će smatrati da se izlaz iz čitave situacije nalazi u odgovoru na pitanje čemu Kvajn na kraju daje prednost: naturalizmu ili empiricizmu, ontologiji ili epistemologiji? S tim u vezi, Gibson ističe kako je razlog zbog kog su se autori poput Čomskog pitali "zašto postoje činjenice

---

<sup>62</sup> Iako bi moglo tako da izgleda, ne bi trebalo misliti da bi odustajanje od fizikalizma i ostajanje na umerenijoj, bihejviorističkoj liniji impliciralo i Kvajnovu odustajanje od nekog barem minimalnog naturalizma, posebno ako imamo u vidu da bi i u tom slučaju bio ispunjen zahtev za uvođenjem objektivnih tehnika istraživanja koje karakterišu prirodnu nauku.

u vezi sa fizikom ali ne i u vezi sa prevodjenjem uglavnom taj što nisu razumeli Kvajnovne argumente po ovom pitanju. Razumevanje razlike među njima je jednostavno stvar razumevanja Kvajnovne privrženosti naturalizmu" (Gibson 1988: 121-122).

Kao što smo videli, Kvajnovu privrženost naturalizmu Gibson je pre svega tumačio kao privrženost gledištu da je fizika "konačni arbitar u davanju odgovora na pitanje šta je stvarnost i koje činjenice postoje" (Ibid., 122) zbog čega bi dakle, i pitanja istinitosti ili ontološka morala da imaju prednost nad epistemološkim ili pitanjima svedočanstva. Međutim, iako je u jednom periodu Kvajn nesumnjivo imao određenu naklonost prema naturalizmu, s obzirom na druge stavove koje je zastupao, smatramo da on nikada nije niti je mogao da ima i naklonost prema ontologiji i prirodnoj nauci kakvu mu je Gibson pripisivao. Kada je reč o epistemološkim istraživanjima, pored onih do kojih smo došli kritičkom analizom, o ovome bi mogli da posvedoče i drugi, neposredniji razlozi koji se pre svega tiču Kvajnovih stavova u vezi sa "restrikcijama koje se ne možemo nadati da ćemo uspeti da izbegnemo u doglednoj budućnosti" i koje čine da se, za razliku od onoga za šta se zalagao Gibson, u tim istraživanjima "fokusiramo na ponašanje pre nego na mozgove" (Hylton 2010: 102).

Drugim rečima, iako je tvrdio da "kada govorimo o mentalnim sadržajima možemo biti sigurni da to što radimo nije da samo razmenjujemo reči", odnosno, "da postoji fizičko stanje stvari koje se konačno tiče elementarnih fizičkih stanja" (Quine 1977: 102), Kvajn je takođe razmišljao o fiziološkom nivou na način na koji činimo mi i koji verujemo da je jedini ispravan – kao "nedostupnom za objašnjenje jezika" (Hylton 2010: 102). Međutim, dok je fiziološki nivo za Kvajna i interpretatore kao što je Hajlton nedostupan pre svega jer je "naše znanje ograničeno", odnosno, što, "imajući u vidu kompleksnost organa, postoji teskoća da znamo do detalja šta se događa u živom mozgu" (Ibid., 102), mi smatramo da je, u kontekstu epistemoloških istraživanja kako bi Kvajn morao da ih vidi, on to u principu.<sup>63</sup> Sa druge strane, čak i ako bi se ispostavilo da grešimo u vezi s ovim, ostaje po našem mišljenju važna činjenica da bi Gibsonova interpretacija

---

<sup>63</sup> S tim u vezi, treba reći da i kod Kvajna imamo zapažanja koja bi govorila u prilog ovakvom našem gledištu. Tako na primer, on ističe da postoji "razlika u prirodi predmeta" koja fiziološki nivo čini nedostupnim za objašnjenje jezika, odnosno, skreće pažnju na činjenicu da je "jezik socijalan i javan, dok bi njegovo potpuno objašnjenje neurobiološkim terminima bilo individualističko i ekscentrično" (Hylton 2010: 98).

bila u dubokoj nesaglasnosti sa nekim od glavnih načela Kvajnovе filozofije, što da bismo pokazali, moraćemo da se podsetimo nekih zaključaka do kojih smo došli na početku osmog poglavlja.

Naime, budući da smo njeno usvajanje protumačili kao preduslov za usvajanje kao koherentne ideje o svakom, pa tako dakle i epistemološkom istraživanju (Vidi: poglavlje 8, 78), kao jednu od najvažnijih tačaka čitave Kvajnovе filozofije istakli smo njegovo neprihvatanje da postoje bilo kakva nepogrešiva znanja. S tim u vezi, Kvajnovu kritiku pozitivističkog programa smo tumačili sa aspekta njegove nesaglasnosti sa falibilizmom koja bi za posledicu imala svođenje epistemoloških istraživanja na upražnjavanje norme. Međutim, pošto je utisak da ukoliko bismo prednost dali pitanjima istinitosti nad pitanjima svedočanstva time isključili i mogućnost pobijajućeg svedočanstva, ne vidi se u kom smislu bi i u Gibsonovom slučaju moglo da bude reči o bilo kakvom istraživanju izuzev u nekom najširem, i za Kvajnovе standarde svakako, nezadovoljavajućem smislu reči.<sup>64</sup>

Drugim rečima, iako ne podrazumeva svođenje naših znanja/verovanja na nepogrešive izveštaje o čulnim utiscima, već na određena (fizička) stanja mozga, smatramo da bi Gibsonova interpretacija u svojim glavnim crtama bila vrlo bliska strategiji logičkih pozitivista, o čemu između ostalog svedoči da bi, mada na različitim osnovama, i jedan i drugi program odbacili kartezijanski skepticizam kao besmislen. Sa druge strane, videli smo da imamo stanovišta koja prihvataju kartezijanski skepticizam i u koja bismo ubrojali kako Kimovo i Straudovo, tako i kontekstualističko. Međutim, iako bi se u vezi s ovim programima moglo govoriti o postojanju pobijajućeg svedočanstva, pa samim tim dakle, i o istraživanju, pošto bi to svedočanstvo predstavljale mogućnosti pogreške koje se, izuzev skeptičkih, daju neutralisati uobičajenim, verifikacionističkim procedurama provere, smatramo da bi i oni morali da sadrže pretpostavku o postojanju istina nezavisnih od svakog svedočanstva. Ovim dolazimo do izuzetno važne tačke u vezi sa našim razmatranjima.

---

<sup>64</sup> Ovo naravno, ne bi bio slučaj kada bi postojao kontinuitet između bihejviorističkog i fizikalističkog nivoa u epistemološkim istraživanjima, ali kao što smo pokazali u prethodnom poglavlju, mi smatramo da takvog kontinuiteta ne može biti.



Naime, iako smo ih, na osnovu razlika koje među njima postoje podelili u dve grupe, smatramo da bi svi od navedenih pristupa morali da dele zajedničku tezu o postojanju sveta nezavisnog od naših verovanja, zbog čega bi dakle, Kvajnovom terminologijom govoreći, i pitanja istine u svakom od njih morala da imaju prednost nad pitanjima svedočanstva. Drugim rečima, uprkos značajnim razlikama, smatramo da bi *ujedinjujuća odlika ovih programa bila ta da su oni realistički*, a pošto smo sa Gibsonom potrošili i poslednju mogućnost da Kvajnov predlog tumačimo na ovaj način, utisak je da nam ne preostaje drugo nego da pokušamo da ga interpretiramo u anti-realističkom ključu.

Osim što smo već nagovestili da će se naš zadatak sastojati u pokušaju da pokažemo da li je moguć epistemološki program koji u sebi ne bi sadržao pretpostavku o postojanju sveta nezavisnog od naših verovanja (Vidi: poglavlje 8, 87), i u kome bi, prema tome, dominantno mesto imala pitanja metoda i svedočanstva (Vidi: poglavlje 5, 47),<sup>65</sup> pozitivna okolnost za nas je što smo Kvajnov empirizam koji bi tako došao u prvi plan, od početka nastojali da odredimo kao anti-realistički (Vidi: poglavlje 4, 28-31). Ipak, ne samo što ćemo morati detaljnije da obrazložimo Kvajново svrstavanje u anti-realistički tabor, ovde se postavlja kao važno pitanje da li smemo da, zarad sopstvene interpretacije, žrtvuemo jedan dobar deo njegove filozofije kao što bismo u tom slučaju čini se, morali da uradimo.

Ono što možemo odmah da istaknemo u svoju odbranu je da ne vidimo da bi ovaj potez u bilo kom smislu bio veće ograšenje o celinu Kvajnovе filozofije od onog kojeg je, dajući prednost pitanjima istinitosti nad pitanjima svedočanstva, učinio Gibson. Sa druge strane, smatramo da je Kvajnov realizam specifičan i ograničenog domena, zbog čega se pridružujemo Čomskom i Rortiju u tvrdnji da, s obzirom na druge stavove koje je zastupao, Kvajn nije mogao iskreno da zastupa i gledište da postoje činjenice u vezi sa naukom ali da ne postoje u vezi sa prevođenjem. Pored toga, da je više nego neizvesno da je Kvajn ikada imao naklonost prema

---

<sup>65</sup> Osnov za ovu pretpostavku između ostalog nalazimo i u činjenici da bi jedino u tom slučaju Kvajnov projekat imao smisla, jer bi u suprotnom – dakle, ukoliko bi prednost dali pitanjima istinitosti – taj fundamentalni nivo istraživanja na koji bi Kvajn svojim predlogom morao da pretenduje bio doveden u pitanje. Sa druge strane, iako bi on bez sumnje bio sačuvan u pristupima koji tolerišu (kartezijanski) skepticizam, ne bi trebalo zaboraviti da ti pristupi podrazumevaju spekulativne istraživačke metode koje je u epistemološkim istraživanjima Kvajn nameravao da iskoreni.

ontologiji i savremenoj prirodnoj nauci kakvu Gibsonova interpretacija implicira svedoči što će mu izvesni autori koji su, uopšteno govoreći, sledili Gibsona, na kraju pripisivati stanovište koje po našem mišljenju, ni u kom smislu ne može da bude sektaško.

Naime, iako će se zalagati za tip tumačenja po kome 'koje god činjenice se na kraju ispostavi da postoje, to će biti određeno fizikom', kada je u pitanju zauzimanje sektaške pozicije, Tompson će doći do zaključka da pitanja o istini i neistini za Kvajna "ne bi trebalo čak ni da se pojavljuju u vezi sa stranim globalnim teorijama", odnosno, da bi, ako ne neistinite, strane globalne teorije za njega u svakom slučaju morale da budu besmislene: "Ponekad, Kvajn objašnjava sektašku poziciju kao tvrdnju da je jedna od suprotstavljenih teorija istinita, dok je druga lažna. Međutim, u svom poslednjem objašnjenju, Kvajn tvrdi da je ona besmislena sve dok ne uđemo u nju. Smatram da je ova potonja pozicija ispravna pozicija za Kvajna. Ukoliko Kvajn svoj naturalizam uzima ozbiljno, trebalo bi da pripisuje istinite vrednosti iz njegove aktualne globalne teorije sveta" (Thompson 2008: 114).

Prema tome, Tompson će smatrati kako bi, iz ugla Kvajnovog realizma, rivalske teorije pre trebalo da budu besmislene nego neistinite i njegova interpretacija bi predstavljala primer nesaglasnosti koja osim među kritičarima, postoji i među Kvajnovim braniteljima na koju se Gibson požalio – nesaglasnosti povodom tumačenja teze da nema činjenica u vezi sa prevođenjem, ali da ih ima u vezi sa naukom. Ipak, ona bi po našem mišljenju predstavljala verodostojnu sliku realizma kojeg je Kvajn zastupao (takozvani robusni realizam) i kojoj mi ne bismo imali šta da dodamo osim da primetimo kako je teško reći na koji bi način takvo stanovište moglo da bude realističko u smislu koji Gibson podrazumeva.

Drugim rečima, smatramo da se Kvajnov realizam ni u kom smislu ne može striktno vezati ili identifikovati sa prirodnom naukom kako se ona obično shvata i kako je uostalom, Gibson shvata, i kao najjači argument koji u prilog ovome možemo da iznesemo je da čak i kada su u njegovoj filozofiji preovladavala naturalistička, Kvajn zapravo nikada nije u potpunosti odustao i

od nekih empirističkih i instrumentalističkih (anti-realističkih) gledišta.<sup>66</sup> Međutim, pre nego što, u odbrani Kvajnovе interpretacije epistemološkog projekta pokušamo da ista ta gledišta istaknemo u prvi plan, biće neophodno reći nešto više i o metodološkoj osnovi na koju ćemo ih implementirati.

## 11. 1. Unutrašnji mehanizmi jezičkog učenja

Iako, kao i većina Kvajnovih interpretatora, smatramo da je genetički projekat najbolja strategija koju imamo za izučavanje odnosa između svedočanstva i teorije, mi ćemo naturalizovanu teorijsku epistemologiju pokušati da branimo sa pozicije sa koje je ona "prilično nerazlučiva od kognitivne nauke, naučnog istraživanja kognicije i procesovanja informacija uopšte" (Wrenn 2008b: 83).

Uopšteno govoreći, 'kognicija' predstavlja zajednički termin za psihološke procese koji se tiču usvajanja, organizacije i korišćenja znanja, a pošto je za Kvajna znanje "otelotvoreno u jeziku" (Hylton 2010: 11), odatle sledi da bi se u epistemološkim istraživanjima termin 'kognitivno' pre svega odnosio na psihološke procese, ili, kako ćemo ih u nastavku zvati, unutrašnje mehanizme jezičkog učenja.

Postoji više razloga zbog kojih se opredeljujemo za ovaj tip tumačenja. Naime, ne samo što bi interpretacija Kvajnovog projekta kao projekta koji u središtu interesovanja ima unutrašnje mehanizme jezičkog učenja bila saobrazna njegovim empirističkim postavkama – o čemu će uskoro biti više reči – utisak je i da bi ona neutralisala prigovore kao što su Straudovi. Sa druge strane, možda značajnije od svega je što bi, ukoliko prihvatljivo, ovakvo tumačenje rešilo problem koji smo označili kao najteži sa kojim se Kvajnov predlog suočava, problem cirkularnosti. Međutim, s obzirom da je eksternalizacija empirizma predstavljala preduslov, a

---

<sup>66</sup> Ne bi trebalo zaboraviti da smo na opreznost po ovom pitanju – dakle, po pitanju tumačenja Kvajnovog realizma – pozvali već u šestom poglavlju, gde smo istakli da osim što nikada nije u potpunosti odustao od holizma, Kvajn isto tako nikada nije uspeo da na solidnijim osnovama odeli (savremenu) prirodnu nauku kako od nauke uopšte, tako ni od zdravorazumskih pretpostavki (Vidi: poglavlje 6, 58-59).

bihejvioralna psihologija medijum za sprovođenje epistemoloških istraživanja (genetičkog projekta),<sup>67</sup> ovde se postavlja pitanje na koji način se prelazi put od bihejvioralne ka kognitivnoj psihologiji u tim istraživanjima?

Drugim rečima, imajući u vidu Kvajnovo stavljanje akcenta na ponašanje kao i nepoverljivost prema bilo kakvom obliku mentalizma koji teza o unutrašnjim mehanizmima implicira, pitanje je da li je Kvajn ostavljao bilo kakav prostor za ovaj tip objašnjenja? U odgovoru na ovo pitanje, prvo na šta bi trebalo da skrenemo pažnju je da iako se zalagao za pristup koji, uopšteno govoreći, ne podrazumeva nikakvu hipotezu o unutrašnjim mehanizmima jezičkog učenja, takva hipoteza ne bi nužno bila inkompatibilna sa Kvajnovim epistemološkim (genetičkim) projektom. Sa druge strane, da je i sam Kvajn ostavljao kao otvorenu mogućnost njenog postavljanja svedoči uslov da, ukoliko bismo i pretpostavili postojanje nečega takvog kao što su unutrašnji mehanizmi jezičkog učenja, ti bi mehanizmi "morali da budu saobrazni bihejviorističkom karakteru učenja jezika: zavisnosti verbalnog ponašanja na opservaciji verbalnog ponašanja" (Quine 1970: 4). Međutim, takođe bi trebalo istaći i to da se uobičajeno smatra kako su "jedini unutrašnji mehanizmi koje je Kvajn mogao da prihvati oni koji se tiču fizičke konstitucije sa kojom dolazimo na svet – mozga i nervnog sistema, pre svega" (Hylton 2010: 106).

Kao što smo više puta naveli, Kvajn je naše znanje video kao otelotvoreno u jeziku zbog čega je i eksperimentalna situacija u cilju proučavanja načina na koji ga usvajamo, situacija u kojoj se nalazi dete dok uči jezik. S tim u vezi, Kvajn će razlikovati dva opšta metoda kojima se dete služi u procesu. Prvi bi bio metod ostenzije koji bi se odnosio na učenje primitivnog rečnika opservacionih rečenica, i bio razvijan na temelju opservacije verbalnog ponašanja odraslih i njihovog ohrabrivanja ili obeshrabrivanja detetovih pokušaja da samostalno odgovori na neverbalne stimuluse. Sa druge strane, metod koji bi se ticao usvajanja viših, teorijskih nivoa jezika/nauke bi bio takozvani metod analoške sinteze, i on bi se, uopšteno govoreći, sastojao u tome što bi "delove već naučenih rečenica (dakle, opservacionih rečenica, *prim. autora*) dete

---

<sup>67</sup> "Eksternalizacija empiricizma ima za cilj fokusiranje na relaciju između opservacionih rečenica i stimulusa (stimuli) i relaciju između istih ovih opservacionih rečenica i teorijskih rečenica. (...) U prvom slučaju rečenice su uslovljene svetom, u drugom one su uslovljene ostalim rečenicama. (...) Bihejvioralna psihologija je medijum ovog istraživanja" (Gibson 1988: 82).

spajalo da bi napravilo nove rečenice, gde bi njihova funkcija i pozicija bili određeni analogijom sa njihovom funkcijom i pozicijom u prethodnim rečenicama" (Gibson 1988: 3-4).

Prema tome, pošto bi metod analoške sinteze bio usvajanje na temelju uspešnog usvajanja ostenzivnog metoda, a ovaj, sa svoje strane, na temelju usvajanja mehanizma uslovljenog odgovora na neverbalne stimulse, ukoliko bismo čitav proces tumačili iz ugla pretpostavke o unutrašnjim mehanizmima koje je Kvajn mogao da prihvati, to znači da bi način na koji bi dete odgovaralo na nadražaje, pa dakle, i usvajalo jezik, podrazumevao "izmene u njegovoj konstituciji, što bi vodilo promenama u načinu na koji će ono reagovati na buduće nadražaje, bilo preko očiglednih odgovora, bilo formiranjem daljih dispozicija" (Hylton 2010: 106). Međutim, pošto smo u prethodnom poglavlju pokazali da između bihevioralnog i fizikalističkog nivoa ne postoji nikakva relevantna veza, iako ne nužno inkompatibilni, ne vidi se ni kako bi unutrašnji mehanizmi koji bi se ticali činjenica bioloških datosti mogli da budu saobrazni biheviorističkom karakteru učenja jezika, i tako sproveli za nas željenu tranziciju od bihevioralne ka kognitivnoj psihologiji u epistemološkim istraživanjima. Sa druge strane, iako će tvrditi da bi ovi mehanizmi bili jedini koje je Kvajn mogao da prihvati, činjenica je takođe da će Hajlton ponuditi osnov za nešto drugačiju interpretaciju toga na šta bi se oni odnosili.

Naime, kao preduslov da nauči jezik, Hajlton će isticati da bi dete pre svega moralo da usvoji kognitivni jezik. Međutim, pošto "nisu svi zvuci koje emitujemo deo kognitivnog jezika, već su to samo rečenice koje su na neki način povezane sa rečenicama koje odgovaraju na čulne nadražaje", to znači da bi usvajanje (elementarnog) kognitivnog jezika za Hajltona "išlo ruku pod ruku sa usvajanjem makar rudimentarne teorije o svetu" (Ibid., 82). Pošto se ova rudimentarna teorija pre svega tiče učenja primitivnog rečnika opservacionih rečenica, Hajlton će kognitivni jezik odrediti kao jezik koji vodi u predviđanjima opservacionih rečenica, ili koji igra bar neku ulogu u takvim predviđanjima: "Rečenica se računa kao kognitivna ako je neophodan element u značajnom skupu rečenica koje, uzete u celini, vode u predviđanjima opservacionih rečenica i odgovorna je za uspeh takvih predviđanja" (Ibid., 14).

Prema tome, ističući kako bi se "integralni deo epistemološkog poduhvata sastojao u pokazivanju šta je to što neke zvukove čini da budu od značaja za kognitivni jezik, potencijalno istinit o svetu" (Ibid., 81-82), Hajlton će nagovestiti mogućnost jednog, ako možemo tako reći, nefizikalističkog tumačenja unutrašnjih mehanizama koje bi bilo saobrazno biheviorističkom

karakteru učenja jezika: "Mi odgovaramo na senzornu stimulaciju na sijaset različitih načina: moždane ćelije se aktiviraju, hemikalije su puštene u krvotok, krvni pritisak raste ili opada, itd. Nijedan od ovih odgovora, međutim, nisu čak ni kandidati da budu deo jezika. Kognitivni jezik se sastoji od javnih odgovora na stimulaciju, odgovora koji mogu, kao što to nekada čine, da utiču na druge" (Ibid., 114).

Međutim, iako će unapred pretpostaviti postojanje ovih mehanizama – o čemu, pored uverenja da bi takvi mehanizmi 'svakako morali da postoje', svedoči i upotreba termina 'kognitivan' u određenju onog segmenta jezika kojeg bi dete trebalo da usvoji pre bilo kog drugog – prava istina je da ni u Hajltonovoj interpretaciji nema ničega što bi epistemološka istraživanja učinilo odlučnije istraživanjima psiholoških procesa. Razlog ovome je pre svega taj što su mehanizmi o kojima Hajlton govori isključivo stečeni ili *a posteriori*, i kao takvi, samo pridodati kao saobrazni na postojeću metodološku bazu.<sup>68</sup>

Drugim rečima, da bi pitanja o unutrašnjim mehanizmima jezičkog učenja došla u prvi plan, i epistemološka istraživanja tako učinila nerazlučivim od naučnog istraživanja kognicije i procesovanja informacija uopšte, čini se da bi nam, pored teze o stečenim, neophodna bila i pretpostavka o takozvanim *urođenim ili a priori mehanizmima jezičkog učenja* – uz napomenu da se, kao i stečeni, ni ovi mehanizmi ne bi mogli ticati činjenica bioloških datosti s kojima dolazimo na svet.<sup>69</sup> Međutim, pošto se i u Kvajnovom i u Hajltonovom slučaju pretpostavlja

---

<sup>68</sup> Ovo je uostalom, priznanje koje i sam Hajlton iznosi. Naime, iako kaže da se rečenica računa kao kognitivna ako je neophodan element u značajnom skupu rečenica koje, uzete u celini, vode u predviđanjima opservacionih rečenica, već u nastavku on dodaje da, "zbog neodređenosti termina 'značajan', ovo nije upotrebljiv kriterijum kognitivnog" (Hylton 2010: 14). Osim toga, Hajltonovo objašnjenje je donekle i cirkularno pošto između ostalog tvrdi da "uviđanjem šta je to što mora biti naučeno da bi dete usvojilo kognitivni jezik, uviđamo šta je zapravo kognitivni jezik" (Ibid: 82).

<sup>69</sup> Ovo je po našem mišljenju upravo bio slučaj sa Gibsonovom interpretacijom. Naime, iako do činjenica koje se tiču naše fizičke konstitucije dolazimo *aposteriornim* putem, dakle, kroz naučno istraživanje i posmatranje, kao posledicu davanja prednosti pitanjima istinitosti nad pitanjima svedočanstva, tačnije, isključivanjem mogućnosti bilo kakvog pobijajućeg svedočanstva, dobili bismo i da bi istine ili činjenice o kojima Gibson govori morale da budu interpretirane kao *a priori* dispozicije.

kontinuitet između različitih jezičkih nivoa ili segmenata, pitanje je na kojim preporukama možemo zahtevati postavljanje takve hipoteze?

Naime, iako segment jezika koji bi dete pre svega trebalo da nauči za Hajltona nije onaj koji je u direktnoj vezi sa fiksiranim oblastima neverbalne komunikacije, već onaj koji 'vodi u predviđanju opservacionih rečenica', kao i Kvajn, i Hajlton će smatrati kako je usvajanje teorije proces koji se odvija paralelno sa usvajanjem jezika, i koji podrazumeva svojevrsan, kontinuiran rast – od elementarnijih, ka usvajanju sve složenijih koncepata. Međutim, iako niko neće poricati ovaj kontinuitet, pa ni stupnjevitost procesa kojeg su opisali Kvajn i Hajlton, autori kao što su Mi i Gibson će isticati da metod izgrađen po modelu unutar kojeg opservacione rečenice imaju tako presudnu ulogu "ne može da odvede dete naročito daleko u njegovom učenju" zbog čega se postavlja pitanje "kako je onda ono sposobno da formuliše i primereno odgovori na rečenice koje nisu povezane, čak ni derivativno, sa bilo kakvim fiksiranim oblastima neverbalne komunikacije?" (Gibson 1988: 3-4).<sup>70</sup>

Drugim rečima, ističući kako postoji veliki skok od učenja primitivnog ka učenju teorijskog jezika koji nikakva pretpostavka o aposteriornim mehanizmima ne može da objasni, Mi i Gibson će skrenuti pažnju kako bi, pored teze o stečenim, u epistemološka istraživanja trebalo uvesti i pretpostavku o takozvanim urođenim ili a priori mehanizmima jezičkog učenja. S tim u vezi, iako je možda nije isticao u prvi plan, da Kvajn isto tako nije ni poricao činjenicu da osim kontinuiteta, usvajanje jezika uključuje i "nesvodljive skokove analogije koji ako se prate unazad, neće otkriti glatku derivaciju teorijskog iz opservacionog jezika" (Ibid.), svedoči što će metod koji bi se ticao usvajanja tih viših, neopservacionih jezičkih nivoa on nekada zvati metodom analoške sinteze, a nekada hipotetičko-deduktivnim metodom.

---

<sup>70</sup> Drugim rečima, iako segment jezika koji bi dete pre svega trebalo da nauči za Hajltona nije onaj koji je u direktnoj vezi sa fiksiranim oblastima neverbalne komunikacije, već onaj koji 'vodi u predviđanju opservacionih rečenica', da bi učenje primitivnog rečnika opservacionih rečenica i kod njega bilo og presudnog značaja najbolje svedoči tvrdnja da bi usvajanje (elementarnog) kognitivnog jezika moralo da ide ruku pod ruku sa usvajanjem makar rudimentarne teorije o svetu.

Iako se, uopšteno govoreći, i jedan i drugi metod odnose na učenje istog segmenta jezika, među njima postoji važna razlika a to je što se, za razliku od analoškog, hipotetičko-deduktivni metod tiče "spekulativnog istraživanja lingvističkog mehanizma objektivne referencije koji se može sagledati kao da predstavlja veliki skok od učenja primitivnog ka učenju teorijskog jezika" (Mi 2007: 122). Sa druge strane, činjenica je takođe da ni Kvajn ni njegovi interpretatori neće ostaviti mnogo toga na šta bi se mogli pozvati kada je u pitanju funkcionisanje ovog metoda, ali i ono malo što će reći, verujemo da će biti od koristi za naše svrhe.

## 11. 2. Kvajnov empirizam i koherentizam

Prema tome, umesto istraživanja odnosa između svedočanstva i teorije, Kvajnov predlog za naturalizacijom epistemoloških istraživanja ćemo pokušati da tumačimo kao projekat koji bi u središtu proučavanja imao psihološke procese koji se tiču usvajanja jezika, za šta je preduslov da, pored teze o stečenim, u ta istraživanja dakle uvedemo i pretpostavku o takozvanim urođenim ili a priori mehanizmima jezičkog učenja.

Iako se uobičajeno smatra suprotno, da je Kvajn ipak imao određena gledišta u vezi sa ovim mehanizmima koja se ne bi ticala činjenica bioloških datosti svedoči njegovo postuliranje hipotetičko-deduktivnog metoda kao metoda koji "ima za cilj da objasni učenje jezika koje se nalazi izvan dometa ostenzivnog učenja i jednostavnog analoškog učenja" (Ibid., 122). Međutim, pošto se u rekonstrukciji načina na koji usvajamo teoriju o svetu on pre svega zalagao za pristup koji, uopšteno govoreći, ne zahteva nikakvu pretpostavku o unutrašnjim mehanizmima jezičkog učenja, ovde se postavlja pitanje da li pozivanje na hipotetičko-deduktivni metod predstavlja i dovoljan osnov za tumačenje Kvajnovog programa kao programa koji u središtu interesovanja ima unutrašnje mehanizme jezičkog učenja?

U odgovoru na ovo pitanje, prvo na šta bi trebalo da skrenemo pažnju je da ne vidimo na koji način bi ovakvo tumačenje predstavljalo i udaljavanje od onoga što je Kvajn definisao kao najvažniju misiju epistemologije kao discipline, dakle, davanje odgovora na pitanje *kako* usvajamo našu teoriju o svetu. Sa druge strane, iako je stanovište da su opservacione rečenice te koje stoje u neposrednoj vezi sa stvarnim svetom i pribavljaju svedočanstvo za teorijske rečenice



inkompatibilno sa ovakvim tipom interpretacije, ono nije stanovište koje je prevladavalo u svim fazama Kvajnovе filozofije, pa kao što ćemo videti, ni kada je u pitanju reforma epistemoloških istraživanja.

Naime, teza da je rečenica opservaciona "ukoliko će naš sud o tome da li je ona istinita zavisiti samo od čulnih nadražaja kojima smo u tom trenutku izloženi" (Kvajn 2007d: 201) je kao što znamo, teza koja je dominirala tek u Kvajnovoj kasnijoj filozofiji, u kojoj se on zalagao za genetički pristup u proučavanju načina na koji usvajamo teoriju o svetu. Međutim, u fazi koja je prethodila ovome i koju vezujemo za period neposredno nakon kritike pozitivističkog programa racionalne rekonstrukcije znanja, setićemo se da je Kvajn zastupao gledište po kome iskazi, pa dakle i opservacioni, ne poseduju sopstveni empirijski sadržaj ili skup empirijskih posledica. Štaviše, u članku "Naturalistička epistemologija" koji predstavlja prvi značajniji Kvajnov doprinos na temu reforme epistemoloških istraživanja, Kvajn će tvrditi kako naš sud o tome da li je rečenica opservaciona ne može zavisiti samo od nadražaja kojima smo u datom trenutku izloženi, već i od pratećih informacija kojima već raspolažemo: "Upravo u tome što smo naučili jezik velikim delom je ispoljeno prikupljanje informacija, i to informacija bez kojih ne bismo mogli da donosimo takve sudove o rečenicama ma koliko one bile opservacione" (Ibid., 201).

Prema tome, iako će na kraju Kvajn usvojiti predstavu o opservacionim rečenicama sličnu onoj koju su o njima imali pozitivisti – dakle, kao o rečenicama koje stoje u neposrednoj vezi sa svetom – isto tako je činjenica da će svoj projekat reforme epistemoloških istraživanja on započeti u fazi kada su u njegovoj filozofiji još uvek dominirala empiristička i holistička gledišta. Međutim, jedan od problema vezanih za ideje koje će Kvajn izneti u ovom periodu je što su one ostale nedovoljno razvijene, odnosno, što je, kako Stroud kaže, Kvajn ponudio tek "skicu ili generalan plan za sprovođenje epistemoloških istraživanja, ne ulazeći detaljnije u psihološke i fiziološke činjenice" (Stroud 1984: 220). Uprkos tome, smatramo da je jedna od tendencija koja je u njima prisutna u duhu interpretacije za koju se zalažemo, zbog čega bi se i naš poduhvat mogao opisati kao razvijanje upravo onih gledišta za koja se opravdano smatra da su, pre nego što će biti napuštena, kod Kvajna ostala kao naznačena, i koja se dakle, uglavnom tiču njegovih empirističkih postavki. Međutim, pošto je uobičajeno stanovište da povratak empirizmu kod Kvajna povlači i epistemološki koherentizam (Dansi), prvo što ćemo morati da

uradimo je da se još jednom ogradimo od modela opravdanja koji smatramo neprihvatljivim za njega, i po kojem naša verovanja ne stiču podršku iz odnosa sa svetom, već posredstvom veze u kojoj stoje sa drugim verovanjima unutar sistema.

Naime, budući da veza između naučne teorije i opservacija korišćenih da je podrže može biti otkrivena iz dva aspekta, onog epistemologije i onog semantike, setićemo se da je Kvajn isticao kako naš sistem verovanja mora da uspostavi semantičku vezu sa našim lingvističkim sistemom, ali i epistemološku vezu sa našim epistemičkim sistemom (Vidi: poglavlje 5, 42). Imajući to u vidu, bilo da je u pitanju Nojratov ili Dejvidsonov, razlog zbog kog smatramo da je koherentistički model opravdanja neprihvatljiv model za Kvajna je što se u njemu odustaje od epistemološkog aspekta koji podrazumeva ideju sveta, ili tačnije, *istina nezavisnih od naših verovanja*, zbog čega dakle, ni njegove pristalice ne mogu da ispune zahtev za održavanjem veze između ovih sistema. Međutim, ne odustajući ni od koncepta istine s jedne, ni od koncepta koherencije s druge strane, ali, ne pridajući nijednom od njih središnji značaj, pitanje je šta ostaje kao alternativa za Kvajna?

S obzirom da je, po Kvajnovom mišljenju, "empiristička teorija verifikacije najbolji most koji povezuje naše lingvističke i epistemičke sisteme" (Mi 2007: 119), obično se smatra da bi odgovor na ovo pitanje trebalo tražiti u Kvajnovoj privrženosti verifikacionističkim procedurama provere. Međutim, pošto verifikacionizam koji odlikuje Kvajnovu empirističku fazu podrazumeva da je "jedinica značenja velika", odnosno, da je "čitava teorija, ili barem veliki deo teorije ono što mora da prođe test čulnog svedočanstva" (Misak 1995: 138), ovde se suočavamo sa modelom opravdanja na koji bi se jednako mogli pozvati i koherentisti, tim pre što nije jasno kako bi čulna evidencija mogla da svedoči protiv jednog verovanja koje je koherentno sa ostatkom sistema.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Iako se, striktno govoreći, neće pozivati na verifikacionističke procedure, ovo je po našem mišljenju upravo bio slučaj sa Dejvidsonovim pristupom. Naime, ne samo što će smatrati kako "koherentistička teorija nije u sukobu sa teorijom korespondencije", Dejvidson će otići korak dalje i tvrditi da je "korespondencija posledica koherencije" (Dejvidson 1995: 135). Na taj način, on će ukazati i da Kvajnov zahtev da "hipoteza, da bi bila legitimna, mora biti deo teorije za koju čulna evidencija svedoči za ili protiv nje" (Misak 1995: 138) gubi na snazi, jer će i koncept čulne evidencija na kojem on počiva biti obuhvaćen sistemom verovanja za koji unapred pretpostavljamo da je koherentan; Vidi: Dejvidson, Donald, *Koherentistička teorija istine i znanja*.

Jednom rečju, pitanje je kako sačuvati holizam i istovremeno ne pribeći koherentističkom modelu opravdanja koji iz navedenih razloga smatramo neprihvatljivim, i da bismo odgovorili na njega, verujemo da bi nam od pomoći moglo biti ukazivanje na činjenicu da su gledišta povodom reforme epistemoloških istraživanja koja je Kvajn izneo u ovom periodu, na tragu gledištima koja će nešto kasnije zastupati Majkl Damet, za koga centralni koncept u teoriji značenja nije koncept istine – pa, kad smo već kod toga, ni koherencije – već upravo verifikacije. Međutim, videćemo takođe da Dametovo stanovište poseduje određene specifičnosti koje čine bitnu razliku u njihovim pristupima, ali i da je – barem kada je reč o načinu na koji tumačimo Kvajnov epistemološki projekat, i u kojem se dominantno oslanjamo na njegove empirističke postavke – te specifičnosti Kvajn ne samo mogao, već i morao da usvoji.

### **11. 3. Dametov argument od usvajanja jezika i holizam**

Prema tome, iako će u svojoj empirističkoj fazi Kvajn tvrditi da se naši iskazi ne mogu opravdavati poređenjem sa svetom o kome su, istina je da ni tada, čak i u kontekstu sprovođenja epistemoloških istraživanja, on neće odustati od verifikacionističkih procedura provere: "Epistemologija ostaje upućena na svedočanstvo, i značenje kao i uvek ostaje upućeno na verifikaciju; a svedočanstvo je verifikacija" (Kvajn 2007d: 205). Imajući to u vidu, kao što je u naturalističkom periodu Kvajn prednost dao pitanjima istine, očekivalo bi se da je, u empirističkom, on isto mogao da učini kada je reč o pitanjima svedočanstva.

Međutim, razlog zbog kog se Kvajn nije odlučio na ovaj korak je kao što smo videli taj što verifikacija nije od naročite pomoći kada je jedinica značenja čitav jezik ili nauka, i kada smo prinuđeni da, zbog toga, pitanja istine i svedočanstva održavamo u ravnoteži koja za posledicu ima usvajanje koherentističkog modela opravdanja. Drugim rečima, iako će tvrditi da je svedočanstvo verifikacija, da bi sačuvao verifikacionizam, utisak je da je Kvajn ipak morao da se opredeli i da prednost da pitanjima istinitosti – što je, iako ne nužno na Gibsonov način, usvajanjem naturalizma on na kraju i učinio. Međutim, Majkl Damet će pokazati da je moguće odustati od koncepta istine kao središnjeg koncepta u opravdavanju naših iskaza, i istovremeno, ostati veran verifikacionističkim procedurama provere.

Naime, kao i Kvjajn, i Damet će se baviti istraživanjem načina na koji usvajamo jezik, ali pošto on neće tvrditi i da je u njemu sadržana naša teorija o svetu, za njegove ciljeve po ovom pitanju se ne bi moglo reći da su epistemološkog karaktera. U svakom slučaju, stanovište koje će Damet zastupati poznato je pod imenom 'argument od usvajanja jezika', i podrazumeva "pozivanje na evidencione uslove pod kojima je prihvatanje neke rečenice opravdano" (Misak 1995: 119-120), uslove koji ne mogu prevazilaziti ono što možemo opaziti, ali koji mogu prevazilaziti uslove pod kojima je ta rečenica istinita: "Damet smatra kako bismo morali ili da uzmemo istinu (i istinosne uslove) kao središnji pojam značenja, ili da uzmemo verifikaciju (i verifikacione uslove) kao centralni koncept. On se opredeljuje za potonji i svoj zadatak vidi u tome ili da u potpunosti odbaci koncept istine, ili da pokuša da ga objasni u terminima središnjeg pojma verifikacije. Njegov izbor je da odbija da napravi razliku između koncepta istine i potvrdljivosti" (Ibid., 147).

Prema tome, iako se za njegova interesovanja ne bi moglo reći da su epistemološkog karaktera, baš kao i Kvjajn, i Damet će se baviti proučavanjem puteva kojima se krećemo kada usvajamo jezik. Međutim, ono što je, odbijajući da napravi razliku između koncepta istine i potvrdljivosti Damet pre svega pokušao da uradi – i u čemu se, uostalom, sastoji jedna od specifičnosti njegovog pristupa – jeste da formuliše teoriju koja ima za cilj da pruži odgovor na pitanje "Šta je to što govornik zna kada zna jezik?". Pošto će dakle, isticati evidencione uslove po kojima *da bi bio usvojen, koncept mora da bude povezan sa iskustvima koje onaj koji uči može da ima*, Damet će u svom odgovoru dovesti u vezu značenje sa verifikacijom, odnosno, *sa svedočanstvom koje opravdava tvrđenje rečenice*: "Razumevanje koncepta mora biti stečeno usvajanjem dispozicija za usklađivanje nećijih iskaza sa evidencijom. Dospevamo do razumevanja koncepta učenjem kada, odnosno, pod kojim evidencionim uslovima je primereno da ga primenimo. Ovaj argument – koji je argument od usvajanja jezika – vodi direktno ka verifikacionizmu" (Ibid., 121).

Drugim rečima, ističuci kako se "razumevanje rečenice sastoji u kapacitetu da se prepozna šta god se računa (dolazi u obzir) u njenu verifikaciju" (Dummet 1976b: 110), ono što će Dametu omogućiti da odustane od koncepta istine kao središnjeg, ali ne i od verifikacionističkih procedura provere je činjenica da će "centralni pojam u njegovoj teoriji biti vezan za govornika ili razumevaoca" (Misak 1995: 119-120). Sa druge strane, u prilog tezi da je Kvjajn ne samo

mogao, već i morao da se pozove na teoriju koja ističe evidencione uslove pod kojima je neko tvrđenje prihvatljivo, i koji bi dakle, prevazilazili ili mogli da prevazilaze uslove pod kojima je ono istinito, svedoči što će u svojoj empirističkoj fazi on isticati kako bi "našu definiciju opservacionih rečenica morali da oslabimo da glasi: jedna rečenica je opservaciona ako svaki sud o njenoj istinitosti zavisi od datih čulnih nadražaja i ni od kakvih prethodno prikupljenih informacija *osim od onih koje ulaze u razumevanje same rečenice* (moj kurziv)" (Kvajn 2007d: 201).

Prema tome, osim što će se i jedan i drugi "slagati da sve što je sadržano u značenju mora nekako biti povezano sa iskustvom, datostima, ili sklopovima čulnih nadražaja" (Dejvidson 1995: 146),<sup>72</sup> stanovište da je Kvajnov pristup "posedovao sve sastojke argumenta od usvajanja jezika na kojem Dametov verifikacionizam počiva" (Misak 1995: 134) između ostalog zasnivamo na činjenici da je i kod njega bilo potrebno odrediti *šta je to što ulazi u razumevanje jedne rečenice*, opservacione ili ne. Međutim, problem ovde predstavljaju bitno različita shvatanja šta bi to bilo, jer dok će za Dameta rečenica "posedovati individualni sadržaj koji može biti shvaćen bez znanja čitavog jezika" (Dummet 1978: 302), Kvajn će kao što znamo, tvrditi da njega može posedovati tek čitav jezik ili teorija.

Već smo govorili o tome kako će Kvajново stanovište i ovde ostaviti prostor za različite interpretacije, ali i da bi jedinicu značenja pretpostavljenu njegovim holizmom ipak najispravnije bilo tumačiti kao sveobuhvatnu teoriju o svetu koja je implicitno sadržana u jeziku. Sa druge strane, iako će "uzimati inferencijalne veze između rečenica kao relevantne za objašnjenje značenja većine rečenica" (Misak 1995: 136), Damet će isticati da "individualne rečenice nose sadržaj koji im pripada u skladu sa načinom na koji su sastavljene od njihovih konstituenata" (Dummet 1978: 222), te da, uopšteno govoreći, "neko zna jezik znajući značenje svake rečenice pojedinačno" (Ibid., 378). Imajući to u vidu, Damet se može predstaviti kao naslednik atomističke tradicije protiv koje se Kvajn prvobitno pobunio, ali koji će izraziti otvorenu sumnju i da 'vrsta snažnog holizma' kojoj je on u jednom periodu bio privržen "može da pruži

---

<sup>72</sup> O ovome svedoči da je i Kvajn smatrao da je usvajanje jezika "u celosti stvar usvajanja seta dispozicija za usklađivanje nečijih iskaza sa opažljivim situacijama, te da se domaći govornik, baš kao i terenski lingvista, moraju osloniti na ohrabrivanje i obeshrabrivanje njihovih iskaza u opažljivim situacijama" (Misak 1995: 133).

verodostojno objašnjenje bilo načina na koji koristimo jezik kao sredstvo komunikacije, bilo načina kako usvajamo ovladavanje jezikom" (Dummet 1973: 598).

Razlozi zbog kojih se uobičajeno smatra, i zbog kojih je i Damet smatrao da holizam ne može da pruži verodostojno objašnjenje načina na koji stičemo jezičku kompetenciju uglavnom se tiču skretanja pažnje na činjenicu da "niko ne zna čitav jezik, odakle bi, prema gledištu holiste, moralo da sledi da niko ne zna ni značenje bilo koje rečenice" (Misak 1995: 136). Iako bi, po našem mišljenju, ovo bilo sasvim ispravno zapažanje koje nije potrebno posebno obrazlagati,<sup>73</sup> trebalo bi imati u vidu da mi ni ne nameravamo da Kvajnov holizam tumačimo na način na koji se to uobičajeno čini i na koji je on podložan ovakvom tipu prigovora. Drugim rečima, s obzirom na ciljeve koje smo postavili, smatramo da verifikacionizam na koji se Damet poziva može biti stavljen u službu jednom modifikovanom holizmu kojeg ćemo pripisati Kvajnu, ali da bismo to uradili, moraćemo da se vratimo osnovama naše interpretacije.

#### **11. 4. Verifikacionizam, kognitivni jezik i hipotetičko-deduktivni metod**

Kao što smo više puta naveli, u svom najrazrađenijem pristupu načinu na koji usvajamo teoriju o svetu, *viz.*, genetičkom projektu, Kvajn je isticao kako učeći jezik mi zapravo učimo istinosne uslove rečenica, gde "oblasti neverbalnih stimulusa postaju svedočanstvo za istinu raznih opservacionih rečenica, a ove rečenice, zauzvrat, svedočanstvo za istinitost teorijskih rečenica" (Gibson 1988: 82).<sup>74</sup> Međutim, problem sa ovim tipom interpretacije je što smo videli da je on nesaglasan sa uvidom da osim kontinuiteta, usvajanje jezika uključuje i nesvodljive skokove analogije koji pored stečenih, govore u prilog postojanja i takozvanih urođenih ili a

---

<sup>73</sup> "Ja ne mogu da znam bilo šta što čovek veruje dok ne znam (ili ne pogodim) sve što on veruje" (Dummet 1973: 599).

<sup>74</sup> Iako će se, uopšteno govoreći, zalagati za nešto drugačije tumačenje, videli smo da je ovo u suštini smatrao i Hajlton: "Za opservacione rečenice poenta je manje više direktna. One čine vezu između jezika i stvarnog sveta o kome su; ova veza je vitalna kako za detetovo usvajanje jezika tako i za činjenicu da dovršena teorija odgovara svedočanstvu i prema tome, svetu. Za sofisticiraniji jezik takođe, isti paralelizam je na snazi" (Hylton 2010: 95).

priori mehanizama jezičkog učenja. S tim u vezi, ono što nam je dalo podstrek da Kvjajnov projekat tumačimo kao projekat koji bi u središtu interesovanja imao unutrašnje mehanizme jezičkog učenja je Kvjajnovu postuliranje hipotetičko-deduktivnog metoda koji ima za cilj da objasni usvajanje upravo onog segmenta jezika koji se nalazi 'izvan dometa ostenzivnog i jednostavnog analoškog učenja', i za koji bi dakle, bilo plauzibilno pretpostaviti da se tiče urođenih mehanizama jezičkog učenja.

Međutim, pošto smo rekli da ni Kvjajn ni njegovi interpretatori neće ostaviti mnogo toga na šta bi se mogli pozvati kada je reč o funkcionisanju ovog metoda – o čemu svedoči Gibsonova konstatacija da se, za razliku od ostenzivnog i analoškog, "praktično ništa ne zna i o psihološkim mehanizmima koji se nalaze u osnovi hipotetičko-deduktivnog metoda" (Gibson 1988: 3-4) – ostaju sumnje da njegovo isticanje u prvi plan predstavlja i dovoljan osnov za interpretaciju za koju se zalažemo. Ipak, ono što je od značaja kada je u pitanju hipotetičko-deduktivni metod, i oko čega će se i Kvjajn i interpretatori uglavnom složiti, je da je u pitanju "metod koji dominira našim usvajanjem viših nivoa jezika u kojima je on *osuđen da radi kao celina* (moj kurziv) – kao ljudski stvorena građevina rečenica povezanih na različite načine jedna sa drugom i sa neverbalnim stimulusima preko mehanizma uslovljenog odgovora" (Mi 2007: 123). Imajući to u vidu, smatramo da je, u fazi kada su u njegovoj filozofiji još uvek dominirala empiristička gledišta, Kvjajn mogao da usvoji ideju po kojoj i celina jezika koje se on tiče funkcioniše na nesvesnom planu, i podrazumeva dakle urođene ili a priori mehanizme jezičkog učenja.

Uopšteno govoreći, upravo bi se, u pripisivanju Kvjajnu ove ideje, sastojalo i naše modifikovanje njegovog holizma koje smo nagovestili. Međutim, iako će, kao što ćemo videti kasnije, Kvjajn davati određene, za nas važne naznake na osnovu kojih bi se moglo zaključiti da je on ostavljao nekakav prostor za nju, istina je da je Kvjajn nikada nije usvojio za šta bi razloge pre svega trebalo tražiti u činjenici što bi to podrazumevalo još odlučnije odustajanje od verifikacionističkih procedura provere od onog kojeg bismo imali u slučaju davanja prednosti pitanjima svedočanstva nad pitanjima istine. Uprkos tome, kada je reč o istraživanju načina na koji usvajamo našu teoriju o svetu, osim što bi – doduše, u nešto izmenjenom obliku – sačuvala holizam, smatramo da bi u retrospektivi ova ideja mogla da dobije podršku od jedne verzije verifikacionizma, i to bi upravo bila ona za koju se Damet zalagao.

Drugim rečima, umesto projekta rekonstrukcije načina na koji usvajamo našu teoriju o svetu, a koji dakle, u središtu ima istinitost opservacionih rečenica, namera nam je da Kvajnov program tumačimo kao program koji ima za cilj formulisanje održive hipoteze o urođenim mehanizmima jezičkog učenja. Sa druge strane, iako bi moglo tako da izgleda, ne bi trebalo misliti da time odustajemo i od genetičkog projekta *per se* i ono što prihvatamo je pre svega pretpostavka *o stupnjevitosti procesa učenja* na koju su ukazivali i Kvajn i interpretatori, za koju verujemo da je kompatibilna sa načinom interpretacije koji ćemo zastupati: "Holizam stupa na scenu kada se prosta indukcija razvije u pun hipotetičko-deduktivni metod" (Quine 1986: 364). S tim u vezi, da bismo što bolje predstavili poziciju koju u tumačenju Kvajnovog projekta želimo da zauzmemo i koja bi dakle, podrazumevala povezivanje sa Dametovim gledištima, smatramo da će od presudnog značaja biti da našu interpretaciju suprotstavimo interpretaciji za koju će se zalagati jedan od Kvajnovih najistaknutijih kritičara.

Naime, setićemo se kako je, s obzirom na bi-partitnu koncepciju znanja kojoj je posvećen, kao najveći nedostatak Kvajnovog programa Straud isticao to što Kvajn ne može da odgovori na pitanje koje bi u epistemološkom kontekstu moralo da bude osnovno, a to je 'Kako je naše znanje o svetu moguće?'. Međutim, pošto se ispostavilo da je u Straudovom slučaju ovo pitanje nerazlučivo od pitanja 'Kako možemo znati da su naša znanja/verovanja o svetu istinita?' (Vidi: poglavlje 9, 89), njegova kritika će se uglavnom svoditi na to da Kvajn ne može da odgovori na prvo od ovih pitanja iz jednostavnog razloga što ne može da odgovori na drugo. Na taj način, Straud će Kvajnov program dovesti u blisku vezu sa kartezijanskim programom sa kojim deli isti problem, ali će time pretpostaviti i da njegov pristup u središtu ima validaciju naših saznavnih tvrdnji što smo videli da je pogrešno, jer verifikacionističke procedure na koje se Kvajn poziva imaju sasvim drugačiju ulogu od one koju im pripisuju programi inspirisani kartezijanizmom.

Drugim rečima, kao što će to primetiti određeni interpretatori pre nas (Mi, Gibson), skrećući pažnju na pretpostavljeni jaz između oskudnog inputa i bujnog outputa koji čini da Kvajn nije u stanju da odgovori na pitanje 'Kako možemo znati da su naša znanja/verovanja o svetu istinita?', Straud će u potpunosti zanemariti genetičku strategiju kojom se Kvajn služio u davanju odgovora na ono što je po njegovom mišljenju centralno epistemološko pitanje, dakle, pitanje načina na koji usvajamo našu teoriju o svetu. Međutim, iako ova činjenica Kvajnov program čini bitno različitim od kartezijanskog, utisak je da će, *dokle god se u njegovom središtu bude nalazio*



*koncept istine, a Kvajn i interpretatori ne pronađu neki solidniji temelj za epistemološka istraživanja od biheviorističkog, i kritičari kao što je Straud imati osnova da dovedu u sumnju bilo koje od verovanja za koja bi, pozivajući se na neverbalne stimulse, oni tvrdili da su istinita.*

Prema tome, čak i ako Kvajnov program ne bismo tumačili kao istraživanje odnosa između oskudnog inputa i bujnog autputa, već načina na koji usvajamo našu teoriju o svetu, ostaje problem cirkularnosti koji bihevioristička doktrina na kojoj se on zasniva ne može da reši, i ta činjenica bi, po našem mišljenju, predstavljala ključni razlog zbog kog je taj program podložan interpretaciji kao što je Straudova.<sup>75</sup> Međutim, ukoliko bismo, nakon svega što smo izneli, sada čitavu stvar takoreći preokrenuli, i umesto ideje o opservacionim rečenicama i njihovoj istinitosti kao središnjoj prepostavili da bi to bila teza po kojoj se nivo na kojem jezik funkcioniše kao celina tiče nesvesnih psihičkih procesa, ne samo što bismo oduzeli legitimitet Straudovim zahtevima, već verujemo da bismo time stekli i osnov za pokazivanje kako verifikacionizam koji Damet ima u vidu, i teza o urođenim mehanizmima jezičkog učenja koju mi ističemo u prvi plan, mogu ići ruku pod ruku.

Kao što možemo pretpostaviti, prvi korak u ovom pravcu bi se sastojao u oduzimanju povlašćenog statusa takozvanim opservacionim rečenicama, i s tim u vezi, smatramo da je Kvajново stanovište po kome su rečenice koje stoje u neposrednom odnosu sa neverbalnim stimulusima "one koje prvo učimo da razumevamo, i kao deca i kao lingvisti koji proučavaju neki nepoznati jezik" (Kvajn 2007d: 204) samo do pola ispravno, odnosno, da ono tačno opisuje samo situaciju u kojoj se nalazi lingvista koji već raspolaže određenom *ontologijom*. Sa druge strane, kada je u pitanju dete kod koga to nije slučaj, utisak je da bi tu početnu fazu moralo da odlikuje i usvajanje određenih verovanja koja bi ga, kako Kvajn kaže, "uvlačila dublje u ontologiju" (Kvajn 2007b: 45), što bi međutim, pored iskaza koji stoje u neposrednoj vezi sa svetom, podrazumevalo i određene iskaze za koje se to ne bi moglo reći da je slučaj.

---

<sup>75</sup> Ovaj problem bi se mogao predstaviti i na sledeći način. Naime, dokle god između ponašanja u opažljivim okolnostima s jedne, i mentalnih entiteta ili događaja kao što su verovanja sa druge strane postoji ontološka simetrija kao što ona postoji u Kvajnovom slučaju, neće biti jasno ni šta bi od ta dva trebalo da ima prioritet, odnosno, da li bi mentalni entiteti trebalo da pribavljaju svedočanstvo za ponašanje, ili bi ponašanje trebalo da pribavlja svedočanstvo za mentalne entitete.

Drugim rečima, s obzirom da Kvajnov projekat želimo da tumačimo kao projekat koji se tiče kognitivne psihologije, iako smo rekli da Hajlton u tom smeru nije učinio ni dovoljno jasne, ni dovoljno radikalne zahvate, smatramo da je u pristupu problemu "kako sposobnost da se koristi kognitivni jezik – da se emituju odgovarajuće vrste zvukova – jeste ili kako može biti usvojena" (Hylton 2010: 81-82), on ipak napravio jednu važnu distinkciju: "Nije svaki zvuk koji emitujemo deo našeg kognitivnog jezika. Distinkcija između relevantnog i irelevantnog ne može biti uzeta zdravo za gotovo. Naprotiv: integralni deo poduhvata je pokazati šta je to što neke zvukove čini da budu od značaja za kognitivni jezik, potencijalno istinit o svetu" (Ibid.). Međutim, pošto će ono što je relevantno Hajlton pre svega odrediti kao "usvajanje sposobnosti da emitujemo zvukove koji stoje u odgovarajućoj relaciji sa stimulacijama i sa drugim zvucima" (Ibid., 81), ovo će imati za posledicu da kognitivni jezik bude praktično nerazlučiv od jezika uopšte. S tim u vezi, u iskušenju smo da kognitivni jezik odredimo kao onaj segment jezika koji bi, Kvajnovom terminologijom govoreći, dete uvlačio dublje u ontologiju, ali koji bi se, oslanjajući se sada na Hajltonovu interpretaciju i njegovo razlikovanje relevantnog od irelevantnog, odnosio na usvajanje takozvane rudimentarne teorije o svetu: "Uviđanjem šta je to što mora biti naučeno da bi dete usvojilo kognitivni jezik, uviđamo šta je zapravo kognitivni jezik, na šta on pretenduje (...) Usvajanje elementarnog kognitivnog jezika, prema ovom gledištu, ide ruku pod ruku sa usvajanjem makar rudimentarne teorije o svetu" (Ibid., 82).

Prema tome, osim što bi isključilo mnoge opservacione rečenice kao relevantne, primetićemo da bi tumačenje za koje se zalažemo i po kojem bi, umesto da idu ruku pod ruku, kognitivni jezik i rudimentarna teorija o svetu bili praktično poistovećeni, takođe podrazumevalo i uvođenje određenih teorijskih iskaza kada su u pitanju ti početni koraci koje dete preduzima u usvajanju jezika, pa dakle, i teorije o svetu. Sa druge strane, utisak je da bi se, s obzirom na pretpostavljenu bazičnost koja se više ne bi ticala neposrednog odnosa u kome stoje sa svetom, već njihove *sposobnosti da dete uvuku dublje u ontologiju*, ti iskazi upravo odnosili na iskaze za koje će svaki na svoj način, Pers i Vitgenštajn tvrditi da imaju poseban status u sistemu naših verovanja.

Naime, već smo govorili o tome kako su neki od Kvajnovih preteča ponudili suštinski pragmatistička rešenja za neutralisanje kartezijskih zahteva koje u interpretaciji Kvajnovog programa Straud ima u vidu, i tu pre svega mislimo na Persa i njegovu ideju o takozvanom

pozadinskom znanju koje bi bilo imuno na sumnju jer bi sumnja u njega blokirala put svakom istraživanju (Vidi: poglavlje 7, 65-66). Nešto kasnije, Ludvig Vitgenštajn će dalje razviti ovu tezu ističući kako postoje iskazi koje "tvrdimo bez posebne provere, to jest, koji imaju osobenu logičku ulogu u sistemu naših empirijskih iskaza" (Wittgenstein 1972: § 136), i gde, kao neke od njihovih primera, Dansi navodi iskaze kao što su "da imamo dve ruke, da ljudi ne lete do Meseca, da Sunce nije rupa na nebu, da je Zemlja postojala tokom poslednjeg veka i da naše ruke ne nestaju onda kada na njih ne obraćamo pažnju" (Dansi 2006: 96). Imajući to u vidu, utisak je da bi, u postupku modifikacije Kvajnovog genetičkog projekta koji preduzimamo, iskazi čije primere Dansi navodi i koji bi dakle, imali tu osobenu logičku ulogu u sistemu naših iskaza, bili upravo iskazi koji bi se ticali te rudimentarne teorije s kojom bi, po našem mišljenju, proces učenja počinjao.

Međutim, iako smatramo da bi, barem kada je u pitanju situacija u kojoj se nalazi dete koje počinje da uči jezik ovi iskazi dosta tačno opisivali tu rudimentarnu teoriju koju bi ono pre svega moralo da usvoji,<sup>76</sup> istina je da nas pretpostavka po kojoj oni ne zahtevaju nikakvo opravdanje, i kojoj uostalom, duguju svoj poseban status ni u kom smislu ne bi zaštitila od kritike kao što je Straudova. S tim u vezi, umesto što kažemo da bi taj prvi nivo činili iskazi koji ne zahtevaju opravdanje, u kontekstu aktuelnih razmatranja i našeg pokušaja povezivanja Kvajnovih sa Dametovim gledištima, smatramo da bi mnogo primerenije bilo reći da *za njih ne bi važio takozvani princip bivalencije* kojim se Damet služio u demarkaciji realističkih pristupa kao što je Straudov, od anti-realističkih kao što je njegov: "Probni kamen realizma trebalo bi da bude to smatra li se da posedujemo pojam istine za iskaze date klase u odnosu na koju oni zadovoljavaju princip bivalencije – naime, princip da je svaki iskaz odlučno ili istinit ili lažan" (Dummet 1976a: 4).

---

<sup>76</sup> Kao što možemo primetiti, s obzirom da stoje u neposrednom odnosu sa svetom, neki od ovih iskaza bi pripadali takozvanim opservacionim iskazima, dok bi drugi – koji bi se dakle ticali viših, neopservacionih jezičkih nivoa – bili takozvani teorijski. Međutim, pošto bi usvajanje verovanja kao što je da Sunce nije rupa na nebu a koje bi, kao iskaz, za Kvajnove nazore bio visoko teorijski iskaz zauzimalo isto, ili u svakom slučaju, mesto koje bi bilo vrlo blizu onom koje bi zauzimalo usvajanje verovanja kao što je da imamo dve ruke, ovo bi trebalo da govori u prilog našoj tezi da bi određeni splet *relevantnih opservacionih i teorijskih iskaza* činio tu početnu fazu u učenju jezika koju određujemo kao rudimentarnu teoriju o svetu.

Prema tome, umesto pretpostavke po kojoj bi iskazi koje kao deca 'prvo učimo da razumevamo' bili iskazi koji ne bi zahtevali nikakvo opravdanje, i koju bi, *iz epistemološke perspektive barem*, morali da uzmemo na veru, mi se odlučujemo za interpretaciju po kojoj bi to bili iskazi za koje ne bi važno ono što je Damet nazvao principom bivalencije.<sup>77</sup> Međutim, trebalo bi imati u vidu da razlog ovome nije taj što bi nas, za razliku od Persovog ili Vitgenštajnovog, ovakav pristup zaštitio od Straudove kritike – jer istinu govoreći, ne bi – već pre svega što bi ovakvo tumačenje bilo saobrazno ideji koju sledimo i koja je po našem mišljenju jedina sposobna da to učini.

Drugim rečima, ono što je neophodno da bismo oduzeli legitimitet Straudovim zahtevima je više puta isticano formulisanje kao autonomnog tog fundamentalnog nivoa istraživanja kakav je epistemološki, a koji bi dakle, počivao na sasvim drugačijim pretpostavkama od onih na kojima počivaju kartezijanski pristupi. S tim u vezi, pošto smo rekli kako u interpretaciji Kvajnovog genetičkog projekta stvar želimo da preokrenemo, i da, umesto rekonstrukcije načina na koji usvajamo našu teoriju o svetu kao njegov prevashodni cilj postavimo formulisanje održive hipoteze o urođenim mehanizmima jezičkog učenja, verujemo da nam ovo može omogućiti upravo usvajanje kao natkriljujuće, pretpostavke po kojoj se nivo na kojem jezik funkcioniše kao celina tiče urođenih mehanizama jezičkog učenja. Sa druge strane, ovo ni u kom smislu ne bi trebalo da implicira i odustajanje od verifikacionističkih procedura provere i genetičkog projekta uopšte, već i njihovo modifikovanje koje bi se pre svega sastojalo u povezivanju Kvajnovih sa Dametovim gledištima.

---

<sup>77</sup> "Kao minimalno što realizam uključuje može se smatrati to da se iskazi u nekoj datoj klasi odnose na neku stvarnost koja postoji nezavisno od toga da li imamo znanje o njoj, i to na takav način da ta stvarnost čini svaki iskaz u toj klasi određeno/odlučno istinitim ili lažnim, opet, nezavisno od toga da li znamo, ili čak da li smo u stanju da otkrijemo, njegovu istinitosnu vrednost. Na taj način realizam uključuje – za iskaze date klase – prihvatanje principa bivalencije; principa da je svaki iskaz određeno/odlučno ili istinit ili lažan" (Dummet 1982: 55).

## 12. Anti-realizam i urođeni mehanizmi jezičkog učenja:

### Završna razmatranja

Prema tome, iako našoj interpretaciji genetičkog projekta ne želimo da damo previše specifičan sadržaj jer ni ne smatramo da je to od presudnog značaja, rekli smo kako – s obzirom da holizam stupa na scenu tek kasnije – prihvatamo *stupnjevitost* procesa učenja na koju se on odnosi, kao i da bi prvi stupanj u tom procesu činilo usvajanje takozvane rudimentarne teorije o svetu. Sa druge strane, ovu rudimentarnu teoriju smo odredili kao teoriju koja bi se ticala iskaza za koje će Pers isticati da pripadaju takozvanom pozadinskom znanju, a Vitgenštajn da imaju osobenu logičku ulogu u sistemu naših iskaza. Međutim, dok će u odbrani od skeptičkih prigovora ovi autori tvrditi kako iskazi koji bi se ticali tog pozadinskog znanja ne zahtevaju nikakvo opravdanje, mi smo se odlučili za stanovište po kojem za njih ne bi važio takozvani princip bivalencije – što međutim, ne ugrožava i kriterijum kojim smo se služili u određenju rudimentarne teorije o svetu koji su oni ponudili.

Osim što implicira ostajanje pri verifikacionističkim procedurama provere – i to takvim koje bi umesto čitavog jezika, podrazumevale diskretne jezičke jedinice kao što su iskazi – razlog što smo se opredelili za ovakav pristup je pre svega taj što se ove procedure više ne bi odnosile na njihovu istinitost na koju nas pristupi kao što su Persov i Vitgenštajnov *de facto* vraćaju. Jednom rečju, verifikacionističke procedure koje imamo u vidu kada je u pitanju Kvajnov projekat su procedure koje bi se odnosile *na uslove koji se tiču razumevanja iskaza*, a teorije koje u središtu imaju ovaj koncept kao što je to Dametova, u literaturi se navode kao anti-realističke: "Anti-realizam je teorija o razumevanju (...) a anti-realista tvrdi da smo do razumevanja rečenica u našem jeziku morali doći tako što smo naučili u kojim ćemo situacijama nalaziti opravdanje za upotrebu tih rečenica" (Dansi 2006: 26).

Prema tome, pored verifikacionističkih procedura koje podrazumevaju obe teorije, osnov za povezivanje Kvajnovih empirističkih sa Dametovim anti-realističkim gledištima našli smo u činjenici što bi se i u jednom i drugom slučaju u središtu tih procedura morao nalaziti govornik

ili razumevalac. Međutim, iako se smatra da nam anti-realističke teorije "pružaju perspektivu koja ne samo da ukida mogućnost globalnog skepticizma u pogledu razumevanja, nego uz to još (i zbog istih razloga) ne ostavljaju nikakav prostor za globalni skepticizam u pogledu opravdanog verovanja" (Ibid., 27), videli smo takođe da nam one ne mogu obezbediti odbranu od kritike kao što je Straudova.

Jednom rečju, čak i ako bi se činilo ubedljivim da bi usvajanje rudimentarne teorije o kojoj smo govorili predstavljalo početak procesa učenja jezika, kao i da za iskaze koji bi se nje ticali ne bi važio takozvani princip bivalencije, uverili smo se i da, sve dok Kvajn i interpretatori ne ponude neki čvršći osnov za epistemološka istraživanja od bihejviorističkog, ništa od toga nam neće omogućiti da izbegnemo Straudove prigovore. Imajući to u vidu, da bismo precizirali osobenosti koje bi naša interpretacija trebalo da ima kako u odnosu na tradicionalne epistemološke pristupe tako i u odnosu na pristupe koji niti su, niti po našem mišljenju mogu nositi epitet epistemoloških, pored sličnosti, od značaja će biti da ukažemo i na razlike koje postoje između Kvajnovog i Dametovog anti-realizma.

Naime, kao što će Pers i Vitgenštajn tvrditi da samo neki od naših iskaza/verovanja ne zahtevaju opravdanje, isto tako ni Damet neće u potpunosti poricati značaj koncepta istine u procesu usvajanja jezika, već će smatrati kako princip bivalencije ne važi samo za određene klase iskaza: "Samo ukoliko možemo da prepoznamo da je rečenica istinita ili lažna ona ima istinosnu vrednost; u suprotnom, ona nije ni istinita ni lažna" (Misak 1995: 123). Drugim rečima, verifikacionistička teorija značenja koju je Damet zastupao će podrazumevati da je stvarnost u izvesnim aspektima neodređena, odnosno, da postoje neka njena područja gde za iskaze koji bi se njih ticali ne bi važio princip bivalencije iz jednostavnog razloga što bi te iskaze mogli da razumemo iako ne bismo mogli da utvrdimo njihovu istinitost ili lažnost.<sup>78</sup> Međutim, dok će Damet u njih uvrstiti iskaze koji po definiciji izmiču uobičajenim verifikacionističkim procedurama provere – kao što su na primer, iskazi o prošlosti – mi smatramo da bi za Kvajna to zapravo bili svi iskazi. U kontekstu genetičkog projekta kako ga tumačimo, to bi značilo da kako

---

<sup>78</sup> Tačnije, stanovište koje će tim povodom Damet zastupati je da postoje takozvane "rupe u stvarnosti", odnosno, "da postoje smislene rečenice, koje možemo da razumemo i čije utvrđivanje istinitosti ili lažnosti prema tome možemo da zamislamo, ali za koje, međutim, pitanje da li su istinite ili lažne nema odgovor; one se tiču područja stvarnosti koja je jednostavno neodređena" (Dummet 1992: 146).

god odredili stupnjeve u procesu usvajanja jezika, ukoliko za iskaze koji bi se ticali prvog od njih i koji bi dakle, činili sadržaj takozvane rudimentarne teorije o svetu ne bi važio princip bivalencije, onda on, bez izuzetka, ne bi važio ni za jedan sledeći.

Prema tome, kao što je, pozivajući se na prirodnu nauku i fiziku u svojoj naturalističkoj fazi Kvajn tvrdio da je stvarnost određena, budući da će u empirističkoj on isticati da su iskazi istiniti samo u odnosu na određeni pojmovni okvir – što primetićemo, ni u kom slučaju nije tumačenje po kojem oni mogu biti *odlučno* istiniti – smatramo da je u ovoj fazi on mogao da usvoji gledište da je stvarnost dakle, neodređena. Sa druge strane, trebalo bi imati u vidu da ovo ni u kom smislu ne bi narušilo i verifikacionističke procedure na koje bi u kontekstu epistemoloških istraživanja Kvajn svakako morao da se pozove, jer se u njihovom središtu više ni ne bi nalazio koncept istine, već kao što smo rekli, razumevanja iskaza. Međutim, ono što je ovde od presudnog značaja i što po našem mišljenju konačno omogućava ovakvu, anti-realističku interpretaciju Kvajnovog empirizma, jeste pre svega redefinisane tog konteksta koji umesto istraživanja odnosa između svedočanstva i teorije, sada podrazumeva formulisanje održive hipoteze o urođenim mehanizmima jezičkog učenja.

Drugim rečima, tek će nam isticanje u prvi plan ove ideje omogućiti tumačenje Kvajnovog epistemološkog projekta, pa samim tim dakle, i Kvajnovog empirizma kao anti-realističkog, što bi dalje impliciralo da skepticizam koji Straud ima u vidu gubi primenu koju je do tad imao, a njegove kritike u potpunosti promašuju metu. Sa druge strane, ne samo što bi preuzela tu konstitutivnu ulogu koju je u epistemološkim istraživanjima imao skepticizam, u usvajanju ove ideje bi se sastojala i ključna razlika između Kvajnovog i Dametovog pristupa koji je, striktno govoreći, oslobođen epistemoloških pretenzija. Međutim, ono što je u ovom trenutku za nas možda još značajnije je da bi iz ove činjenice proizlazila i razlika u odnosu na koherentističke pristupe koji za razliku od Dametovog, obično nose epitet epistemoloških.

Naime, budući da odustaju od ideje sveta koji bi bio nezavisan od naših verovanja, u prethodnom poglavlju smo rekli kako je problem sa koherentističkim pristupima pre svega taj što njihove pristalice nisu u stanju da ispune Kvajnov zahtev za održavanjem veze između našeg lingvističkog i epistemološkog sistema. Sa druge strane, ako usvojimo da u Kvajnovom slučaju princip bivalencije ne bi važio ni za jedan iskaz bez izuzetka, može se steći utisak da to ne bi bilo moguće ni interpretacijom za koju se zalažemo. Međutim, ne bi trebalo zaboraviti da mi Kvajnov

projekat tumačimo na način na koji bi se, kako Pers kaže, on pre svega ticao postavljanja kreativnih hipoteza vezanih za urođene mehanizme jezičkog učenja, odakle sledi da iako više ne bi sadržao ideju sveta koji je nezavisan od naših verovanja, *taj projekat bi u sebi svakako sačuvao ideju o istinama koje bi to morale da budu*. Pošto je ovo nešto što nijedna od koherentističkih teorija nema u vidu, one bi za standarde koje smo usvojili samo u najširem smislu mogle da nose epitet epistemoloških, i o njima bi se pre moglo govoriti kao o teorijama opravdanja.<sup>79</sup>

Drugim rečima, pošto njene pristalice odustaju od ideje istine koja bi, uopšteno govoreći, bila nezavisna od toga šta mi verujemo, smatramo da je koherentistička pozicija za koju se u interpretaciji Kvajnovog projekta pre svih Dansi zalagao, neprihvatljiva pozicija u kontekstu epistemoloških istraživanja. Sa druge strane, videli smo i da bi tumačenja drugih interpretatora kada je u pitanju Kvajnov projekat za nas takođe bila nezadovoljavajuća, i tu imamo u vidu ne samo interpretaciju za koju su se zalagali autori kao što je Mi – za koga su pitanja istine i svedočanstva u odnosu međusobnog sadržavanja – već posebno onu koju je zastupao Rodžer Gibson, za koga prva, kao što smo videli, imaju prioritet nad potonjima.

Naime, kada govorimo o interpretacijama gde se potencira da je epistemologija sadržana u prirodnoj nauci kao što je prirodna nauka sadržana u epistemologiji, rekli smo da su one za nas neprihvatljive iz jednostavnog razloga što, kao i koherentističke, ne mogu da reše problem koji smo označili kao najteži sa kojim se Kvajnov predlog suočava, dakle problem cirkularnosti. Sa druge strane, da je rešavanje ovog problema od izuzetnog značaja kao što tvrdimo da jeste svedoči što će neki od interpretatora koji su isticali kako je prirodna nauka sadržana u epistemologiji i *vice versa* neretko pokušavati da pronađu normativne elemente u Kvajnovom pristupu: "Kvajnovska epistemologija nije angažovana u razmatranje opravdanja naših pokušaja

---

<sup>79</sup> Da bi ovo zaista bio slučaj uverili smo se pretresajući Kimovu kritiku Kvajnovog predloga, gde smo došli do zaključka da, suprotno onome što će tvrditi Kim, opravdanje nije jedina specifično epistemička komponenta u klasičnoj, tripartitnoj definiciji znanja, već da je to i koncept istine (Vidi: poglavlje 9, 89). Iako ova definicija nije od neposrednog značaja za našu interpretaciju, pošto je ona od značaja za kartezijanski pristup koji je konstituišući za epistemologiju kao (autonomnu) disciplinu, onda ona mora biti od indirektnog značaja ne samo za naš, već za svaki program koji bi pretendovao da zauzme njegovo mesto – što je činjenica na koju je, po našem mišljenju, Straud najbolje ukazao.



na znanje u celini: ona nije, kako bismo mogli reći, *globalno* normativna. (...) Međutim, naći ćemo, zajedno sa Kvajnom, da određeni normativni elementi opstaju. Kvajn usvaja ideju da je predviđanje test hipoteze (...) i da je, prema tome, cilj znanja dat: epistemologija je normativna jer nam kaže kako bi bilo najbolje da se ophodimo da bi došli do tog cilja" (Hylton 2010: 84).<sup>80</sup>

Prema tome, ispostaviće se da će određeni autori koji su se zalagali za stanovište po kome su ontologija i epistemologija discipline sadržane jedna u drugoj ipak deliti našu intuiciju da je u kontekstu epistemoloških istraživanja ovo polazište nezadovoljavajuće, o čemu svedoči da će neki od njih na kraju skretati pažnju kako u Kvajnovom programu ipak postoje određeni normativni elementi. Međutim, čak i kad bi se kod Kvajna mogli naći normativni elementi kao što se smatra, primetićemo da ti elementi ne bi bili takvi da bi nam obezbedili ono što je neophodno, dakle, uspostavljanje kao autonomnog, tog fundamentalnog nivoa istraživanja kakav je epistemološki.<sup>81</sup> Sa druge strane, kada je reč o Gibsonovoj interpretaciji koja je to naizgled sposobna da učini, osim inherentnih ograničenja s kojima se ta interpretacija suočava i koja sumnje u njenu održivost čine više nego opravdanim, uverili smo se da Kvajn nikada nije zastupao tako snažnu verziju realizma koju mu je Gibson pripisivao, i na kojoj je, uostalom, zasnivao svoje tumačenje.

Naime, iako je, kao što smo više puta na to ukazali, Kvajn i po ovom pitanju oscilirao u stavovima, videli smo takođe da on nikada nije bio isključiv na način na koji će to biti Gibson kada je reč o činjeničnosti savremene prirodne nauke i mesta koje bi ona trebalo da ima u

---

<sup>80</sup> Kao što svedoči navedeni citat, stanovište po kojem u njegovom pristupu postoje normativni elementi je nešto što je i sam Kvajn ponekad isticao: "Za mene normativna epistemologija je grana inženjerstva. To je tehnologija traženja istine, ili, u opreznije epistemološkom izrazu, predviđanja. Kao i svaka tehnologija, ona se slobodno služi bilo kojim naučnim nalazima koji bi poslužili svrsi. (...) Ovde nije pitanje krajnje vrednosti, kao u etici; ovo je stvar efikasnosti za krajnji cilj, istinu ili predviđanje. Normativno ovde, kao i drugde u inženjerstvu, postaje deskriptivno kada je konačni parametar izražen" (Quine 1998: 665).

<sup>81</sup> U prilog ovome možemo navesti jedan od Hajltonovih primera: "Aeronautičko inženjerstvo može biti smatrano za normativno na jedan način; ono nam govori kako bi trebalo da konstruišemo avione u cilju da lete bezbedno, efikasno, itd. Epistemologija za Kvajna je normativna na isti način: ona nam govori kako bi trebalo da se ophodimo ne bi li došli do uspešnih teorija" (Hylton 2010: 84).

epistemološkim istraživanjima. Drugim rečima, pored entuzijazma, Kvajn je pokazivao i određenu uzdržanost spram tumačenja koje je Gibson ponudio o čemu između ostalog svedoči da će, kada je reč o činjeničnosti nauke, on o njoj nekada govoriti na način na koji je to činio Gibson, a nekada pozivajući se na stanovišta koja su u dubokoj nesaglasnosti sa interpretacijom za koju se Gibson zalagao: "Kada navodim predviđanja (opservacionih rečenica) kao tačke provere nauke (...) to vidim kao definisanje određene jezičke igre, da iskoristimo Vitgenštajnovu frazu: jezičke igre nauke, u kontrastu spram drugih dobrih jezičkih igara kao što su fikcija ili poezija" (Quine 1992: 20).<sup>82</sup>

\*

Prema tome, ako usvojimo ideju da nivo na kom jezik funkcioniše kao celina pripada nesvesnim psihičkim procesima govornika, dobićemo i da se cilj Kvajnovog epistemološkog projekta koji bi bio saobrazan njegovim empirističkim postavkama, tiče formulisanja održive hipoteze o tim urođenim mehanizmima jezičkog učenja. Sa druge strane, pošto bi ove hipoteze u načelu morale da budu nezavisne od toga šta mi verujemo – zbog čega ih dakle, ne bi trebalo mešati sa takozvanim propozicijskim stavovima kao što su želje, namere, verovanja, itd. – one bi takođe morale da pretenduju i na istinitost. Ovde se međutim, otvaraju određeni problemi u vezi sa našom interpretacijom.

---

<sup>82</sup> Drugim rečima, iako će u svojoj kasnijoj, naturalističkoj fazi Kvajn tvrditi da je za razliku od prirodne nauke ili fizike prevođenje opterećeno neodređenošću, ovo je još jedna potvrda da za razliku od Gibsona, on zapravo nikada nije nedvosmisleno usvojio ideju istine koja bi bila nezavisna od svedočanstva. Naime, jedini razlog zbog kog je Kvajn tako nešto mogao da tvrdi, i zbog kojeg je možda, to i tvrdio je čini se bio taj što bi takva pretpostavka u načelu neutralisala problem cirkularnosti sa kojim se njegov projekat u suprotnom suočava. Međutim, videli smo da bi epistemološki projekat zasnovan na fizikalističkim (redukcionističkim) pretpostavkama bio u nesaglasnosti sa nekim od ključnih načela njegove filozofije – pre svega, sa Kvajnovim falibilizmom – kao i da, imajući u vidu stavove nekih od najznačajnijih savremenih autora po pitanju mogućnosti svođenja mentalnog na fizičko koje bi takav pristup *de facto* podrazumevao, postoje više nego ubedljivi argumenti protiv toga da je on održiv (Vidi, poglavlje 10, 110-111).

Naime, kada smo, napuštajući realističke interpretacije istakli kako će se zadatak koji se pred nas stavlja sastojati u pokušaju da pokažemo da li je moguć epistemološki program koji u sebi ne bi sadržao pretpostavku o istinama koje bi bile nezavisne od naših verovanja, s obzirom da bi hipoteze o urođenim mehanizmima jezičkog učenja to morale da budu, utisak je dakle, da takav program ipak nije moguć. Sa druge strane, pošto je očigledno da se, uprkos pretenziji na istinitost, ove hipoteze ne bi mogle ni potvrditi niti opovrgnuti bilo kakvim verifikacionističkim procedurama provere, čini se da bi interpretacija za koju se zalažemo podrazumevala povratak spekulativnim istraživačkim metodama koje je u epistemologiji Kvajn nameravao da iskoreni. Međutim, kao što iskaze koji bi se ticali ovih hipoteza ne bi trebalo mešati sa takozvanim propozicijskim stavovima, isto tako smatramo da bi oni bili principijelno izuzeti od verifikacionističkih procedura: "Za epistemologiju ostaje jedna spasonosna misao vezana za onu strukturalnu podvojenost matematike. Imam u vidu teoriju pojmova ili značenja, i teoriju doktrine, ili istine; jer za epistemologiju koja se bavi empirijskim znanjem, ta podela važi ništa manje nego za zasnivanje matematike. Sličnost je sledeća. Kao što bi matematika trebalo da bude svedena na logiku, ili logika na teoriju skupova, tako bi empirijsko znanje trebalo nekako da bude zasnovano na čulnom iskustvu. Pod ovim se podrazumeva objašnjenje objekta pomoću senzornih termina – što je konceptualna strana. Pod time se takođe podrazumeva opravdanje našeg znanja istina o prirodi pomoću senzornih termina, što je doktrinarna strana" (Kvajn 2007d: 186-187).

Prema tome, iako će, usvajanjem naturalizma Kvajn na kraju tvrditi da pitanja istine i svedočanstva pripadaju različitim disciplinama – prva ontologiji, druga epistemologiji – poredeći ih sa matematičkim, u svojoj empirističkoj fazi on će izneti tezu *o strukturalnoj podvojenosti epistemoloških istraživanja* po kojoj bi dakle, i jedna i druga pripadala epistemologiji. S tim u vezi, iako odustajanjem od realističkih interpretacija odustajemo i od Kvajnovog određenja *u čemu bi se sastojale doktrinarna a u čemu konceptualna strana epistemoloških istraživanja*, ne bi trebalo misliti da time napuštamo i ideju o njihovoj strukturalnoj podvojenosti. Naprotiv, ova ideja je za nas od izuzetnog, takoreći strateškog značaja, i umnogome rasvetljava način na koji tumačimo njegov epistemološki projekat.

Naime, *doktrinarna*, ili pitanja istine bi u našoj interpretaciji bila pitanja koja bi se ticala postavljanja održive, pa dakle i istinite hipoteze o tome šta bi bili urođeni mehanizmi jezičkog

učenja; sa druge strane, konceptualna istraživanja bi se pre svega ticala pretpostavke *o stupnjevitosti procesa usvajanja jezika/teorije* koji bi na kraju morao da dovede do aktiviranja tih urođenih mehanizama jezičkog učenja postuliranih doktrinarnom stranom. Imajući to u vidu, kada smo govorili kako se hipoteze o urođenim mehanizmima jezičkog učenja ne bi mogle verifikovati – ili preciznije, falsifikovati – razloge ovome bi pre svega trebalo tražiti u strukturalnoj podvojenosti epistemoloških istraživanja koja za posledicu ima da se verifikacionističke procedure – bilo uobičajene, bilo dametovske na koje se pozivamo – mogu ticati samo konceptualne strane, jer bi im, zbog ove podvojenosti, pristup doktrinarnoj bio onemogućen.

Drugim rečima, pošto bi, za razliku od konceptualnih, doktrinarna istraživanja bila ta koja bi bila zaslužna za formulisanje kao autonomnog tog fundamentalnog nivoa istraživanja kakav je epistemološki, ona bi po definiciji bila izuzeta od verifikacionističkih procedura provere. Međutim, može se steći utisak da, pošto smo odredili u čemu bi se sastojala doktrinarna, nismo morali da pravimo nikakve intervencije kada su u pitanju konceptualna istraživanja, odnosno, da smo mogli da na već postojeću metodološku bazu implementiramo verifikacionističke procedure koje bi umesto koncepta istine, u svom središtu imale koncept razumevanja iskaza. Ipak, kao što se u načinu na koji tumačimo tezu o strukturalnoj podvojenosti epistemoloških istraživanja nalazi ključ za razumevanje pristupa za koji se zalažemo, tako se i u razlozima zbog kojih smo morali da modifikujemo Kvajnov genetički projekat može prepoznati glavna osobenost naše interpretacije koja podrazumeva prelazak sa bihejviorističke na kognitivnu psihologiju u epistemološkim istraživanjima.

Naime, rekli smo kako se u rekonstrukciji procesa usvajanja naše teorije o svetu Kvajn zalagao za pristup kojim se pretpostavlja da je veza u kojoj stoje sa neverbalnim stimulusima svedočanstvo za istinitost raznih opservacionih rečenica, dok su ove rečenice, zauzvrat, svedočanstvo za istinitost teorijskih rečenica. Drugim rečima, usvajanje jezika, pa dakle i teorije o svetu za Kvajna je predstavljalo kontinuiran proces, od elementarnih ka usvajanju sve složenijih koncepata, ali u kome – bez obzira koliko ti koncepti bili složeni – pitanja istinitosti i njihove veze sa neverbalnim stimulusima igraju presudnu ulogu. Međutim, problem sa ovim tipom interpretacije je što nije jasno kako bi ovakav proces na kraju mogao da dovede do usvajanja onih jezičkih nivoa koji ni na koji način nisu povezani sa čulnom evidencijom, zbog

čega smo pretpostavili da postoji razlika u procesu usvajanja jezika koju Kvajn nije pravio, dakle razlika u slučaju lingviste s jedne, i deteta sa druge strane.

Drugim rečima, strategija kojom se Kvajn služio u rekonstrukciji načina na koji usvajamo teoriju o svetu je inkompatibilna sa kognitivnim pristupom za koji se zalažemo, i striktno govoreći, smatramo da je ona primenljiva samo na lingvistu koji prevodi/uči nepoznati jezik. Međutim, pošto je izvesno da jezik koji bi on tako preveo/naučio ne bi mogao da funkcioniše na nesvesnom nivou kao što pretpostavljamo da funkcioniše njegov maternji – u prilog čemu, između ostalog, svedoči Kvajново zapažanje da će u jezik koji prevodi on od početka učitavati sopstvenu ontološku tačku gledišta ili teoriju koju je usvojio kao dete – iako indirektno, ovo bi po našem mišljenju moralo da predstavlja svedočanstvo da metod kojim se Kvajn služio ni kod deteta ne bi mogao da proizvede željeni efekat. Jednom rečju, utisak je da bi proces učenja u tom slučaju morao da podrazumeva bitno drugačiju metodologiju, zbog čega smo izneli tezu da bi početni koraci koje dete preduzima bili oni koji bi ga 'uvlačili dublje u ontologiju' nego što to mogu opservacione rečenice, jer bi već u njima morala da postoji klica za razvijanje takozvanih urođenih mehanizama jezičkog učenja koji se nalaze u središtu naše interpretacije.

Uopšteno govoreći, na ovome zasnivamo opravdanje za tezu koju smo izneli na početku – da bi epistemološki projekat kakav je Kvajn imao u vidu, i koji bi konačno ispunjavao većinu kriterijuma koje je on sam manje ili više eksplicitno postavio, morao da bude na tragu Kantovog koji podrazumeva a priori kategorije mišljenja kao uslov svake spoznaje. Sa druge strane, ne bi trebalo misliti da bi epistemološko istraživanje na taj način postalo ono što Kvajn nikako ne bi dopustio, dakle 'stvar a priori filozofske rasprave', jer ako holizam stupa na scenu kada se prosta indukcija razvije u pun hipotetičko-deduktivni metod, smatramo da bi, kao i kod Kanta, stavljanje u funkciju ovog metoda – pa dakle, i a priori mehanizama jezičkog učenja – i kod Kvajna u najvećoj meri zavisilo od iskustva, pa i u krajnjoj liniji, od verifikacije u širokom smislu.<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> Iako priznajemo da ni izbliza nismo u stanju da ponudimo rekonstrukciju čitavog ovog procesa koja bi po rigoroznosti parirala Kvajnovoj, ne smatramo da je ta činjenica od presudnog značaja. Štaviše, smatramo da bi, zbog njegove složenosti, ulaženje u detalje ovakve rekonstrukcije prevazilazilo optimizam koji je Kvajn u vezi s njom gajio. Ipak, verujemo da je moguće dati neke osnovne obrise koji bi, osim pretpostavke o urođenim mehanizmima jezičkog učenja, podrazumevali da bi prvi korak u procesu činilo usvajanje takozvane rudimentarne teorije o svetu koja bi, kao poseban segment jezika, nosila prikladan epitet 'kognitivnog jezika' (Vidi: 136-137).

Drugim rečima, kao što, ističući da do spoznaje dolazimo tek sintezom iskustva sa a priori kategorijama mišljenja Kant neće nipodaštavati značaj iskustva uopšte, smatramo da to, barem kada je u pitanju interpretacija za koju se zalažemo, neće činiti ni Kvajn. Međutim, ono što je daleko kontroverznije pitanje je da li bi Kvajn dopustio postojanje bilo kakvog a priori opravdanja koje je implicirano ovakvom interpretacijom? Osim što verujemo da je uvođenje pomenutog opravdanja neophodno za formulisanje epistemološkog programa koji bi bio dijametralno različit od kartezijanskog – i kao takav, otporan na ovde iznete kritike – isto tako smatramo da je, barem kada je u pitanju Kvajnov empirizam, tu bilo naznaka koje bi govore u prilog tome da je Kvajn ostavljao prostor za njega.

Naime, iako se, bez sumnje, nikada nije zalagao za tip tumačenja za koji se mi zalažemo, već se usvajanjem naturalizma odlučio za pristup koji je u najvećem delu inkompatibilan našem, naveli smo takođe kako je u svojoj empirističkoj fazi Kvajn zastupao određene stavove koji bi govorili u prilog ovakvoj interpretaciji: "Na našu mrežnjaču svetlost pada u dve dimenzije a mi ipak bez svesnog zaključivanja stvari vidimo u tri dimenzije. Šta bi trebalo da smatramo opservacijom – nesvesno primanje nadražaja u dve dimenzije ili svesnu predstavu o svetu kao trodimenzionalnom. U starom epistemološkom kontekstu davan je primat svesnom obliku, jer smo nastojali da putem racionalne rekonstrukcije opravdamo naše znanje o spoljašnjem svetu, a to zahteva svesnost. Zahtev za svesnošću je nestao onda kada smo napustili pokušaj da putem racionalne rekonstrukcije opravdamo naše znanje o spoljašnjem svetu. Šta bi trebalo da smatramo opservacijom sada može biti razrešeno preko stimulacije čulnih receptora, gde god se tu svesnost nalazila" (Ibid., 199-200).

Sa druge strane, u prilog tezi o epistemološkom projektu kao potrazi za onim što je a priori, i što bi dakle, bilo univerzalno, svedoče pre svega sledeći redovi: "Čini mi se da bi ovo probijanje granica moglo da doprinese napretku u filozofski zanimljivim istraživanjima čija je priroda naučna. Jedna moguća oblast jeste oblast perceptivnih uzora. Za početak, razmotrimo foneme kao jednu lingvističku pojavu. Slušajući mnogobrojne varijacije izgovorenih zvukova, mi obrazujemo naviku da svaki izgovoreni zvuk uzimamo kao približan jednom ili drugom od ograničenog broja uzora, sveukupno oko trideset koji sačinjavaju govornu azbuku. U praksi čitav govor u našem jeziku može biti uzet u vidu nizova upravo ovih trideset elemenata, čime se ispravljaju neznatna odstupanja. Izvan oblasti jezika, pak, verovatno postoji samo jedna, po svoj

prilici ograničena azbuka perceptivnih uzora, a mi ispoljavamo nesvesnu težnju ka pravilnom obrazovanju svih opažaja u skladu sa tim uzorima. Ako bismo ih eksperimentalno identifikovali oni bi mogli biti shvaćeni kao epistemološki gradivni blokovi, delotvorni sastavni delovi iskustva. Oni se delom mogu pokazati kao kulturalno promenljivi, kao što je slučaj sa fonemima, a delom kao univerzalni" (Ibid., 205)

Prema tome, iako neće zastupati tezu koju mu, uslovno rečeno, pripisujemo – da nivo na kom jezik funkcioniše kao celina pripada nesvesnim psihičkim procesima govornika – očigledno je da je, kada je reč o njihovom mestu u epistemološkim istraživanjima, Kvjajn u jednom trenutku bio spreman da prednost da nesvesnim na račun svesnih psihičkih procesa. Sa druge strane, ističući kako je verovatno da izvan oblasti jezika postoji samo jedna ograničena azbuka perceptivnih uzora, a da mi ispoljavamo nesvesnu težnju ka pravilnom obrazovanju svih opažaja u skladu sa njima, koliko god oprezno to činio, ovo je svedočanstvo da je Kvjajn takođe ostavljao nekakav prostor i za a priori opravdanje.<sup>84</sup> Imajući sve to u vidu, u iskušenju smo da pristup za koji se u interpretaciji Kvjajnovog epistemološkog projekta zalažemo, i za koji očigledno, postoji određen osnov u njegovim empirističkim razmišljanjima, dovedemo u vezu ne samo sa Kantovim, već i sa drugim, novijim manifestacijama kantijanizma koje uprkos snažnim filozofskim implikacijama, ipak potiču van okvira filozofskih istraživanja.

Naime, proučavajući transformacije na nivou površinskih rečeničnih struktura koje se tiču konkretnih rečenica, Čomski je pretpostavio postojanje takozvanih dubinskih kao onih koje bi, budući da upravljaju jezičkom kompetencijom, bile 'fundamentalnije' i kao takve dakle, a priori ili urođene. Sa druge strane, analizirajući bogatu etnografsku građu vezanu za područja mitologije, srodničkih sistema, itd., Levi-Stros je izneo pretpostavku o urođenim mehanizmima ljudskog duha koji funkcioniše na principu binarnih opozicija, dok je, proučavanjem različitih tradicija, ali pre svega kroz sopstvenu kliničku praksu, Jung postulirao autonomne psihičke sile

---

<sup>84</sup> Da, ako ništa drugo, Kvjajn ovakvo opravdanje nije odbacivao je stanovište koje su zastupali još neki autori: "Ako 'a priori' znači pre ili nezavisno od iskustva, ne postoji eksplicitno odbacivanje a priori opravdanja u Kvjajnovom delu. I teško je videti zašto bi takvo odbacivanje bilo implicirano naturalizmom. Pre bi trebalo očekivati da epistemološki naturalizam toleriše a priori opravdanje u meri u kojoj se ono toleriše u nauci (...) Sa druge strane, ako se za a priori uzme da implicira nepogrešivost za njega ne bi bilo mesta u Kvjajnovom naturalizmu. Kvjajn veruje da nijedan elemenat u našoj ukupnoj teoriji o svetu nije imun na reviziju" (Bergstrom 2008: 27).

ili takozvane *arhetipove*. Jednom rečju, kada su u pitanju 'filozofski zanimljiva istraživanja koja potiču iz nauke' i za koja verujemo da bi mogla da postanu deo teorijsko-metodološkog aparata jedne drugačije epistemologije za koju se Kvajn na ovaj ili onaj način zalagao, pored Čomskijevih lingvističkih, u vidu imamo i Levi-Strosova antropološka, ali i Jungova psihološka istraživanja.

Osim što bi zadovoljilo Kvajnov zahtev za interdisciplinarnim karakterom epistemoloških istraživanja, ukoliko bi inkorporiranje navedenih pristupa *ili bar nekih njihovih elemenata* u program koji zastupamo bilo prihvatljivo, primetićemo da bi ono takođe bilo u duhu prelaska sa bihejvioralne na kognitivnu psihologiju, ili, u tom slučaju možda bolje, kognitivnu paradigmu u epistemološkim istraživanjima.<sup>85</sup> Sa druge strane, ovo napuštanje bihejviorizma ne bi trebalo shvatiti i kao napuštanje naturalizma uopšte, u prilog čemu se možemo pozvati na način na koji je Čomski video svoj projekat, a koji je, barem u generalnoj intenciji, jednako primenljiv ne samo na njegov i Levi-Strossov, već i na Kvajnov program kako ga tumačimo: "Mene bar više intrigira mogućnost da kroz proučavanje jezika otkrijemo apstraktne principe koji upravljaju njegovom strukturom i upotrebom, principe koji su univerzalni usled biološke nužnosti a ne zbog puke istorijske slučajnosti, i koji izvire iz mentalnih svojstava ljudskog roda" (Čomski 1979: 275).<sup>86</sup> Međutim, upravo se u činjenici da bi epistemološki program za koji se zalažemo delio

---

<sup>85</sup> Iako nijedan od navedenih programa striktno uzev, nije epistemološki – jer nijedan nema za cilj prevazilaženje jaza između podataka koje primamo posredstvom čula, i našeg znanja o spoljašnjem svetu – kao svedočanstvo u prilog tezi da bi oni mogli da ponude nekakav doprinos Kvajnovom govori to što bi ti doprinosi bili nejednakog intenziteta. S tim u vezi, oni bi svakako bili najslabiji i možda najupitniji kad je reč o Jungovoj analitičkoj psihologiji a to pre svega jer se, za razliku od Kvajnovog koji se tiče *i jezika i reprezentacija*, ovaj program tiče samo reprezentacija i to u jednom krajnje indirektnom i ograničenom smislu. Sledeći bi svakako bio Čomskijev koji ima u vidu jezik u njegovom totalitetu ali ne i reprezentacije, dok bi – budući da se u jednakoj meri odnosi *i na jezik i na predstave koje projektujemo u stvarnost* – pristup koji bi bio najbliži Kvajnovom po našem mišljenju bio Levi-Strossov.

<sup>86</sup> Takođe, ne bi trebalo misliti ni da bi pomenuto napuštanje bihejviorizma u interpretaciji koju zastupamo bilo definitivno, već bi u pitanju bilo samo njegovo napuštanje kao dominantne paradigme u epistemološkim istraživanjima. Drugim rečima, bihejviorističko svedočanstvo, ili preciznije, eksternalizovani empirizam bi i dalje imao važnu ulogu u rekonstrukciji načina na koji usvajamo našu teoriju o svetu, s tim što bi se on sada – kao uostalom, i verifikacionističke procedure provere s kojima je u bliskoj vezi – isključivo mogao ticati konceptualne strane ovih istraživanja.



mnoge sličnosti sa ovde navedenim nalazi i najozbiljniji problem u vezi s našom interpretacijom, zbog čega smo još na početku istakli da je malo verovatno da bi to bio program koji bi Kvajn podržao.

Naime, baš kao i u pristupima s kojima ga dovodimo u vezu, u ovakvom projektu bi ostalo mnogo filozofskog prtljaga kojeg je Kvajn po svaku cenu želeo da se reši, u čemu bi, bez sumnje, trebalo tražiti jedan od razloga zbog kog ga, iako će davati određene naznake, on zapravo nikada neće zastupati. Međutim, imajući u vidu sve što smo do sad izneli, utisak je da bi se jedini mogući način za pomirenjem Kvajnovog zahteva za pogrešivošću s jedne, i formulisanja tog fundamentalnog istraživačkog konteksta koji bi bio bitno različit od kartezijskog s druge strane sastojao u prihvatanju određenih pretpostavki koje, iako bismo možda imali dobro opravdanje da ih zastupamo, bi većim delom ipak morale da budu uzete na veru: "U nekoj određenoj disciplini, postojaće određene, prilično opšte pretpostavke koje će služiti da toj disciplini daju karakterističan oblik i predmet. Volim da ih zovem 'metodološkim nužnostima'. Zajedno, one će činiti disciplinarni meta-kontekst za sva istraživanja određenog žanra" (Williams 2004: 190).

Iako ne smatramo da je, barem kada su druge discipline u pitanju, određivanje njihovog istraživačkog konteksta kao meta-konteksta najprimerenije, bilo da je reč o kartezijskom ili onom za koji se u tumačenju Kvajnovog epistemološkog projekta mi zalažemo (kantijanskom), s obzirom na određen, po svemu sudeći, visok stepen spekulativnog u njemu, čini se da bi taj kontekst opravdano nosio epitet meta-konteksta. Uprkos tome, verujemo da je postupak formulisanja *održivih* hipoteza o urođenim mehanizmima jezičkog učenja ipak moguće staviti u jedan relativno nearbitraran, i prema tome, prihvatljiv okvir, kao i da bi, osim usvajanja metodologije koju smo opisali, preduslov za ovo bio da taj postupak sagledamo kao vrstu abduktivnog argumenta: "Da bismo shvatili kako se stiče znanje prema racionalističkom gledištu koje je Pers izložio, moramo prodreti u tajne onoga što je on nazvao 'abdukcija' i otkriti ono što 'daje pravilo za abdukciju', ograničavajući tako dopustive hipoteze" (Čomski 1979: 256).

Naime, Pers je smatrao da "traganje za principima abdukcije vodi izučavanju urođenih ideja koje daju instinktivnu strukturu ljudske inteligencije" (Ibid.), a pošto će, kao distinktivnu odliku epistemoloških istraživanja uopšte Kvajn isticati premošćavanje jaza između podataka koje imamo i našeg znanja o spoljašnjem svetu, čini se da bi taj postupak bilo moguće dovesti u vezu

sa abduktivnim argumentom kojim se prema Persovom mišljenju služimo kad god se u procesu zaključivanja suočavamo sa nedostajućim premisama. Drugim rečima, bilo da govorimo o jazu koji bi upotreba hipotetičko-deduktivnog metoda trebalo da premosti, bilo o onom gde bi to trebalo da učini postavljanje održivih hipoteza o urođenim mehanizmima jezičkog učenja, iako nejednakog stepena, utisak je da bi i u jednom i u drugom slučaju na delu bio metod za koji će autori poput Čomskog tvrditi da nam konačno može pružiti uvid u ono što je Kvjajn video kao glavni cilj epistemoloških istraživanja, dakle, objašnjenje načina na koji usvajamo našu teoriju o svetu: "Stvar je naučne činjenice, ili teorije, da je naš jedini pristup informaciji o spoljašnjim objektima kroz iritaciju naših senzornih površina od strane sila koje emituju ti objekti. Odatle i široki jaz između podataka koje imamo i našeg znanja o spoljašnjem svetu, i zahteva se neustrašivo (abduktivno, *prim. autora*) zaključivanje da se on premosti" (Quine 1979: 2).

## Literatura:

- Barrett, R. & Gibson R. (1990). *Perspectives on Quine*. Blackwell, Oxford.
- Bergstrom, L. (2008). A defence of Quinean naturalism. *Naturalism, reference and ontology: Essays in honor of Roger F. Gibson*. Peter Lang publishing, Inc., New York.
- Carnap, R. (1959). The elimination of metaphysics through logical analyses. *Logical Positivism*. The free press, New York.
- Creath, R. (2008). The apparent a priori and four things to do about it. *Naturalism, reference and ontology: Essays in honor of Roger F. Gibson*. Peter Lang publishing, Inc., New York.
- Čomski, N. (1979). *Gramatika i um*. Nolit, Beograd.
- Dansi, Dž. (2006). *Uvod u savremenu epistemologiju*. Plato, Beograd.
- Davidson, D. (2004). The problem of objectivity. *Problems of rationality*. Clarendon press, Oxford.
- Dejvidson, D. (1995). Koherentistička teorija istine i znanja. *Metafizički ogledi Donalda Dejvidsona*. Radionica Sic, Beograd.
- Dejvidson, D. (1995). Mentalni događaji. *Metafizički ogledi Donalda Dejvidsona*. Radionica Sic, Beograd.
- DeRose, K. (2000). How can we now that we're not brain in vats?. *Southern journal of philosophy* 38, Memphis.
- Dijem, P. (2003). *Cilj i struktura fizičke teorije*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci, Novi Sad.
- Dummet M. (1976a). Common sense and physics. *Perception and identity*, Cornell university press, New York.
- Dummet, M. (1973). *Frege: Philosophy of language*, Duckworth, London.
- Dummet, M. (1992). *The Metaphysics of Verificationism*. L.E.Hahn.
- Dummet, M. (1982). Realism. *Synthese vol. 52*. Springer, Netherlands.
- Dummet, M. (1978). *Truth and Other Enigmas*, Cambridge MA: Harvard university press.
- Dummet, M. (1976b). *What Is a Theory of Meaning?*. Evans and McDowell, London.

- Gibson, R. (1988). *Enlightened Empiricism: An examination of W. V. Quine's theory of knowledge*. University press of Florida.
- Gibson, R. (1982). *The philosophy of W. V. Quine: An expository essay*. Tampa, FL: University of South Florida Press.
- Hahn, L. E. & Schlipp, P. A. (1998). Quine's philosophy: A brief sketch. *The philosophy of W. V. Quine*, Peru IL: Open court.
- Harman, G. (2007). Epistemic contextualism as a theory of primary speaker meaning. *Philosophy and phenomenological research* Vol 75. Brown university, Rhode Island.
- Heler, M. (1999). Relevant alternatives and closure. *Australian journal of philosophy* 77. Routledge.
- Hylton, P. (2010). *Quine*. New York: Routledge.
- Karnap, R. (2004). Empirizam, semantika, ontologija. *Realizam, naturalizam i empirizam*. Kron A. i Novaković S, Beograd.
- Kim, J. (1988). What is "Naturalized epistemology"? *Philosophical perspectives, Vol. 2*, Ridgeview Publishing company, Atascadero.
- Kornblith, H. (1999). In Defence of a Naturalized Epistemology. *The Blackwell Guide to Epistemology*. Blackwell.
- Kripke, S. (1971). Identity and necessity. *Identity and Individuation*. New York University Press.
- Kvajn, V. V. O. (2007a). Dve dogme empirizma. *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*. Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kvajn, V. V. O. (2007b). Govor o objektima. *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*. Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kvajn, V. V. O. (2007c). Logika i reifikacija univerzalija. *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*. Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kvajn, V. V. O. (2007d). Naturalistička epistemologija. *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*. Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kvajn, V. V. O. (2007e). O empirijski ekvivalentnim sistemima sveta. *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*. Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kvajn, V. V. O. (2007f). Ontoloska relativnost. *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*. Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kvajn, V. V. O. (2007g). O onome čega ima. *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*. Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Lazović, Ž. (2007). Filozofija sa logičkog stanovišta (predgovor). *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

- Lazović, Ž. (1994). *O prirodi epistemičkog opravdanja*, FDS, Beograd.
- Levin, J. (1983). Materialism and qualia: The explanatory gap. *Pacific philosophical quarterly* 64.
- Lewis, D. (1996). Elusive knowledge. *Australian journal of philosophy* 74. Routledge.
- Mi, C. (2007). What is naturalized epistemology? The Quinean project. *Naturalized epistemology and philosophy of science*. Rodopi B.V., Amsterdam – New York.
- Misak, C. (2004). Peirce on vital matters. *The Cambridge companion to Peirce*. Cambridge university press, Cambridge.
- Misak, C. (1995). *Verificationism: it's history and prospects*. Routledge, London.
- Neurath, O. (1983a). Protokol-satze. *Philosophical Papers 1913-1946*, R.S. Cohen and M. Neurath, eds., Dordrecht: Reidel.
- Neurath, O. (1983b). Sociology in a framework of physicalism. *Philosophical Papers 1913-1946*. R.S. Cohen and M. Neurath, eds., Dordrecht: Reidel.
- Philstrom, S. (2004). Peirce's place in the pragmatist tradition. *The Cambridge companion to Peirce*. Cambridge university press, Cambridge.
- Pritchard, D. (2000). Closure and context. *Australian journal of philosophy* 78. Routledge.
- Putnam, H. (1982). Why reason can't be naturalized. *Synthese*. Springer.
- Quine, W. V. O. (1977). Facts of the matter. *American philosophy from Edwards to Quine*. Norman, University of Oklahoma Press.
- Quine, W. V. O. (1980). *From a logical point of view*. Cambridge MA: Harvard university press.
- Quine, W. V. O. (1975a). Mind and verbal dispositions. *Mind and language*, Oxford university press.
- Quine, W. V. O. (1970). Philosophical progress in language theory. *Language, Belief and metaphysics, Vol I of contemporary philosophical thought*, Albany NY: State university of New York press.
- Quine, W. V. O. (1979). *The natural theory of knowledge*, unpublished.
- Quine, W. V. O. (1975b). The nature of natural knowledge. *Mind and language*. Oxford, Clarendon Press.
- Quine, W. V. O. (1976a). On Carnap's view on ontology. *Ways of paradox*. Cambridge MA: Harvard university press.
- Quine, W. V. O. (1969). *Ontological relativity and other essays*. New York, Columbia University Press.

- Quine, W. V. O. (1990a). The Quine-Carnap correspondence. *Dear Carnap, Dear Van*, University of California press, Berkeley CA.
- Quine, W. V. O. (1976b). Posits and reality. *Ways of paradox*. Cambridge MA: Harvard university press.
- Quine, W. V. O. (1992). *Pursuit of truth*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Quine, W. V. O. (1984). Relativism and absolutism. *Monist* 67, Oxford University Press.
- Quine, W. V. O. (1986). Reply to Nozick. *The philosophy of W. V. Quine*. Peru IL: Open court.
- Quine, W. V. O. (1976c). The scope and language of science. *Ways of paradox*. Cambridge MA: Harvard university press.
- Quine, W. V. O. (1981). *Theories and Things*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Quine, W. V. O. (1960). *Word and object*. Cambridge: MA, MIT Press.
- Reichenbach, H. (1949). *The philosophical significance of the theory of relativity*. P. A. Schillp, Evanston.
- Stroud, B. (1984). *The Significance of Philosophical Skepticism*. Clarendon Press, Oxford.
- Thompson, R. J. (2008). Defending Quine's naturalistic ontology. *Naturalism, reference and ontology: Essays in honor of Roger F. Gibson*. Peter Lang publishing, Inc, New York.
- Williams, M. (2001). Contextualism, externalism and epistemic standards. *Philosophical studies* 103, Springer.
- Williams, M. (2004). Knowledge, reflection, and skeptical hypotheses. *Erkenntnis* 61, Springer.
- Wittgenstein, L. (1972). *On certainty*. Perennial/Harper & Row, New York.
- Wrenn, C. B. (2008b). Introduction. *Naturalism, reference and ontology: Essays in honor of Roger F. Gibson*. Peter Lang publishing, Inc., New York.
- Wrenn, C. B. (2008a). Naturalism and belief-centered epistemology. *Naturalism, reference and ontology: Essays in honor of Roger F. Gibson*. Peter Lang publishing, Inc., New York.
- Zorić, A. (2013). Izazovi Kvajnovom naturalizmu. *Theoria* 3, Beograd.

Biografija autora: Miloš Bogdanović rođen je 21. 4. 1980. godine u Beogradu. Završio je XV beogradsku gimnaziju, osnovne studije etnologije i antropologije (prosek ocena: 8,04), i interdisciplinarne master studije socio-kulturne antropologije (prosek ocena 8,65) na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Od 2017. godine zaposlen je u Muzeju Jugoslavije kao kustos. Doktorske studije na Filozofskom fakultetu u Beogradu upisao je 2010/2011. godine. Govori engleski jezik.

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Милош Богдановић

Број индекса ОФ100006/2010

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Квајнова натуралистичка епистемологија

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

Потпис аутора

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_



## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Милош Богдановић

Број индекса : ОФ100006/2010

Студијски програм: Филозофија

Наслов рада: Квајнова натуралистичка епистемологија

Ментор: Доцент, др Машан Богдановски

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

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

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

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

## Изјава о коришћењу

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

Квајнова натуралистичка епистемологија

---

која је моје ауторско дело.

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

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

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

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.  
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_





