

UNIVERZITET U BEOGRADU  
FILOZOFSKI FAKULTET

Aleksandra B. Vučković

KVAJN O ONTOLOŠKIM OBAVEZAMA  
I SUBDETERMINACIJI

doktorska disertacija

Beograd, 2023

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF PHILOSOPHY

Aleksandra B. Vučković

QUINE ON ONTOLOGICAL COMMITMENT  
AND UNDERDETERMINATION

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2023

**Podaci o mentoru i članovima Komisije za odbranu doktorske disertacije**

**Mentor:**

dr Aleksandra Zorić, docent  
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

**Članovi Komisije za odbranu doktorske disertacije:**

dr Andrej Jandrić, docent  
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Jovana Kostić, docent  
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Biljana Radovanović, vanredni profesor  
Univerzitet u Nišu, Filozofski fakultet

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

## KVAJN O ONTOLOŠKIM OBAVEZAMA I SUBDETERMINACIJI

### Apstrakt

Cilj ovog istraživanja je kritička analiza Kvajnovog shvatanja ontoloških obaveza, prevashodno u kontekstu njegovih teza o apsolutnoj istini i subdeterminaciji. Koristeći se interpretativno-kritičkim metodom, nastojaćemo da pokažemo da je Kvajново fizikalističko određenje ontologije posledica njegovog usvajanja naturalizma, ali i holističkog pristupa problemima saznanja.

Sledeći metod pojmovne analize, videćemo da Kvajn pojam „fizike” koristi na dva različita načina. Fizika je u *užem* smislu nauka o materiji, dok u *širem* smislu označava globalnu teoriju o spoljašnjem svetu. Analogno pojmu „fizike”, analiziraćemo užu i širu smisao koji Kvajn pripisuje pojmu „jezika”. Zastupaćemo tezu prema kojoj su jezik i fizika (shvaćena u užem smislu) ontološki paralelni i da oni, zajedno sa ostalim naučnim teorijama, čine globalnu teoriju koja tek u svojoj celini postaje nosilac ontoloških obaveza. Tvrdićemo da Kvajново tumačenje ontologije svoj potpuni oblik zadobija u njegovim poznijim radovima, gde uvodi tezu o apsolutnoj istini kojom se garantuje da ontološke obaveze globalne teorije neće biti međusobno protivrečne.

Konzistentnost ontoloških obaveza globalne teorije biće dovedena u pitanje u kontekstu rasprave o istinosnom statusu teorija koje podležu subdeterminaciji. Naime, Kvajn se dugo kolebao u pogledu toga da li su u ovim slučajevima obe teorije istinite (ekumenski odgovor zasnovan na empirizmu) ili samo jedna od njih (sektaški odgovor zasnovan na naturalizmu). Oslanjajući se na istorijski i interpretativno-kritički metod, kao i zaključak o globalnoj teoriji kao nosiocu apsolutne istine, tvrdićemo da naturalizam u pogledu ontologije ima prednost nad empirizmom i da samo jedna teorija može biti istinita, uprkos tome što su obe potkrepljene empirijskim svedočanstvom.

**Ključne reči:** Kvajn, ontologija, subdeterminacija, fizikalizam, naturalizam, empirizam, istina, naučne teorije, holizam

**Naučna oblast:** Filozofija

**Uža naučna oblast:** Filozofija jezika, Filozofija nauke, Epistemologija

# QUINE ON ONTOLOGICAL COMMITMENT AND UNDERDETERMINATION

## Abstract

This research aims to critically analyze Quine's interpretation of ontological commitment, primarily in the context of his theses on absolute truth and underdetermination. Using the interpretative-critical method, we will try to show that Quine's physicalist rendition of ontology originates from his adoption of naturalism, along with his holistic approach to the knowledge problems.

Following the method of conceptual analysis, we will see that Quine uses the term 'physics' in two different ways. In its narrow definition, physics is the science of matter, while in a broader sense, it represents a global theory about the external world. Analogous to the term 'physics', we shall analyze the narrow and broad sense that Quine attributes to the term 'language'. We shall uphold the thesis of ontological parallelism between language and physics (understood in its narrow sense) and claim that they, together with other scientific theories, form a global theory that only in its entirety becomes the reservoir of ontological commitment. We will argue that Quine's interpretation of ontology takes its final form in his later works, as he introduces the thesis of absolute truth, which guarantees that the ontological commitment of the global theory does not contain contradictions.

The consistency in the global theory's ontological commitment will be challenged in the debate on the truth status of theories subject to underdetermination. Quine wavered for a long time as to whether, in these cases, both theories are true (an ecumenical response based on empiricism) or only one (a sectarian response based on naturalism). Relying on the historical and interpretive-critical method, as well as the judgment that the global theory is the bearer of absolute truth, we will argue that naturalism has an ontological precedence over empiricism and that only one theory can be true, despite both of them being supported by the empirical evidence.

**Keywords:** Quine, ontology, underdetermination, physicalism, naturalism, empiricism, truth, scientific theories, holism

**Scientific field:** Philosophy

**Scientific subfield:** Philosophy of Language, Philosophy of Science, Epistemology

# SADRŽAJ

<b>1. UVOD</b>	<b>1</b>
<b>2. ONTOLOŠKE OBAVEZE I NJIHOVI NOSIOCI</b>	<b>4</b>
2.1. Vezane promenljive kao nosioci ontoloških obaveza	4
2.2. Da li Kvajnova ontologija obuhvata univerzalije?	9
<b>3. ULOGA SEMANTIKE I NAUČNE TEORIJE U ONTOLOGIJI</b>	<b>14</b>
3.1. Naučne teorije i „uži” i „širi” smisao jezika	14
3.2. Konstrukcija naučnog rečnika	18
3.3. Ontološka redukcija i kriterijum identiteta	21
<b>4. FIZIKALIZAM KAO METAFIZIČKO I INSTRUMENTALISTIČKO STANOVIŠTE</b>	<b>25</b>
4.1. Fizikalizam kao korisna hipoteza	25
4.2. Fizikalizam i svedočanstvo	28
<b>5. KVAJNOVA POZNIJA RAZMATRANJA O FIZIKALIZMU I SEMANTICI</b>	<b>33</b>
5.1. Redefinisanje pojma fizičkih objekata	33
5.2. Paralelnost semantike i fizičke teorije	37
<b>6. TEZA O SUBDETERMINACIJI I NJEN ZNAČAJ ZA ONTOLOŠKA PITANJA</b>	<b>42</b>
6.1. Holizam	42
6.2. Empirijska i logička ekvivalentnost teorija	47
<b>7. KVAJNOVA DILEMA: PITANJE ODABIRA NAUČNE TEORIJE</b>	<b>52</b>
7.1. Inicijalna protivrečnost	52
7.2. Sektaški odgovor kao posledica naturalizma	55
7.2.1. Gibsonova kritika Kvajna	55
7.2.2. Kvajnov odgovor Gibsonu	57
7.3. Ekumenski odgovor kao posledica empirizma	59
7.3.1. Đenovina verzija ekumenskog odgovora	59
7.3.2. Dejvidsonova verzija ekumenskog odgovora	62
<b>8. ODNOS NATURALIZMA I EMPIRIZMA U KVAJNOVOJ FILOZOFIJI</b>	<b>67</b>
8.1. Povratak sektaškom odgovoru i naturalizam kao globalna teorija	67
8.2. Empirizam kao epistemološka teorija	71
<b>9. ZAKLJUČAK</b>	<b>74</b>
<b>PRIMARNA LITERATURA</b>	<b>76</b>
<b>SEKUNDARNA LITERATURA</b>	<b>79</b>
<b>BIOGRAFIJA AUTORKE</b>	<b>85</b>
<b>Изјава о ауторству</b>	<b>86</b>
<b>Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада</b>	<b>87</b>
<b>Изјава о коришћењу</b>	<b>88</b>

## 1. UVOD

Tokom šest decenija dugog filozofskog stvaralaštva (1934–1995), Willard van Orman Quine (1908–2000) usmerio je pažnju na niz tema koje su oblikovale filozofiju XX veka i koje su aktuelne i danas. Quajnova filozofska karijera otpočinje pod Vajthedovim (Alfred North Whitehead) mentorstvom, premda će njegovo shvatanje ontologije najviše oblikovati Karnapov (Rudolph Carnap) logički pozitivizam i Raselova (Bertrand Russell) teorija deskripcija. Uprkos ovom značajnom uticaju, Quajn se ne može svrstati među logičke pozitiviste, jer njegova doktrina ne samo da podrazumeva bitno razilaženje sa ovom filozofskom tradicijom, već je i u velikoj meri zaslužna za „izbavljenje” analitičke filozofije iz ćorsokaka metafizičke redukcije Karnapovog jezika čulnih datosti. Uočavanje da je pozitivistička škola, u svom nastojanju da zaobiđe metafizičke pretpostavke, zapravo završila u podjednako neopravdanom jazu između filozofije i ostalih naučnih disciplina, verovatno je i navelo Quajna na zaključak o nemogućnosti prve filozofije. Otuda će njegovo traganje za istinom u ontologiji i adekvatnom epistemologijom uvek biti usmereno ka nauci, kako bi pokazao da se do istine može doći *jedino* unutar granica naučnog saznanja.

Pisanje rada o Quajnovoj ontologiji je koliko inspirativno, toliko i izazovno i to iz više razloga. Najpre zbog suptilnosti njegovog pogleda na svet koja mu je i omogućila smisleno povezivanje niza različitih filozofskih teza i stanovišta i to na način na koji se nisu do tada javljali unutar *jednog* filozofskog sistema. Empirizam i instrumentalizam se tako javljaju zajedno sa realizmom, fizikalizmom i naturalizmom, pri čemu ćemo zastupati tvrdnju da svako od ovih stanovišta - uprkos povremenim tenzijama - ima jasnu ulogu u široj slici saznanja koju nam Quajn predstavlja.

Međutim, verovatno još značajniji izvor izazova ali i filozofskog potencijala nalazi se u samoj strukturi Quajnovе filozofije. Njegovi doprinosi u poljima logike, epistemologije, ontologije, filozofije nauke i filozofije jezika ne predstavljaju rasparčane i međusobno nezavisne ideje, već svoj potpuni smisao dobijaju tek kao čvrsto povezani delovi Quajnovog filozofskog sistema. Višedecenijska izgradnja i nadogradnja ovog sistema, kao i koherentno povezivanje naizgled nespojivih doktrina čine Quajna jednim od najvećih, ako ne i najvećim umom filozofije prošlog veka.

Kada je reč o ontologiji, Quajn se najčešće karakteriše kao fizikalista, premda njegov fizikalizam nije metafizički, već proizilazi iz pragmatičkog principa koji nas upućuje na prihvatanje najjednostavnijeg pojmovnog okvira. On je takođe i robusni realista u smislu privrženosti naturalističkom pristupu saznanju kojim se nalaže da se do istine o svetu - ako je to uopšte moguće - dolazi naučnom metodologijom. Naučna metodologija, pak, ima inherentna ograničenja u smislu toga da mora biti empirijska, odnosno nauka mora biti utemeljena empirijskim svedočanstvom. Ovako shvaćen empirizam će Quajna približiti instrumentalizmu, stanovištu kojim će se od teorija prevashodno zahtevati da pruže istinita predviđanja, čak i ukoliko one same po sebi predstavljaju aproksimacije, a ne realnu sliku sveta. Naposletku, sva saznanja, kako bi bila koherentna i kako bi se izbeglo pozivanje na prvu filozofiju, moraju biti deo iste holističke mreže. Ova teza o holizmu će, pak, Quajnu biti značajna i za uspostavljanje misaonog eksperimenta subdeterminacije, kojim će pokazati da jedno isto empirijsko svedočanstvo može upućivati na dve različite teorije, usled čega ne možemo biti sigurni koja od njih je istinita.

Svrha ovog rada će biti analiza teza o ontološkim obavezama i subdeterminaciji u cilju razmatranja doprinosa svakog od ovih različitih stanovišta u Quajnovom sistemu. Prvu celinu će činiti razmatranje Quajnovih stavova na temu ontologije, njihov istorijski razvoj, ali i preispitivanje eventualnih tenzija između semantike i naučne teorije. Druga celina će biti posvećena tezi o subdeterminaciji i proceni istinosnog statusa subdeterminisanih teorija. Pokušaćemo da razmotrimo tezu o mogućnosti ontološke paralelnosti fizičkih teorija i jezika, kao i posledice koje bi ovakva paralelnost imala po Quajново shvatanje istine i prirode saznanja. Pored toga, nastojaćemo da pokažemo da je Quajnov odabir fizikalističke ontologije direktna posledica njegovog usvajanja

naturalizma, kao i da naturalistička doktrina - kada je reč o ontološkim pitanjima - prethodi svim ostalim filozofskim učenjima.

U filozofiji se za neku tezu kaže da ontološki prethodi drugoj, ukoliko je uvođenje druge teze opravdano pretpostavljanjem prve. Najveći broj tumačenja Kvajnovne filozofije nam nalaže da znanja koja nam daje fizika ontološki prethode jeziku, utoliko što je fizika nosilac jedinstvene istine i svega što se može reći o stvarnosti. Ova tumačenja proizilaze iz Kvajnovne privrženosti naturalizmu, ali i njegovog tumačenja fizike kao osnovne nauke koja nam pruža sva ostala saznanja o svetu. Alternativna tumačenja, prema kojima jezik ontološki prethodi fizici, javljaju se u poznijim Kvajnovim radovima i inspirisana su Dejvidsonovom (Donald Davidson) tezom o jeziku kao nosiocu ontoloških obaveza. Pokušaćemo da odbranimo tezu prema kojoj se Kvajново davanje prednosti fizici zapravo ne odnosi na fiziku shvaćenu kao užu naučnu disciplinu, već na totalitet sveg saznanja koje naziva fizičkim zbog toga što ne postoji prva filozofija čiji bi uvidi nadilazili govor o fizičkim objektima i svetu koji nas okružuje.

Ovakvo tumačenje ćemo nazivati ontološkom paralelnošću između fizike i jezika. Nastojaćemo da pokažemo da je naučne teorije nemoguće konstruisati bez jezičkog aparata, ali i da je jezički aparat, u odsustvu metafizike, zapravo samo deo većeg totaliteta saznanja. Otuda ćemo tvrditi da niti fizika - shvaćena kao uža naučna oblast - može ontološki da prethodi semantici, niti da jezik može da bude jedinstveni nosilac ontoloških obaveza, iako će, kako ćemo videti već u narednom poglavlju, on biti korisno sredstvo za izražavanje ontoloških obaveza.

Na kraju, vratićemo se na Kvajnovu naturalističku tezu, kako bismo ustanovili koji su mehanizmi pomoću kojih globalna teorija određuje koje stvari ćemo smatrati za postojeće. Ujedno ćemo razmotriti i odnos naturalističke doktrine sa empirizmom, te ćemo nastojati da pokažemo da je empirizam korisna metodologija unutar naturalističke globalne teorije. Kada je reč o ontologiji, naturalizam ima prednost nad empirizmom zbog toga što Kvajn u poznijim radovima uvodi tezu o apsolutnoj istini. Naturalističkom doktrinom se tvrdi da istinu pronalazimo u naučnoj teoriji, pa je otuda i zahtev za globalnom (naučnom) teorijom kao nosiocem apsolutne istine u osnovi naturalistički. Nasuprot tome, empirizam nalaže da je istinita *svaka* teorija koja je saglasna sa svedočanstvom, što je nespojivo sa tvrdnjom da je istina jedna i apsolutna. Otuda ćemo tvrditi da je naturalizam stanovište koje Kvajn zastupa u pogledu ontologije, dok empirizam pruža korisne smernice u pogledu epistemologije.

U poglavlju 2. *Ontološke obaveze i njihovi nosioci* ćemo najpre razmotriti Kvajnovu čuvenu tezu kojom se postojanje izjednačava sa vrednošću vezane promenljive. Nakon toga ukazaćemo na razloge zbog kojih Kvajn odbacuje većinu univerzalija iz domena postojećih stvari, ali uprkos tome zadržava skupove.

U narednom poglavlju 3. *Uloga semantike i naučne teorije u ontologiji*, fokus će biti na odnosu između ontoloških obaveza, s jedne strane, i jezika i pojedinačnih naučnih teorija, s druge strane. Pokušaćemo da pokažemo da Kvajn pojam „jezika” koristi u dva smisla, nakon čega ćemo razmotriti načine konstruisanja naučnog rečnika. Na kraju ćemo razmotriti Kvajnovne teze o ontološkoj redukciji i kriterijumu identiteta koje - zajedno sa pitanjem ontoloških obaveza - predstavljaju osnovu njegovih razmatranja o ontologiji.

Četvrto poglavlje *Fizikalizam kao metafizičko i instrumentalističko stanovište* će imati za cilj da ukaže na razlike između karnapovskog i kvajnovskog fizikalizma. Dok je Karnapovo nastojanje da izbegne metafiziku dovelo do uvođenja metafizičkih pretpostavki u samu fiziku, tvrdićemo da je Kvajnova odluka da govor o postojećim stvarima ograniči na fizičke objekte i skupove rezultat metodološke pragmatičnosti.

U poglavlju 5. *Kvajnova poznya razmatranja o fizikalizmu i semantici*, osvrnućemo se na Kvajnova razmatranja ontoloških pitanja u knjigama *Teorije i stvari (Theories and Things)* i *Potruga za istinom (Pursuit of Truth)*, kako bismo razmotrili njegovo redefinisavanje pojma „fizičkih objekata”, ali i



novi pojam „apsolutne istine”. Ovde ćemo ujedno i izložiti tezu o paralelnosti između fizike i jezika koja će biti zasnovana upravo na Kvajnovoj tvrdnji da istina ne može biti relativna.

Naša teza će biti testirana na slučaju subdeterminacije, kao paradigmatičnom primeru gde se Kvajново zalaganje za apsolutnu istinu i naturalističke kriterijume sučeljava sa zahtevima empirizma i instrumentalizma. U poglavlju 6. *Teza o subdeterminaciji i njen značaj za ontološka pitanja*, razmotrićemo Kvajnovu holističku tezu, kao i dva načina na koja se ona javlja u njegovoj filozofiji. Potom ćemo razmotriti tezu o subdeterminaciji i ontološke pretpostavke koje se nalaze u njenoj osnovi.

Debata o subdeterminaciji će dobiti novu dimenziju u poglavlju 7. *Kvajnova dilema: Pitanje odabira naučne teorije*, koje će se baviti istinosnim statusom subdeterminisanih teorija. Najpre ćemo razmotriti sektaški odgovor - prema kojem je samo jedna teorija istinita - i njegovu povezanost sa naturalizmom i robusnim realizmom. Zatim ćemo se okrenuti empirističkim kriterijumima koji su naveli Kvajna da prihvati ekumenski odgovor prema kojem su obe teorije istinite.

U poslednjem poglavlju 8. *Odnos naturalizma i empirizma u Kvajnovoj filozofiji* videćemo razloge zbog kojih pojam „globalne teorije” ima korene u naturalističkom tumačenju ontoloških obaveza. Zastupaćemo tezu prema kojoj je naturalizam osnova na kojoj se gradi ontologija, dok je empirizam osnova Kvajnove epistemologije. U pogledu ontologije, tvrdićemo da treba usvojiti sektaški odgovor, jer je istina apsolutna i ne postoji način da se uporede dve *globalne* teorije. Međutim, u pogledu epistemologije, moguće je uporediti dva različita *načina govora* o jednoj istini i otuda sledi Kvajnova naklonjenost ekumenskom odgovoru. Razlog Kvajnove neodlučnosti između sektaškog i ekumenskog odgovora, sledi iz mešanja ontološkog pitanja o istini sa epistemološkim pitanjem o opravdanosti verovanja u neku teoriju.

## 2. ONTOLOŠKE OBAVEZE I NJIHOVI NOSIOCI

Kada govori o ontološkim obavezama Kvajn pod time podrazumeva da prihvaćena teorija nalaže da usvojimo postojanje entiteta određene vrste kako bismo njena tvrđenja mogli da smatramo istinitim. Jedna naučna teorija tako mora da ima definisan domen koji će uključivati *sve i samo* one stvari o kojima se unutar nje govori. Preusko određen domen bi podrazumevao isključivanje entiteta koji su značajni za očuvanje koherentnosti i istinitosti teorije, dok bi preširok domen uključivao i one entitete koji su suvišni ili čak nespojivi sa nekom od tvrdnji date teorije. Iz tog razloga, postavlja se pitanje: Kako ispravno odrediti domen neke teorije?

Prirodan jezik nije pogodno okruženje za ovaj poduhvat, jer on sadrži i termine kojima se imenuju nepostojeći objekti. Zbog toga Kvajn odlučuje da se zadrži u okvirima logike i da postojanje definiše kao vrednost vezane promenljive. U naredna dva potpoglavlja ćemo nastojati da preispitamo šta se podrazumeva ovom novom definicijom postojanja, kao i da razmotrimo koji termini mogu stajati na mestu vezanih promenljivih.

### 2.1. Vezane promenljive kao nosioci ontoloških obaveza

Verovatno najznačajniji Kvajnov članak na temu ontologije, a ujedno i prvi u kojem na sistematičan način izlaže svoje shvatanje ontoloških obaveza je „O onome čega ima” („On What There Is”), prvi put objavljen 1948. godine. S metodološke tačke gledišta, interesantno je primetiti da Kvajn do teze o egzistenciji kao vrednosti vezane promenljive dolazi kroz odbacivanje ontoloških stanovišta prethodnika - pre svega onih zasnovanih na neoplatonizmu i mentalizmu - te, stoga, njegovo insistiranje na pomeranju ontološkog diskursa sa stvari koje postoje na stvari za koje *možemo reći* da postoje, nije rezultat puke želje za formalnim načinom izražavanja, već prirodna posledica težnje da se napuste metafizičke ideje o postojanju.

Iz tog razloga, on započinje ovaj članak polemisanjem sa stavovima izmišljenog filozofskog protivnika, kojeg naziva MekX<sup>1</sup> i kojem pripisuje neku vrstu platonističkog shvatanja (ne)postojanja, prema kojem nebiće mora postojati u izvesnom smislu, jer bi, u suprotnom, i sam govor o nepostojećim stvarima bio nemoguć. Tako MekX, ne bi li opravdao govor o npr. Pegazu, tvrdi da je pojam „Pegaza” zapravo ideja u ljudskoj svesti. Međutim, Kvajn odbacuje ovakav mentalistički diskurs, tvrdeći da bismo se onda našli u neugodnoj poziciji da, na primer, ideju Partenona odvajamo od fizičkog objekta Partenona. S jedne strane, tvrdi on, objekat Partenon je vidljiv i opipljiv, dok je ideja Partenona nevidljiva i nematerijalna. Na osnovu toga biće da je reč o dve potpuno različite vrste stvari. Međutim, ako bi to bio slučaj, upadali bismo u stalno mešanje ideje Partenona sa samim Partenonom, što ne samo da se ne dešava, već se naš govor o Partenonu i njegovoj navodnoj ideji ni po čemu ne razlikuju. Zbog toga se postavlja pitanje zbog čega bi onda Pegaz bio izuzetak, kada smo već ustanovili da je u praksi teško razgraničiti ideju od same stvari (Kvajn 2007a: 208–209).

Neoplatonizam je učenje zasnovano na tradicionalnoj Platonovoj tezi o idejama stvari kao metafizičkoj osnovi postojanja samih stvari. Otuda je za svaki oblik platonizma karakteristična podvojenost između ideje i entiteta na koji se ta ideja odnosi. Kvajn odbacuje neoplatonističku doktrinu, prvenstveno zbog njene nemogućnosti da pruži racionalno utemeljenje ove dualnosti. Povrh toga, teza o idejama u savremenom neoplatonizmu gotovo uvek se javlja u kontekstu govora o apstraktnim ili čak nepostojećim entitetima, dok se vrlo retko pominje, a još ređe objašnjava u

---

<sup>1</sup> Najčešće se pretpostavlja da „MekX” označava MekTagarta (John M. Ellis McTaggart), rodonačelnika ontološkog idealizma - stanovišta inspirisanog Hegelovim (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) idealizmom - kojim se tvrdi da sve što postoji su osobe i njihova različita (mentalna) stanja. (Videti: McTaggart 2014)

kontekstu govora o fizičkim objektima. Iz tih razloga, nije jasno zbog čega bi ideje apstraktnih entiteta imale poseban tretman u odnosu na ideje fizičkih entiteta.

Drugog protivnika čije stavove osporava, Kvajn naziva Vajman<sup>2</sup> i dodeljuje mu stanovište prema kojem se postojanje nekog objekta tumači kao njegova aktualnost (prisutnost u prostoru i vremenu), a aktualnost nije ništa drugo do još jedna osobina koju objekti mogu ili ne moraju posedovati, baš kao što je i Partenon mogao da bude crven, iako to nije slučaj (Kvajn 2007a: 209). Prema ovom stanovištu, ono što čini neki objekat objektom nije njegovo fizičko postojanje, već činjenica da on *može* fizički postojati. Inicijalni problem je, međutim, to što ovakvo shvatanje objekata već samo po sebi predstavlja značajno odstupanje od načina na koji razumemo i koristimo pojam „objekat”. Pod pojmom „fizičkog objekta” obično podrazumevamo postojeću materijalnu stvar, a ne svaki entitet koji bi teorijski mogao da postoji. Pojam „objekta” odnosi se na aktualizovane, a ne potencijalne stvari.

Kvajn u ovom Vajmanom stanovištu, međutim, uočava dva dodatna problema. Najpre, ako već govorimo o mogućim stvarima kao o objektima, onda za njih ne važi uobičajeno razlikovanje koje je karakteristično za poimanje objekata i govor o njima. Ukoliko nismo u stanju da, na primer, jednog nepostojećeg ali sasvim mogućeg čoveka razlikujemo od drugog, takođe nepostojećeg i takođe mogućeg čoveka, gubi se smisao govora o identitetu objekata (Kvajn 2007a: 210, videti i Quine 2013: 226). Pored toga, postavlja se pitanje šta bi se dogodilo sa sintagmama koje faktički možemo da izgovorimo, a za koje znamo da čak nije ni moguće da se aktualizuju, jer u sebi sadrže inherentnu protivrečnost, kao što je, na primer, „okrugli kvadrat”. Kvajn anticipira da bi u ovom slučaju odgovor verovatno glasio da su takvi izrazi besmisleni i da nemaju značenje. To nas, međutim, dovodi do novog metodološkog problema, jer naprosto nije moguće napraviti pouzdan test kojim bi se moglo ustanoviti koji su to objekti koji imaju značenje, a koji ga, pak, uopšte nemaju (Kvajn 2007a: 211–212). Ipak, kako će vajmanovski nastrojeni filozofi biti skloni da se slože sa zdravorazumskom tvrdnjom da Pegazi ne postoje, ali će istovremeno insistirati na tome da Pegaza u izvesnom smislu ipak „ima”, Kvajn odlučuje da pojam „postojanja” (*existence*) u potpunosti napusti i da ga zameni govorom o onome čega „ima” (*on what there is*) (Kvajn 2007a: 210).

Nakon odbacivanja neoplatonističke ontologije MekX-a, Kvajn odbacuje i ontološke pretpostavke koje slede iz mentalističkog pogleda na svet. Govor o objektima kao potencijalno postojećim stvarima nema eksplanatornu moć. Takozvani potencijalni objekti ne samo da protivreče uobičajenom značenju i upotrebi pojma „objekat”, već ni ne poseduju osobine koje se obično pripisuju objektima, kao što je mogućnost da ih međusobno razlikujemo. Naposljetku, ontologija zasnovana na mentalističkim pretpostavkama ne prepoznaje fundamentalnu razliku između onih entiteta koji samo ne postoje (poput Pegaza) i onih koji ni načelno ne mogu postojati (poput okruglog kvadrata).

Kvajn ističe da je razlog zbrke u koju upadaju filozofi poput MekX-a i Vajmana taj što oni zaboravljaju na razliku između značenja i imenovanja (Kvajn 2007a: 215–216). Još je Frege (Gottlob Frege) uočio da postoje slučajevi u kojima dva različita termina imaju istu referenciju (označavaju jedan isti objekat), a da pritom imaju različito značenje. Poznat je njegov primer sa Večernjačom i Zornjačom. Oba termina se koriste da označe isti objekat - Veneru - ali njihovo značenje se razlikuje. Termin „Zornjača“ tako označava najsvetliju zvezdu na nebu ujutru, dok termin „Večernjača“ označava

<sup>2</sup> Obično se smatra da Kvajn pod imenom „Vajman” misli na Majnonga (Alexius Meinong), austrijskog filozofa i psihologa s kraja XIX i početka XX veka, koji je tvrdio da i nepostojećih stvari u nekom smislu *ima*, jer objekti nisu samo ono što zaista saznajemo, već i ono što *potencijalno* možemo saznati našim mentalnim sposobnostima (Videti: Marek 2008). Iako je ovakvo shvatanje objekata u duhu Majnongovog proučavanja psihologije, za Kvajna bi ovakav mentalizam podrazumevao skretanje u metafizički diskurs. Ipak na drugom mestu, u članku „Egzistencija i kvantifikacija” („Existence and Quantification”), objavljenom dve decenije kasnije, Kvajn iznosi nešto afirmativniji stav o Majnongu, tvrdeći da je njegova ideja da su objekti (*Gegenstände*) nešto što nadilazi okvire postojanja i nepostojanja načelno prihvatljiva, ali samo uz podršku Bentamovog (Jeremy Bentham) parafraziranja, kontekstualne definicije koja nam omogućava govor o majnongovskim objektima koji ne podrazumeva nikakvo pripisivanje ontoloških obaveza (Kvajn 2007b: 236).

najsvetliju zvezdu uveče. Neko može da razume oba termina, a da pritom ne zna da označavaju isti objekat (Frege 1995: 174). Frege je ovaj primer koristio da pokaže da je potrebno razlikovanje smisla (*Sinn*) i referencije (*Bedeutung*) termina kako bismo mogli da objasnimo razliku između različitih iskaza identiteta, dok Kvajn u ovom kontekstu prevashodno želi da razjasni razloge usled kojih je došlo do mešanja značenja nekog imena i samog objekta koji se imenuje.

Termine „Večernjača”, „Zornjača” i „Venera” Frege naziva vlastitim imenima i tvrdi da njihovo značenje zavisi od smisla i referencije. To znači da imena imaju značenje ukoliko imaju smisao i ukoliko objekti koji su označeni njima zaista postoje. Dalje, Frege smatra da rečenice imaju smisao ako je u njima izražena određena misao, ali da istinosnu vrednost imaju samo ukoliko imena koja se u njima javljaju imaju referenciju. Rečenica „Odiseja duboko usnulog iskrcaše na Itaku” ima smisao, jer u njoj je izražena određena misao, ali nema istinosnu vrednost jer ime „Odisej” nema referenta. Izraze poput „najsvetlija zvezda na nebu ujutru” i „najsvetlija zvezda na nebu uveče” Frege tretira na isti način kao imena, što znači da značenje deskripcija takođe zavisi kako od njihovog smisla, tako i od postojanja objekata na koje one referiraju. Međutim, problem nastaje sa rečenicama koje uključuju deskripcije koje nemaju referenciju, poput „Sadašnji kralj Francuske je ćelav”. Budući da ne postoji objekat na koji referira deskripcija „sadašnji kralj Francuske”, Frege bi tvrdio da ni bilo koja rečenica koja uključuje ovu deskripciju nije ni istinita niti lažna (Miller 2007: 64–65). Ipak, budući da opis „sadašnji kralj Francuske” možemo da razumemo, izgleda da je pogrešno tvrditi da rečenica u kojoj se ona javlja nema istinosnu vrednost. Iako se Fregeova filozofija jezika, kako smo videli, pokazala kao uspešna osnova Kvajnovog objašnjenja razloga zbog kojih se značenje imena objekta meša sa objektom koji se imenuje, ona nije dovoljna da bi se objasnile rečenice koje uključuju pojmove nalik „Pegazu” koji referiraju na nepostojeće objekte.

Zbog toga će se Kvajn - kako bi objasnio rečenice u kojima se javljaju termini poput „Pegaza” - osloniti na Raselovu teoriju određenih deskripcija. Rasel je smatrao da - kao što su rečenice koje uključuju vlastita imena istinite ili lažne zavisno od toga da li objekat na koji se tim imenom referira postoji ili ne - to isto važi i za rečenice koje uključuju određene deskripcije poput „sadašnji kralj Francuske” ili „najsvetlija zvezda na nebu ujutru”. Prema Raselu, ne postoje rečenice koje nemaju istinosnu vrednost, te je rečenica „Sadašnji kralj Francuske je ćelav” zapravo samo lažna. Izvor Fregeove greške je u neopravdanom izjednačavanju gramatičke strukture rečenica sa njihovom logičkom strukturom, što ga je navelo da ovu rečenicu zapiše u logičkom obliku  $Fa$ , pri čemu  $F$  označava svojstvo bivanja ćelavim, dok  $a$  označava određenu deskripciju „sadašnji kralj Francuske”. Ispravnije tumačenje bi podrazumevalo da se i deskripcija bivanja sadašnjim kraljem Francuske ( $F$ ) i deskripcija bivanja ćelavim ( $G$ ) tretiraju kao predikati koji se pripisuju vezanoj promenljivoj  $x$ , kako bi se označila tvrdnja da je sve za šta se može reći da je kralj Francuske ujedno i ono za šta se može reći da je ćelavo. Na taj način dobijamo ispravnu logičku fomulaciju  $(\exists x)((Fx \ \& \ Gx) \ \& \ (\forall y)(Fy \rightarrow x = y))$ , koja nam pokazuje da ova rečenica nije lišena istinosne vrednosti, već je naprosto lažna zbog toga što ne postoji fizički objekat koji zadovoljava jednu od deskripcija -  $F$  (Miller 2007: 66–67).

Raselova teorija tako omogućava da se određene deskripcije stave u kontekst u kojem njihovo značenje više nije vezano za postojanje objekta na koji se njima referira. To dalje znači da se relacija identiteta između dve deskripcije može uspostaviti bez obzira na to da li postoji fizički objekat koji zadovoljava te dve deskripcije (Russell 2009: 84–85). Kvajn prihvata Raselovu analizu rečenica i uočava da se to isto može primeniti i na pojam „Pegaza” koji će biti protumačen kao skraćena deskripcija i u skladu sa time analiziran raselovskom metodologijom (Kvajn 2007a: 212–215).

Iz ovog razloga, Kvajn se opredeljuje za ontologiju koja obuhvata *samo* one entitete koji mogu biti vrednost vezanih promenljivih („nešto” -  $\exists x$ , „sve” -  $\forall x$ , „ništa” -  $\neg \exists x$ ), pri čemu se „ $\exists x$ ” tumači kao „svaki objekat  $x$  je...” ili „postoji objekat  $x$ ...” (Quine 2013: 223). Ovo tumačenje je od posebnog značaja za razumevanje Kvajnovog ontologije, jer vidimo da se egzistencija nekog entiteta može uspostaviti bez oslanjanja na njegovo ime ili, pak, značenje koje se krije iza imena. Rečenice koje

uključuju govor o apstraktnim ili nepostojećim entitetima nas ne obavezuju na to da tvrdimo da ovi entiteti zaista postoje: izgovaranje reči „Pegaz” ne iziskuje postojanje entiteta Pegaza. Rečenica oblika „Postoji nešto što je Pegaz” je lažna utoliko što ne postoji to nešto što zadovoljava datu deskripciju. S tim u vezi, Kvajn ističe:

„Sve što kažemo pomoću imena, može biti rečeno i jezikom koji se potpuno kloni imena. Pretpostaviti neki entitet znači, prosto i isključivo, smatrati ga vrednošću neke promenljive. [...] Promenljive kvantifikacije: „nešto”, „ništa”, „sve” natkriljuju čitavu našu ontologiju, kakva god da je ona; osuđeni smo na prihvatanje neke posebne ontološke pretpostavke ako, i samo ako, ono što je navodno pretpostavljeno moramo da uvrstimo među entitete nad kojima se protežu naše promenljive kako bi neko od naših tvđenja bilo istinito.”

(Kvajn 2007a: 219)

Ovde valja uočiti dve stvari. Najpre to da vezane promenljive nisu samo pogodan, već su i *jedini* način za opisivanje stvari koje neka pojedinačna ontologija prihvata, budući da su one same - a ne fizički objekti niti naše mentalne ideje o njima - nosioci ontoloških obaveza. Činjenica da smo „osuđeni” da prihvatimo postojanje određenih entiteta da bismo pojedine rečenice smatrali istinitima ukazuje na rigidnost koju ontološke obaveze donose sa sobom. Drugo, možemo uočiti i to da se promenljive i u ovom kontekstu ponašaju na svoj uobičajen način, kako ih srećemo i u matematici, što znači da mora da postoji utvrđen domen na koji se odnose.

Teza o postojanju kao vrednosti vezane promenljive je prisutna još od najranijih Kvajnovih radova. Tako se u članku „Logistički pristup ontološkom problemu” („A Logistical Approach to the Ontological Problem“) iz 1939. godine<sup>3</sup> može naći još jedna elaboracija njegovog shvatanja ontoloških obaveza:

„Odgovor na pitanje kojih entiteta ima iz aspekta nekog jezika zavisi od toga koje su pozicije dostupne promenljivima u datom jeziku. Šta će se u datom jeziku smatrati fikcijama zavisi od toga koje su pozicije dostupne promenljivima po definiciji, a ne primitivno. Promena jezika, po pravilu, uključuje promenu ontologije. Ipak, postoji jedan bitan smisao u kojem pitanje ontologije prevazilazi jezičke konvencije [a to je]: *Koliko ekonomičnu ontologiju možemo da izgradimo, a da jezik ostane adekvatan za sve potrebe nauke?* U ovoj formi istrajava pitanje o ontološkim pretpostavkama nauke.“

(Quine 1966a: 68)

Već u ovoj ranoj fazi Kvajnovih razmatranja o ontologiji, možemo uočiti nekoliko teza koje će biti prisutne i u kasnijim radovima. Pored već navedenog odnosa između vezanih promenljivih i pripisivanja postojanja različitim stvarima, ovde uočavamo i tezu o ekonomičnosti i pragmatičnosti ontologije, kojom se tvrdi da ne treba pretpostavljati više entiteta nego što nam je to neophodno (Greimann 2018), kao i naznake bliske povezanosti između jezika i naučnih teorija, o kojoj će biti više reči u trećem poglavlju ovog rada.

Međutim, još uvek nije jasno na osnovu čega bismo mogli da tvrdimo da nam ontologija shvaćena na ovaj način govori bilo šta o svetu koji nas okružuje. Moguće je da mi i dalje ne znamo *šta* može biti vrednost vezane promenljive, budući da ne znamo šta je to što *zaista* postoji, jer nam ontologija naprosto nije pružila jasan odgovor na to pitanje. Međutim, to pitanje bi u izvesnom smislu nadilazilo i ambicije i mogućnosti shvatanja ontoloških obaveza kakvo nudi Kvajn. Pored toga, izgleda da odgovor ne bi bio moguć bez zalaženja u metafizičke teorije, te stoga nije začuđujuće to što Kvajn odlučuje da pitanje ontoloških obaveza, barem za sada, zadrži u okvirima semantike. Tako prividna manjkavost Kvajnovе ontologije zapravo postaje njena najveća snaga - nema prostora za oslanjanje na prvu filozofiju, niti na bilo kakvo učenje koje se postulira samo po sebi. Kako on uviđa, mi se bavimo ontološkim obavezama da bismo saznali šta nam naša saznanja i učenja o svetu *kažu* o onome čega ima, a ne čega *zaista* ima, nezavisno od naših uvida (Kvajn 2007a: 222), jer se pitanje o postojanju u

---

<sup>3</sup> Iako je napisan tada, prvi put je objavljen 1966. u zborniku *Kvajn (Quine)*, a izdanje koje je ovde citirano je iz zbornika *Putevi paradoksa i drugi eseji (The Ways of Paradox and Other Essays)*, takođe objavljenog 1966. godine.

epistemički relevantnom smislu može svesti isključivo na pitanje o pripisivanju postojanja (Kvajn 2007b: 229).

Svrha ovakvog shvatanja ontoloških obaveza je da nam pomogne da uvidimo razlike između dve suprotstavljene teorije i entiteta koje one postuliraju, kao i da pronađemo zajednički teren za dalju raspravu (Kvajn 2007a: 223). Ukoliko o svojoj i o suparničkoj ontologiji ne možemo govoriti na način koji je razumljiv obema stranama, postavlja se pitanje da li uopšte možemo ustanoviti koja od njih dve je uspešnija? Iz tog razloga, Kvajn uočava da bi odbijanje da svoju ontologiju predstavimo onim jezikom koji uključuje kvantifikaciju, u izvesnom smislu dovelo do nemogućnosti da iskažemo šta je to za šta našom ontologijom tvrdimo da postoji (Quine 2013: 224). Kao što smo videli, prirodan jezik nam dozvoljava da koristimo i one termine koji ne referiraju ni na jedan objekat. Međutim, to ne znači da pretpostavljamo da postoji baš sve što se može imenovati. Upotreba vezanih promenljivih nam omogućuje da jasnije razlikujemo one stvari za koje možemo da kažemo da postoje od onih za koje to ne možemo. Isto tako, ukoliko u nekom jeziku ne možemo da pronađemo adekvatan prevod za to da nečega „ima”, utoliko ne možemo doći ni do egzistencijalne kvantifikacije, a samim tim ni da razumemo način na koji se referira u tom jeziku (Quine 1992: 27–28). Ukoliko o svojim ontološkim pretpostavkama ne možemo da govorimo iz „neutralne” pozicije kojom se omogućava poređenje sa suparničkim stanovištima, onda ne samo da ne možemo proveriti da li naša ontologija predstavlja najobuhvatniji opis stvarnosti, nego ne možemo utvrditi čak ni da li je nešto obuhvaćeno njome.

Uprkos svojoj ekonomičnosti, teza o vezanim promenljivima kao nosiocima ontoloških obaveza je podložna određenim kritikama. Jedna od primedbi se tako odnosi na nemogućnost zauzimanja neutralne pozicije prilikom poređenja različitih teorija i njihovih ontologija, jer bi to podrazumevalo postojanje okvira koji je vanteorijski, a ujedno i metafizički (Alves 2019: 40–41). Druge primedbe se odnose, pak, na odabir logičkog okvira, počevši od kritike da je Kvajnov tumačenje ontoloških obaveza moguće samo unutar klasične logike, jer je ona jedina koja ne poseduje *sopstvene* ontološke pretpostavke (Smid 2020: 791–792), pa sve do skeptičnosti u pogledu mogućnosti da se zaključci iz logičke sfere adekvatno primene u drugim filozofskim kontekstima (Decock 2004: 128).

Čini se da je neke od ovih kritika i sam Kvajn anticipirao, budući da se tokom decenija sve manje bavio razmatranjem ideje poređenja ontologija iz neutralne perspektive, a sve više pitanjima ontološke relativnosti i fizikalizma. Ipak, važno je naglasiti da se teze o postojanju kao vrednosti vezane promenljive nikada nije odrekao, te da se sva ostala njegova razmatranja o ontološkim temama moraju tumačiti u skladu sa ovom centralnom tezom.

Kvajnov put ka prihvatanju teze o postojanju kao vrednosti vezane promenljive je tako otpočeo odbacivanjem tradicionalnih ontoloških teza zasnovanih na neoplatonizmu i mentalizmu. Postojanje nije ideja u našoj svesti, niti se status objekta može pripisati imenima i značenjima zbog toga što postoje termini kojima se označavaju nepostojeći entiteti. Sledeći Raselovu teoriju određenih deskripcija, Kvajn je zaključio da nas postojanje nekog termina ne obavezuje da u ontologiju uvrstimo i ono što se tim terminom imenuje. Vezane promenljive su jedini način na koji preuzimamo ontološke obaveze, usled čega se pitanje o postojanju transformiše u pitanje o onome za šta možemo reći da postoji.

Sama ideja o neutralnoj tački poređenja različitih ontologija je, pre svega, misaoni eksperiment koji nam pruža smernice za adekvatno uspostavljanje ontoloških pretpostavki. Osim u retkim slučajevima subdeterminacije - koje, kao što ćemo videti, Kvajn takođe uvodi u formi misaonog eksperimenta - sva je prilika da se nikada nećemo naći u situaciji da ontologiju naše teorije moramo da praktično uporedimo sa nekom drugom. Ipak, čak i u slučajevima subdeterminacije, dve teorije će moći da se uporede isključivo ukoliko postoji treća teorija koja predstavlja neutralnu tačku poređenja i koja je dovoljno široka da se njome mogu izraziti ontološke pretpostavke obe teorije. Ta obuhvatna teorija se naziva još i *pozadinskom* ili *globalnom* teorijom i sačinjena je od naučnih saznanja koja smatramo istinitim i na osnovu kojih upoređujemo manje teorije i procenjujemo koja od njih je istinita. Videćemo da je poređenje dve *globalne* teorije u principu nemoguće, jer bi ono pretpostavljalo govor iz pozicije

prve filozofije. Otuda će i poređenje dve obuhvatne ontologije biti načelno nemoguće. Međutim, ukoliko želimo da iz naših pretpostavki o postojanju isključimo metafiziku, onda metoda kvantifikacije predstavlja dobro uporište, jer nam omogućava da izbegnemo govor o „problematičnim” entitetima.

## 2.2. Da li Kvajnova ontologija obuhvata univerzalije?

Nakon što smo definisali vezane promenljive kao isključive nosioce ontoloških obaveza i nakon što je ustanovljeno da ontologiju neke teorije čine samo oni entiteti koji mogu da budu vrednost vezane promenljive, postavlja se pitanje *šta* je to što može da bude vrednost vezane promenljive. Kvajn u ovom pogledu nije naročito rigidan, jer dopušta da ontologija bude bilo koji „najjednostavniji pojmovni okvir” (Kvajn 2007a: 223) na osnovu kojeg uklapamo i određujemo raštrkana iskustva. Ova teza, osim što nas upućuje na instrumentalističko shvatanje uloge ontologije, takođe odražava i jedan fleksibilan stav u pogledu toga šta će neka teorija obuhvatati. Izgleda da su upravo potrebe iz kojih teorija nastaje ono što određuje šta ćemo prihvatiti kao naš ontološki okvir. U kontekstu nauke i filozofije kakvu poznajemo, Kvajn smatra da je fizikalistički okvir optimalan za povezivanje mnoštva različitih iskustava (Kvajn 2007a: 224), što je intuitivna pozicija budući da je teško govoriti o postojanju, a iz njega isključiti sve one objekte i pojave sa kojima se u svakodnevnom iskustvu susrećemo.

Međutim, postavlja se pitanje šta je sa „stvarima” kao što su svojstva, brojevi, skupovi (klase), relacije i ostalim apstraktnim entitetima kojima se služimo kako u prirodnim naukama, tako i u svakodnevnim računanjima i klasifikacijama? S jedne strane, izvesno je da takvi entiteti nemaju nijedno svojstvo fizičkih objekata, te posledično i naše iskustvo s njima - ako se uopšte i može nazvati iskustvom u pravom smislu te reči - mora biti u nečemu drugačije u odnosu na iskustvo sa predmetima iz našeg okruženja. S druge strane, puka činjenica da je nešto pogodno oruđe za rešavanje određenih problema, ne sadrži ništa obavezujuće u pogledu ubrajanja tog oruđa među postojeće entitete. Na kraju, budući da smo napustili (neo)platonističko shvatanje ontologije, postavlja se pitanje i da li bismo *uopšte* mogli da uključimo ovakve entitete u domen obuhvaćen vezanim promenljivima.

Tradicionalno shvaćene univerzalije poseduju sve karakteristike Platonovih ideja. One su večne i nepromenljive, saznatljive samo putem umnih sposobnosti, a potpuno nesagledive iz pozicije čulnosti. Platon je smatrao da svakom objektu prethodi *svojstvo* bivanja baš tim objektom, te da većina ljudi daje primat fizičkim objektima samo zbog toga što njihova sposobnost opažanja nije dovoljno uvežbana da prevaziđe okvire čulnosti (Lazerowitz 1946). Filozofi poznijih vremena su, pak, skloni da se drže platonističkih ideala iz epistemičkih razloga. Njihova najveća nada je da će kroz univerzalije uspeti da uspostave konstantne nosioce istinosne vrednosti, entitete koji su večni i u potpunosti nezavisni od bilo kog jezika (Quine 2013: 227). Rasprava o univerzalijama, iako opstaje sve do danas, svoje osnovno obličje zadobija u srednjem veku, kada se diferenciraju tri različite škole mišljenja na ovu temu (Kvajn 2007a: 220):

1. *Realizam* - Pozicija kojom se nastavlja platonistička tradicija i kojom se tvrdi da apstraktni entiteti imaju podjednako validan modus egzistencije kao fizički objekti i da ni na koji način ne zavise od ljudskog mišljenja.
2. *Konceptualizam* - Stanovište prema kojem univerzalije postoje, ali isključivo kao produkt ljudske misli.
3. *Nominalizam* - Teza kojom se odbacuje bilo kakvo postojanje apstraktnih entiteta, čak i u svedenom obliku misaonih konstrukcija o kojima su govorili konceptualisti.

Kvajn uviđa da do ponovnog oživljavanja ove srednjevekovne debate dolazi nakon što klasična matematika počinje da se bavi brojevima koji nadilaze naše sposobnosti manuelnog prebrojavanja, (Kvajn 2007a: 220), te da, uprkos tome što nekadašnja stanovišta dobijaju svoje unapređene

naslednike, rasprava suštinski ostaje ista. Tako on prepoznaje tri struje savremenog filozofskog tumačenja apstraktnih entiteta (Kvajn 2007a: 221–223):

1. *Logicizam* - Naslednik realizma i stanovište prema kojem se vezane promenljive mogu koristiti i za referiranje na nevidljive, nesaznatljive i apstraktne entitete. Ovo stanovište prepoznaje kod Fregea, Rasela, Vajtheda, Karnapa i Čerča (Alonzo Church).
2. *Intuicionizam* - Stanovište koje nasleđuje konceptualizam i kojim se dozvoljava vezivanje promenljivih uz univerzalije, ali samo u onim slučajevima kada znamo na osnovu kojih već poznatih pojmova su univerzalije izgrađene. Kao zastupnike ovog stanovišta prepoznaje Poenkarea (Henri Poincaré), Brouvera (Luitzen Egbertus Jan Brouwer) i Vejla (Hermann Weyl).
3. *Formalizam* - Stanovište koje se nadovezuje na nominalizam i kojim se tvrdi da je klasična matematika jedna vrsta slobodnog korišćenja znakova, čija je svrha da nam pomognu u sistematizaciji nauke i iskustva, ali da nemaju nikakvo značenje po sebi. Pored Hilberta (David Hilbert) kojeg prepoznaje kao vodećeg zastupnika formalizma, i sam Kvajn zapaža da mu je ova pozicija najbliža (Kvajn 2007a: 225), iako uočava da postoje izazovi nominalizma na koje se ne može do kraja pružiti zadovoljavajući odgovor.

Kvajnova težnja da se prikloni formalizmu, a u krajnjoj instanci i nominalizmu nije rezultat nasumične odluke. Naime, nakon što je odbacio (neo)platonističku ontologiju zbog njenog oslanjanja na metafiziku i nakon što je isključio mentalističku pretenziju da se idejama u ljudskoj svesti pripiše postojanje, nominalizam se nameće kao optimalni pristup pitanju univerzalija. Međutim, da bi ovo stanovište bilo održivo, potrebno je da se definicije iz prirodnog jezika koje su obremenjene platonističkim univerzalijama prevedu na jezik nominalizma. U eseju „Koraci ka konstruktivnom nominalizmu” („Steps Toward a Constructive Nominalism”) koji Kvajn objavljuje zajedno sa Nelsonom Gudmanom (Nelson Goodman) 1947. godine, oni uočavaju da je negiranje postojanja univerzalija glavna karakteristika nominalizma. Apstraktni entiteti, ne mogu biti vrednosti vezanih promenljivih. To važi i za entitete klasične matematike, koji ne mogu biti utemeljeni u empirizmu, budući da nas empirizam upućuje na čulno svedočanstvo kao jedini izvor saznanja (Goodman & Quine 1947: 105).

Glavni cilj nominalizma je, kako Kvajn i Gudman uočavaju, da se njime pruže definicije koje su lišene svih onih termina koji iziskuju postuliranje apstraktnih entiteta. Proces dolaska do ovakvih definicija naziva se još i *nominalističkom redukcijom* i njome se nastoji da se sve rečenice koje uključuju govor o apstraktnim entitetima parafraziraju u rečenice o konkretnim objektima (Goodman & Quine 1947: 107). Međutim, budući da još uvek nismo otkrili način da prevedemo sve rečenice koje ne želimo da odbacimo - prvenstveno rečenice matematike - potrebno je pronaći način govora o ovim rečenicama koji ne uključuje prevođenje na nominalističku sintaksu (Goodman & Quine 1947: 111).

Ipak, uprkos teškoćama da se čitava matematika zasnjuje na ontologiji fizičkih objekata, izgleda da se govor o drugim univerzalijama ipak može uspešno parafrazirati. Gudman i Kvajn tvrde da se bilo koja rečenica kojom se potvrđuje ili negira da postoji određeni broj objekata koji zadovoljavaju neko svojstvo može parafrazirati na način koji ne podrazumeva da se apstraktnom entitetu svojstva pripiše postojanje (Goodman & Quine 1947: 108). Kvajn tako uvida da, iako postoje objekti koji su, na primer, crveni i koje prepoznajemo kao crvene, sam entitet *crvenosti* po sebi ne postoji (Kvajn 2007a: 217). Ipak, neosporno je da crveni objekti imaju nešto zajedničko ili barem nešto što opažamo kao zajedničko. Da li i na koji način možemo uvažiti govor o zajedničkim osobinama koje opažamo, a da se pritom ne obavežemo na egzistenciju apstraktnih entiteta kao što su svojstva? Kvajn nudi sledeće objašnjenje:

„Vrlo lako možemo da preuzmemo ontološke obaveze govoreći, na primer, da *ima nečega* (vezana promenljiva) što je zajedničko crvenim kućama i [crvenim] sumracima; ili da *ima nečega* što je prost broj veći od milion. Ali korišćenje vezanih promenljivih je, u osnovi, *jedini* način na koji preuzimamo ontološke obaveze.”



(Kvajn 2007a: 219)

O zajedničkim osobinama entiteta se ipak može nekako govoriti, a da taj govor ne bude obremenjen prihvatanjem postojanja apstraktnog entiteta svojstava. Detaljnije objašnjenje načina na koji govorimo o osobinama stvari se može pronaći u knjizi *Reč i predmet (Word and Object)*, prvi put objavljenoj 1960. godine, gde Kvajn govori o distinkciji između *opštih* i *singularnih* termina, pri čemu prve definiše kao one koji su istiniti za *više* objekata, a druge kao one koje su istiniti za *jedan* objekat. Međutim, uvođenje distinkcije između termina koji su istiniti za više objekata i onih koji su istiniti samo za jedan, dovodi do toga da se govor o svojstvima zasniva na postojanju druge univerzalije - skupova. Neko svojstvo se tako određuje preko skupa stvari za koje je istinito, pri čemu taj skup može brojati jednog ili više članova. Kvajnova težnja za potpunim nominalizmom se načelno pokazuje kao nemoguća, premda je redukcija svojstava - a kako ćemo kasnije videti i matematičkih entiteta - na skupove daleko ekonomičnija i racionalnija u pogledu ontologije nego što bi to bilo pretpostavljanje postojanja svih univerzalija.

Razlika između opštih i singularnih termina se prevashodno može uočiti u načinima na koje se oni javljaju u rečenicama, što je izraženo *predikacijom*. Predikaciju prepoznajemo u rečenicama oblika „*a* je *F*“, gde *a* označava singularni termin, a ujedno i subjekat rečenice (npr. „Sunce“, „moja majka“, „Pera Perić“, itd.). *F* je opšti termin, odnosno neka imenica, glagol ili pridev kojem prethodi prefiks *je* na osnovu kojeg se uspostavlja veza sa singularnim terminom (Quine 2013: 87–89). Na ovaj način konstruišemo rečenice oblika: „Sunce je zvezda.“, „Moja majka je napisala knjigu.“ i „Pera Perić je visok.“.

Same predikate Kvajn definiše kao neutralne logičke šeme oblika *Fa* (Quine 2013: 88), čiju funkciju može vršiti bilo koji izraz koji, u slučajevima spajanja sa promenljivom, daje otvorenu rečenicu koja se dalje može kvantifikovati (Kvajn 2007b: 231).

Vratimo se sada na pitanje govora o svojstvima. Kvajn uočava da se može napraviti analogija između načina na koji u jeziku koristimo gradivne imenice (*mass terms*), poput „voda“, „pesak“ itd. i reči kojima označavamo svojstva. Gradivne imenice, ukoliko se javljaju nakon veznika *je*, ponašaju se isto kao i bilo koji drugi predikat. Time ih tretiramo kao opšte termine. Ista strategija se može primeniti i na svojstva koja u govoru želimo da pripišemo određenim objektima (Quine 2013: 90–91).

Razmotrimo sledeće dve rečenice: „Ova tečnost je voda.“ i „Ovaj sto je crven.“. U oba slučaja želimo da opišemo neki fizički objekat koji stoji pred nama. Takođe u oba slučaja, sa čisto jezičkog aspekta, nije od presudnog značaja da li govorimo o materiji od koje je objekat sačinjen („voda“) ili o svojstvu („crven“). Obe rečenice su smislene i obe nam pružaju novo saznanje o objektu koji je pred nama. Govor o svojstvima je smislen utoliko što nam omogućava potpunu deskripciju objekta. On nas ipak ne obavezuje na prihvatanje postojanja apstraktnih entiteta, jer rečenice oblika „Ovaj sto je crven.“ ostaju informativne uprkos tome što iz domena ontologije izostavljamo univerzaliju „crvenosti“. Termine koji se odnose na skupove stvari, poput „crvenog“ ili „ljudi“, prihvatamo kao da referiraju na fizičke objekte zbog toga što su to opšti termini, a ne zbog toga što postoje apstraktni entiteti „crvenosti“ ili „ljudskosti“ (Quine 2013: 221). Odbijanje da se svojstva kao apstraktni entitet uključe u domen postojećih stvari, ne ograničava saznanje o objektima, jer je njihov opis i dalje potpun.<sup>4</sup> Međutim, uspešnost ovog opisa zavisi od postojanja skupova, odnosno apstraktnih entiteta druge vrste.

Pitanju univerzalija je moguće pristupiti iz tri različita ugla - realizma, konceptualizma i nominalizma, od kojih je svaki pronašao naslednika u savremenim stanovištima logicizma, intuicionizma i formalizma. Iz pozicije u kojoj ne postoji prva filozofija, nominalizam se čini kao načelni ideal kojem bi trebalo stremiti kako bi se ontologija oslobodila najvećeg dela platonističkih pretpostavki. Ipak nominalistička redukcija nije do kraja moguća a ni pogodna, budući da se pokazalo

<sup>4</sup> Pojedine savremene interpretacije Kvajna će se baviti mogućnošću govora o matematičkim entitetima na sličan način na koji se ovde govori o svojstvima fizičkih objekata. Iako matematički entiteti ne pripadaju domenu iskustva, mi ipak empirijski opažamo matematičke propozicije i relacije među objektima. Naše opažanje matematičkih relacija se odvija na isti način na koji opažamo i sva ostala svojstva koja pripisujemo objektima (Sher 2020: 247–249).

da je pretpostavljanje skupova neophodno za govor o svojstvima objekata. Zbog toga možemo reći da Kvajn zastupa jednu vrstu *nepotpunog nominalizma*, gde se oslobađa najvećeg broja apstraktnih entiteta, ali zadržava skupove.

Za veliki broj filozofa koji se i dalje opredeljuju za logicizam ili intuicionizam. Kvajn smatra da nisu u pravu i da pogrešni zaključci o nezavisnoj egzistenciji svojstava u većini slučajeva proizilaze iz nepravilne upotrebe konjunkcije. Osnovna greška je u tome što se rečenice oblika „Ovaj sto je crven” tumače kao se njima izražava relacija između dve nezavisne postojeće stvari. Na taj način dobijamo pogrešnu interpretaciju oblika „Ovo je sto *i* ovo je crvenost; oni zajedno čine crveni sto.” Ovo razdvajanje fizičkog objekta od njegovih osobina nema utemeljenje u načinu na koji opažamo stvari. Zbog toga nam oslanjanje na konjunkciju nije od pomoći pri pružanju realističnog opisa stvarnosti, već se moramo okrenuti predikaciji. Predikacija je jača od konjunkcije utoliko što se njome zahteva da se neki objekat potpuno stopi sa svojim svojstvom (Quine 1992: 29). Ne radi se o nizanju odvojenih termina „stola” i „crvenosti” kojima se označavaju odvojeni entiteti, nego o jedinstvenom entitetu koji opisujemo pomoću dva termina.

Opisivanje jedne stvari dvema rečima je moguće zbog toga što univerzalije kojima se izražavaju svojstva spadaju u klasu onoga što Kvajn naziva sinkategorematskim (*syncategorematic*) rečima. To su reči koje - zajedno sa pridevima, priložima, veznicima itd. - čine sastavni deo smislenih rečenica, ali one same nisu imena. Naime, na osnovu toga što prihvatamo rečenicu „Jabuka je crvena.”, ne sledi i to da bismo prihvatili rečenicu oblika „Jabuka poseduje crvenost.”, jer se terminom „crvenosti” ne označava ime (Quine 1966a: 64–65).

Pitanje univerzalija je, između ostalog, interesantno i zbog toga što se, kako Kvajn uočava, sva ontološka pitanja mogu preformulisati u pitanje granice između imena i sinkategorematskih reči. Imena se definišu kao oni izrazi koji mogu biti zamenjeni promenljivima u okvirima uobičajenih logičkih zakona kvantifikacije. Promenljive su, jedna vrsta zamenica, na osnovu čega sledi i to da će egzistencijalni kvantifikator stajati samo na onim mestima na kojima će promenljiva biti zamenjena imenom objekta. Bilo kakvo drugačije korišćenje promenljivih bi dovelo do sinkategorematskog jezika, koji bi sadržao samo rečenice kojima se ništa ne imenuje (Quine 1966a: 65–67) i kao takav bio u potpunosti nereferencijalan.

Međutim, pored toga što opisujemo objekte kojima smo okruženi, mi takođe i prebrojavamo stvari, govorimo o nizovima i matematičkim relacijama. Kakav je, onda, status ostalih apstraktnih entiteta? Kvajn uočava da ukoliko - sledeći formalističku tradiciju - matematiku shvatimo kao korisno sredstvo za pojednostavljenje saznanja o svetu oko nas, onda se možemo koristiti i entitetima koji se njome postuliraju, barem u onoj meri u kojoj je prihvatamo kao pogodno oruđe (Kvajn 2007a: 225). Naime, univerzalije poput brojeva, skupova i (matematičkih) relacija možemo saznati jedino ukoliko poznajemo (matematičke) zakone na osnovu kojih su ovi entiteti uređeni (Kvajn 2007c: 79–80). Oznake tradicionalne matematike poseduju značenje ne zbog toga što se njima imenuju entiteti koji zaista postoje, već zbog pravila na osnovu kojih je matematička šema konstruisana (Goodman & Quine 1947: 122).

Razlog tome je taj što apstraktni entiteti, za razliku od fizičkih objekata, nemaju *direktnu*, već samo *odloženu* ostenziju (Kvajn 2007c: 75–77). Direktnu ostenziju, naime, imaju samo one stvari na koje možemo da pokažemo prstom i da kažemo, na primer: „Evo je kiša” u okolnostima u kojima kiša zaista pada i mi smo u stanju da je uočimo. Nasuprot tome, odloženom ostenzijom se služimo u situacijama kada nešto drugo koristimo kao indikator stanja entiteta o kojem govorimo - npr. pokazivanje na ekran televizora dok izgovaramo tvrdnju da će *sutra* padati kiša. Budući da ne možemo uperiti prstom u *sutrašnju* kišu, mi se koristimo sadašnjom najavom na televiziji, kako bismo referirali na očekivane vremenske prilike u budućnosti. Slično tome, budući da nigde ne možemo pronaći brojeve kao fizičke entitete, jedini način na koji govorimo o njima je pozivanje na aritmetičke zakone kojima su oni postulirani.

Iz tog razloga, kako Kvajn uočava, većinu apstraktnih entiteta treba isključiti iz ontologije. Sudovi i svojstva nas, pored toga što je besmislen svaki govor o njima koji je nezavistan od fizičkih objekata kojima se pripisuju, dovode u nezgodan položaj u pogledu identiteta i mogućnosti supstitucije (Kvajn 2007b: 233). Jedine univerzalije čiju egzistenciju je neophodno da prihvatimo su *skupovi*, budući da se njima koristimo kako bismo omogućili govor o svojstvima stvari. Povrh toga, istraživanja o osnovama matematike upućuju na to da se cela matematika može izraziti teorijom skupova (Quine 1966b: 231, Quine 2013: 218). Zbog toga, kada govorimo o Kvajnovoj ontologiji, reći ćemo da ona, pored fizičkih objekata, obuhvata i skupove, ali da negira postojanje ostalih univerzalija.

Odbacujući mogućnost prve filozofije, Kvajn nastoji da pitanja ontologije zadrži u okvirima fizičkih objekata. U tom kontekstu, možda bi za njega bilo najintuitivnije da prihvati nominalističko stanovište kojim se tvrdi da univerzalije ne postoje čak ni kao mentalistički entiteti. Međutim, da bi ovaj poduhvat bio uspešan, bilo bi potrebno prevesti sve moguće termine na jezik nominalističke sintakse, što se pokazalo kao problem u slučaju matematičkih entiteta. Iz tog razloga, Kvajn odlučuje da zadrži skupove, budući da se čitava matematika može zasnovati na teoriji o njima. Međutim, čak i kada bi nominalistička redukcija bila moguća, skupovi bi nam i dalje bili potrebni zbog toga što se na njima zasniva govor o svojstvima koji ne podrazumeva postojanje samih svojstava. O svojstvima možemo govoriti *isključivo* kao o onome što je zajedničko za neki skup objekata. U pogledu gramatičke strukture rečenica, svojstva se ne mogu ponašati kao imena zbog toga što ne mogu da budu zamenjena vezanom promenljivom. Vezanom promenljivom mogu biti zamenjene samo one stvari koje smatramo za postojeće i koje se mogu imenovati i izdvojiti kao zaseban objekat. Ideja o ontologiji lišenoj svakog govora o univerzalijama ostaje neostvorena, premda joj Kvajn sužava obim i zastupa stanovište koje smo nazvali nepotpunim nominalizmom. Pretpostavljamo samo ono što je neophodno, a u ovom slučaju su to fizički objekti i skupovi.

### 3. ULOGA SEMANTIKE I NAUČNE TEORIJE U ONTOLOGIJI

U prethodnom poglavlju smo imali prilike da vidimo da različite teorije barem načelno mogu da podrazumevaju različite ontologije, kao i načine na koje se može govoriti o svojstvima objekata bez uključivanja apstraktnih entiteta u domen postojećih stvari. Tradicionalno pitanje o postojanju je tako poprimilo formu pitanja o onome za šta se može reći da postoji. Ontološke obaveze preuzimamo putem vezanih promenljivih, čija vrednost mogu biti samo imena stvari. Postoji samo ono što može biti imenovano, dakle prevashodno fizički objekti. Kvajnova ontologija, pored fizičkih objekata, takođe obuhvata i skupove, budući da nam oni omogućuju govor o svojstvima i matematici. U tom smislu, ona nije u potpunosti lišena univerzalija, iako je njihovo prisustvo svedeno na minimum.

Kako bismo u potpunosti sagledali epistemološke i ontološke posledice Kvajnovog nastojanja da govor o pojmu postojanja zameni govorom o stvarima za koje se nekom teorijom *kaže* da postoje, biće potrebno i da razmotrimo odnos između jezika i naučnih teorija, kao i načine kojima se uspostavlja rečnik, a zajedno sa njim i ontološke obaveze neke teorije. Naposljetku, kako bi ideja o poređenju različitih ontologija dobila potpuni smisao, biće potrebno i da razmotrimo pojmove ontološke relativnosti, redukcije, ali i identiteta postojećih objekata.

#### 3.1. Naučne teorije i „uži” i „širi” smisao jezika

Kada je reč o jeziku u kontekstu ontologije, Kvajn se, pre svega, interesuje za njegovu semantiku, budući da sintaksa nije od značaja za ontološka pitanja. Za semantiku važe isti uslovi kao i za ontološke obaveze. Dakle, ona *ne sme* da bude zasnovana na mentalizmu, tj. ni na jednoj verziji ideje da su značenja zavisna od svesti osobe, jer jezik nije ništa drugo do socijalno umeće (Kvajn 2007c: 63–66). To znači da je naše ovladavanje značenjima termina direktno uslovljeno procesom socijalizacije u društvu. Iz ovog razloga, Kvajnu će se često pripisivati stanovište *lingvističkog bihejviorizma*, kojim se tvrdi da je za postizanje i održavanje jezičkih veština neophodno učestvovanje u komunikaciji sa ostalim govornicima jezika (Tuboly 2019: 98). Kvajn ističe da se pitanjima značenja moramo baviti na isti način kao i prirodnim naukama, jer ne postoji prva filozofija koja bi nam omogućila razumevanje pojma „značenja” koje bi bilo nezavisno od naučnih saznanja o ovom pojmu. Kao inspiraciju za ovakvo shvatanje semantike, on navodi Djuijev (John Dewey) naturalizam, mada je uočljiv i uticaj Vitgenštajnov (Ludwig Wittgenstein) teze o *nepostojanju privatnog jezika*. Ovom tezom se tvrdi da je značenja nemoguće konstruisati mimo jezičke zajednice, jer u tom slučaju ne bismo ni mogli da se razumemo sa ostalim članovima zajednice, niti da budemo sigurni da se uopšte služimo istim pojmovima (videti: Wittgenstein: *Filozofska istraživanja (Philosophical Investigations)*: §293–§311).

U pogledu uticaja djuijevskog naturalizma, možemo uočiti da je poznavanje značenja reči analogno poznavanju bilo koje naučne teorije, dok je način učenja jezika određen iskustvom koje dele članovi jezičke zajednice. Utoliko je interesantno primetiti da je Kvajново tumačenje pojma i funkcije jezika blisko povezano sa osobinama koje obično pripisujemo naučnim teorijama. Odsustvo prve filozofije nas obavezuje da jeziku pristupimo isto kao i bilo kom drugom fenomenu naučnog saznanja.

Kako Kvajn ističe u članku „Ontološka relativnost” („Ontological Relativity”) iz 1968. godine, jezik je sačinjen od različitih izraza i pomoćnih logičkih sredstava kojima se služimo da uspostavimo relacije među njima. Ontološka pitanja poput toga da li jezikom referiramo na objekte u njihovoj celini ili, na primer, samo na neke delove, možemo dokučiti jedino ostenzivno, pokazivanjem na stvari. Međutim, čak i ova ostenzivnost predstavlja jednu vrstu konvencije, što naročito dolazi do izražaja u onim slučajevima u kojima pokušavamo da uporedimo dva različita jezika za koje nismo sigurni čak ni to da li obuhvataju iste vrste pojmova (Kvajn 2007c: 84). Ovakvim slučajevima koji se nazivaju

*radikalnim prevođenjem*, Kvajn se naročito bavi u knjizi *Reč i predmet* iz 1960. godine i uočava da nas oni vode u situacije u kojima ne znamo ni da li osoba koja referira pokazuje na objekat kakav mi prepoznamo ili je njeno razumevanje sveta koji nas okružuje bitno drugačije od našeg (Quine 2013: 24–25).

Otuda Kvajn uočava da je referencija *nedokučiva*, što upućuje na besmislenost pitanja o tome da li termini kojima se služimo zaista referiraju na objekte na koje nameravamo da referiramo. On primećuje da postoji inherentni problem sa pitanjem o ispravnosti referiranja. Naime, da bi referiranje bilo „ispravno” ili, pak, „pogrešno”, ono mora biti takvo s obzirom na *nešto drugo*, što nas dovodi u situaciju *ontološkog regresa*, jer svako tumačenje novog jezika iziskuje uporište. Budući da nema prve filozofije, jedina polazna tačka nam može biti drugi jezik, koji Kvajn naziva još i *pozadinskim (background)* jezikom. On takođe uočava da je u slučaju prevođenja sa stranog jezika to najčešće maternji jezik (Kvajn 2007c: 84–85). Izazov radikalnog prevođenja je od posebnog značaja za Kvajnovu tezu o *neodređenosti prevođenja*, no na ovom mestu je pojam pozadinskog jezika značajan utoliko što upućuje i na postojanje pozadinske teorije.

Pozadinska ili globalna teorija se, načelno, može shvatiti kao bazični skup naučnih saznanja koja smatramo istinitim i na osnovu kojih ćemo, u izvesnom smislu, upoređivati sve ostale teorije. Kada postavljamo pitanje o tome šta su objekti neke teorije, onda - analogno slučaju sa jezikom iz prethodnog odeljka - to pitanje ima smisla jedino u odnosu na *pozadinsku* teoriju. Pravo pitanje glasi: *Kako se objekti jedne teorije mogu pravilno interpretirati u objekte druge?* Pritom treba imati na umu da je potpuna interpretacija nemoguća, budući da se, u odsustvu prve filozofije, čak i pozadinska teorija može dovesti u pitanje. Iz tog razloga, Kvajn ovu tezu naziva *ontološkim relativnošću* i uočava da se ona ne može izbeći univerzalnom predikacijom, jer smo uvek osuđeni na to da jedan termin objašnjavamo nekim drugim, pri čemu je do usvajanja tog drugog termina takođe došlo proizvoljno u nekom trenutku u prošlosti (Kvajn 2007c: 86–87).

Relativnost se takođe ne može izbeći ni pozivanjem na Karnapovu distinkciju između „unutrašnjih” i „spoljašnjih” pitanja, gde se pod unutrašnjim pitanjima podrazumevaju ona koja su empirijskog i naučnog karaktera, a pod spoljašnjim filozofska pitanja koja se tiču postojanja *samog* okvira (Carnap 1950: 22–23). Razlog tome je, kako Kvajn uočava, činjenica da je i ova Karnapova distinkcija donekle proizvoljna, a samim tim i sporna barem u onoj meri u kojoj je i bilo koja druga teorija koju proglašavamo za pozadinsku (Kvajn 2007c: 88). Povrh toga, nije izvesno šta je to što bi filozofska pitanja činilo tako radikalno drugačijim od svih ostalih pitanja naučnog karaktera. Budući da, kako smo videli, ne postoji prva filozofija koja bi prethodila svem ostalom saznanju, Karnapovo smeštanje filozofskih pitanja u posebnu kategoriju ne samo da nije utemeljeno u diskursu lišenom metafizike, već je upravo zasnovano na neopravdanoj distinkciji između filozofije i ostalih disciplina. Ovakav pristup je neprihvatljiv za Kvajna, jer sadrži metafizičku pretpostavku koja filozofsko saznanje odvaja od naučnog.

Teza o ontološkoj relativnosti će biti značajna i za raspravu o mogućnosti postojanja različitih ontologija u kontekstu rasprave o subdeterminaciji naučnih teorija, o kojoj će biti više reči u poglavljima 6. i 7. Zbog toga je potrebno imati na umu da je poređenje dve teorije moguće *isključivo* u odnosu na treću teoriju koja je obuhvatnija. Dve međusobno nespojive ontologije možemo uporediti samo ako postoji pozadinska ontologija koja im je nadređena. To znači da *načelno* ne možemo uporediti dve (podjednako obuhvatne) pozadinske teorije na nivou ontologije. Poređenje pozadinskih teorija je moguće jedino na nivou epistemologije, ali u tom slučaju ne dobijamo odgovor na pitanje koja od njih je istinita, već u koju je opravdano verovati.

Ovde, međutim, treba uočiti to da, tvrdeći da svaka teorija ima *svoj* jezik, Kvajn u ontološkom smislu daje prednost pozadinskoj teoriji u odnosu na pozadinski jezik. Iako se, kako ćemo detaljnije videti u poglavlju 5., i sam jezik svrstava u teorijski domen, u ovom kontekstu pojam teorije koristi u nešto užem smislu - da označi vrlo uzak skup naučnih hipoteza. Uzimajući u obzir ovo uže shvatanje pojma teorije, izgleda da Kvajn pretpostavlja da jezik može postojati samo ukoliko mu prethodi naučna

teorija na osnovu koje ga konstruišemo. Ovaj zaključak o ontološkom prethođenju teorije u odnosu na jezik je još intuitivniji ukoliko smatramo da se tezom o ontološkoj relativnosti tvrdi da su, pored našeg govora o njima, i sami objekti relativni (Teller 1973: 297). Ipak, iako je teza o ontološkom primatu teorije moguća, ona nije samoočigledna, budući da se ne čini pogrešnom ni pretpostavka da je zapravo jezik taj koji prethodi teoriji.

U jednom od ranijih članaka „Obim i jezik nauke” („The Scope and Language of Science”), prvi put objavljenom 1957. godine, Kvjajn zapravo zastupa *obrnutu* tezu: o ontološkom primatu jezika. Naime, on uočava da kada počinjemo da učimo jezik, mi ga zaista koristimo isključivo kao sredstvo klasifikacije razbacanog iskustva. Roditelji nas uče značenju reči u prisustvu stimulusa i, kroz dovoljan broj ponavljanja ovog procesa, mi počinjemo da uočavamo relevantne sličnosti i razlike, što nam na kraju omogućava *individuaciju* objekata. Budući da upravo na ovakav način počinjemo da formiramo svest o pojmovima koji se vezuju za objekte, može se reći da realnost ima epistemičku prednost u odnosu na jezik. Naime, najpre se javlja svest o eksternalnosti (da postoje stvari mimo nas - spoljašnji svet), pa tek onda ovladavamo specifičnim rečima za konkretne objekte (Quine 1966b: 218–219).

Izgleda da, u ovim ranim fazama učenja, fizički svet uistinu prethodi jeziku, barem u epistemičkom smislu. Ovo prethođenje se dodatno potvrđuje činjenicom da je jezik intersubjektivan (Quine 1966b: 219), odnosno da postoji saglasnost među članovima jezičke zajednice u pogledu prikladne upotrebe reči i rečenica, te da prikladnost zavisi od spoljašnjeg okruženja. Ipak, ova epistemička primarnost fizičkog sveta nam još uvek ne govori dovoljno o ontološkom prethođenju, čak ni to da li je ono načelno moguće. Dakle, nemamo dovoljno informacija da zaključimo ni da teorije u ontološkom smislu prethode jeziku, niti da jezik prethodi teorijama.

Međutim, situacija postaje još komplikovanija kada uočimo da inicijalna primarnost ne-jezičkog naspram jezičkog sve više iščezava u kasnijim fazama učenja jezika koje uključuju one pojmove čijim značenjem se uopšte *ne* ovladava u prisustvu stimulusa, a posebno dolazi do izražaja kada govorimo o apstraktnim terminima. Kvjajn tvrdi da je davanje prednosti fizičkom svetu naspram jezika proizvod navike iz rane mladosti, te da zapravo zanemarujemo činjenicu da smo u kasnijem dobu većinu stvari naučili *putem* jezika (Quine 1966b: 219). U poznijim fazama saznanja, fizička realnost polako sve više prepušta svoj epistemološki primat u korist jezika, naročito kada su predmet saznanja kompleksne naučne teorije koje obiluju hipotezama i uključuju govor o nevidljivim entitetima (Quine 1966b: 220). Zbog čega je onda ideja da fizički svet prethodi jeziku toliko intuitivna i nešto što se podrazumeva u naučnim teorijama?

Kvjajn smatra da ovo zadržavanje fokusa na spoljašnjem svetu, osim što je rezultat navike, ima i svoju pragmatičnu dimenziju. Empirijsko svedočanstvo u prilog fizičkim objektima je mnogo lakše pribaviti nego što je to slučaj sa svedočanstvom o apstraktnim entitetima (Quine 2013: 216), a oslanjanje na iskustvo je neophodno u sticanju kako zdravorazumskog tako i naučnog saznanja. Naime, ono što nauku razlikuje od laičkih razmatranja je njena metodološka preciznost i sistematičnost. Uprkos tome, nauka načelno ne treba da bude shvaćena kao nešto odvojeno od zdravog razuma, već pre svega kao njegova nadgradnja (Quine 1966b: 220–221). Štaviše, upravo ovaj kontinuum (ne)naučnog saznanja je ono što omogućava značajne prodore u nauci. Naime, da bismo jasno odredili naše naučne ciljeve i napredovali u njihovom ostvarenju, potrebno je zadržati barem neki deo prethodnog korpusa saznanja.<sup>5</sup> Ipak, svaka je misao, pa i ona naučna, neodvojiva od jezika. Nauka tako - uprkos svojoj težnji ka objektivnom i naizgled potpuno nezavisnom saznanju - niti može da napreduje bez jezika, niti da pretenduje na jezičku neutralnost (Quine 1966b: 222). Iako pojam jezičke

---

<sup>5</sup> Ova misao se može dvostruko shvatiti. S jedne strane, možemo je tumačiti kao implicitnu tezu o kumulativnosti naučnog saznanja, što je čini ranjivom na kunovske (Thomas Kuhn) prigovore da je nauka načelno diskontinuirana usled ponavljajućih promena paradigmi, te da je kumulativnost moguća jedino u vrlo ograničenim periodima *normalne nauke* (Videti: Kun 2018). S druge strane, nešto blaže tumačenje bi podrazumevalo *individualnu* kumulaciju saznanja u životu i karijeri jednog naučnika, koji se, u procesu dolaska do novih otkrića, koristi prethodnim obrazovanjem u datoj oblasti.

neutralnosti na ovom mestu nije dalje elaboriran, Kvajn pod njime podrazumeva blisku povezanost između jezičke zajednice kojoj pripadamo i naučnih fenomena koje ćemo smatrati značajnim. Pojmovi kojima se služimo imaju značajnu ulogu u opažanju stvarnosti i na taj način, barem posredno, diktiraju i smer naučnih istraživanja.

Videli smo da nas teza o ontološkoj relativnosti upućuje na postojanje pozadinske, globalne teorije na osnovu koje ćemo moći da procenimo uspešnost pojedinačnih i manjih teorija. Takođe, kako smo u poglavlju 2. mogli da uočimo, ontološke pretpostavke neke partikularne teorije se izražavaju putem jezika, jer je pitanje o postojanju preformulisano u pitanje toga za šta kažemo da postoji. To nas upućuje na zaključak da partikularne teorije imaju svoje partikularne rečnike kojima su izražene njihove ontološke pretpostavke i to je smisao u kojem možemo tvrditi da naučna teorija ontološki prethodi (naučnom) jeziku. S druge strane, videli smo da je proces individuacije objekata uslovljen načinom na koji učimo jezik, budući da nam je formiranje pojmova o objektima neophodno za saznanje samih objekata. To nas je navelo da zaključimo da jezik ima epistemološku prednost u odnosu na naučne teorije.

Da li onda uopšte postoji protivrečnost između stavova koje je Kvajn zastupao u „Obimu i jeziku nauke” i onih koje će kasnije zastupati u „Ontološkoj relativnosti”? S jedne strane imamo tezu da jezik prethodi najvećem delu naučnog saznanja, dok nam je, s druge strane, saopšteno to da je jezik određen naučnom teorijom. Čini se da kada Kvajn govori o jeziku, on pojam „jezika” koristi u dva različita smisla. Pod *širim* smislom ovde ćemo podrazumevati shvatanje jezika u svom najopštijem značenju - kao već pomenutog socijalnog umeća i osnovnog sredstva komunikacije i prenošenja informacija. Nasuprot tome, pod jezikom u *užem* smislu ćemo podrazumevati specifičan rečnik i žargon koji je zastupljen u jednoj naučnoj disciplini ili čak pojedinačnoj teoriji. Tako kada govorimo o jeziku u širem smislu, sledićemo interpretaciju iz „Obima i jezika nauke” prema kojoj jezik *epistemološki* prethodi bilo kojoj partikularnoj naučnoj teoriji, dok kada govorimo o jeziku u užem smislu, sledićemo stanovište iz „Ontološke relativnosti”, prema kojem posebne naučne teorije, u skladu sa specifičnim predmetom istraživanja, diktiraju rečnik i samim tim *ontološki* prethode jeziku.

Inherentan problem sa pojmom „jezika” leži u mogućnosti da ga interpretiramo i koristimo dvoznačno. To nas je dovelo do nesigurnosti u pogledu njegovog odnosa sa drugim naučnim teorijama. Ipak, jezik izolovan od ostalih naučnih teorija - uprkos svom nezamenljivom epistemološkom doprinosu - ne zadovoljava uslove da bude nosilac ontoloških obaveza. Zabuna zbog koje se jeziku nekada daje više značaja u pogledu ontologije nego što bi to trebalo da bude slučaj sledi iz toga što se ontološke obaveze izražavaju putem jezika. Ipak, pogodnost da se ontologija iskaže putem jezika ne upućuje na to da jezik diktira ontološke obaveze.

Pitanje odnosa između jezika i pozadinske, globalne. teorije javiće se i u Kvajnovim poznijim radovima u kontekstu debate o istinosnom statusu subdeterminisanih teorija. Iako će se Kvajn inicijalno opredeliti za sektaški odgovor i tvrditi da je samo jedna od dve suparničke teorije istinita, on će ovaj stav dovesti u pitanje nakon debate sa Dejvidsonom. Glavni predmet Kvajnovog razilaženja sa Dejvidsonom biće u načinu na koji oni tumače predikat istinitosti. Dok će Kvajnova privrženost sektaškom odgovoru imati korene u naturalističkoj tezi da globalna teorija određuje šta je to što ćemo smatrati istinitim i zbog toga u pogledu ontologije prethodi (globalnom) jeziku, Dejvidson će tvrditi da upotreba predikata istinitosti ima smisla jedino u odnosu na jezik. Otuda, smatraće Dejvidson, jezik mora da ontološki prethodi svakoj, pa i pozadinskoj teoriji. U tom kontekstu, ispravno je opredeliti se za ekumenski odgovor i tvrditi da su obe teorije istinite utoliko što se mogu izraziti istim jezikom. Kvajn će tada prihvatiti Dejvidsonovo rešenje, premda će se vrlo brzo vratiti sektaškom odgovoru.

Iako Dejvidsonova kritika, kao i rešenje Kvajnovе dileme spadaju u domen ontologije zbog toga što se bave predikatom istinitosti, sva je prilika da je Kvajnovо privremeno „skretanje” u ekumenizam bilo podstaknuto *epistemološkim* razlozima. Iz pozicije epistemologije, opravdano je tvrditi da obe teorije treba da budu tretirane kao (potencijalno) istinite i da je, kako bismo ih adekvatno uporedili, pogodno da budu izražene istim jezikom. Međutim, uprkos tome što jezik u širem smislu ima

prednost nad teorijom u pogledu *epistemologije*, nemamo dovoljno razloga da tvrdimo da on prethodi naučnim teorijama i u pogledu *ontologije*. Poređenje dveju ontologija moguće je isključivo u odnosu na treću obuhvatniju *teoriju*, a ne jezik, čak ni u širem tumačenju ovog pojma.

Videćemo i da se dodatno potkrepljenje ontološkog primata pozadinske teorije može pronaći u Kvajnovom shvatanju odnosa između naturalizma i empirizma. Uloga naturalizma u Kvajnovoj filozofiji nije samo metodološke, već i ontološke prirode, budući da on tvrdi da se istina - koja je predmet ontologije - može pronaći isključivo u naučnim teorijama. S druge strane, u pogledu epistemologije, Kvajn će zastupati empirizam i tvrditi da je opravdano verovati u svaku teoriju koja je potkrepljena empirijskim svedočanstvom. Kako ćemo videti, nedoslednosti koje se čine da postoje u Kvajnovom tumačenju odnosa između jezika i teorije zapravo proizilaze iz mešanja govora o ontologiji sa govorom o epistemologiji, odnosno iz preplitanja naturalističkih i empirističkih uvida.

### 3.2. Konstrukcija naučnog rečnika

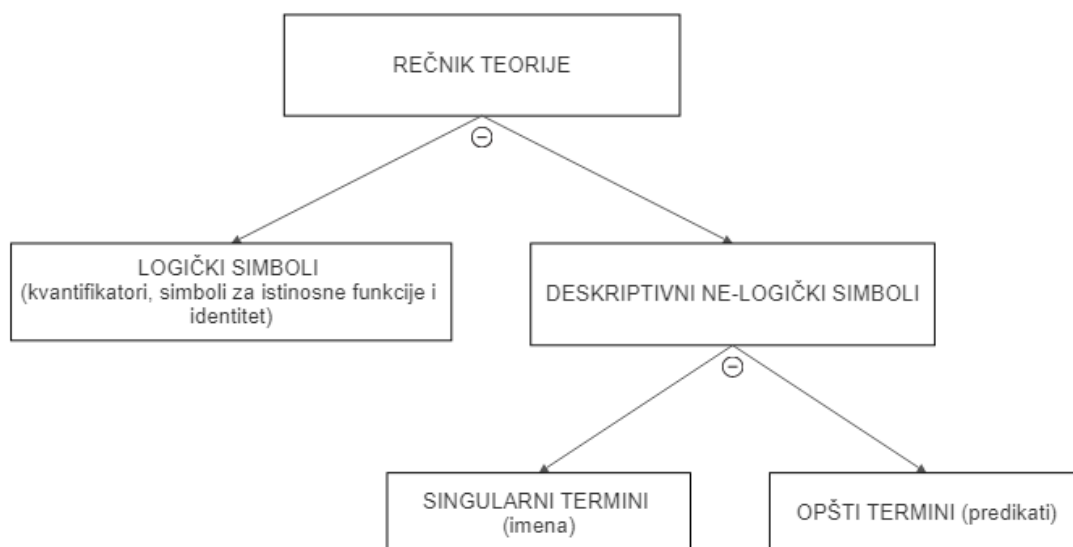
Kada ja reč o konstruisanju naučnog jezika, Kvajn uočava da je važno da se iz njega isključi ono što Gudman naziva indikatorskim rečima (*indicator words*), a Rasel egocentričnim partikularijama (*egocentric particulars*), odnosno lične zamenice („ja”, „ti”, itd.), kao i pojedini prilozima („ovamo”, „tamo”, „sada” i sl.). Na taj način se garantuje univerzalnost naučnih iskaza i isključuje mogućnost da jedna ista rečenica u jednom kontekstu bude istinita, a u drugom lažna<sup>6</sup>. Najbolji način da se izbegnu formulacije koje mogu da vode u ovakvu dvosmislenost je oslanjanje na lična imena i deskripcije (Quine 1966b: 222–223). Videli smo da su imena i određene deskripcije izrazi koji su specifični po tome što mogu da budu zamenjeni vezanim promenljivima. Objekti koji se mogu imenovati ili označiti određenom deskripcijom se mogu uvrstiti u ontologiju i samim tim postati legitiman deo naučne rasprave. Kvajново isključivanje indikatorskih reči iz nauke, sledi iz težnje ka većem povezivanju nauke i ontologije, čija krajnja posledica je da se nauka ne bavi apstraktnim već postojećim stvarima.

Možda je težnja za isključenjem indikatorskih reči barem u nekoj meri inspirisana Karnapovim pokušajem konstrukcije jezika čulnih datosti - jedne vrste svedenog jezičkog sistema u kojem se objekti mogu redukovati jedni na druge i to sve dok ne dođemo do izraza najbližih iskustvu kojima se opisuje neko činjeničko stanje stvari (Carnap 2003: 78–83). Ipak, treba imati na umu to da Kvajn nije bio poklonik ovako radikalnog redukcionizma, pre svega zbog načelne nemogućnosti da se empirijski sadržaj rečenica analizira mimo šireg konteksta jezika kao celine (Zorić 2012: 45). Tvrdnja o čitavom jeziku kao nosiocu empirijskog sadržaja proizilazi iz Kvajnovе teze o holizmu, no u ovom slučaju je korisno primetiti da, iako Kvajn pronalazi inspiraciju u Karnapovim tezama, njegov zahtev sa isključenjem „problematičnih” partikularija *nije* redukcionistički. Čak i kada govori o sužavanju domena teorijskog jezika, Kvajn uviđa da u praksi nije moguće u potpunosti iskoreniti indikatorske reči, niti osloboditi nauku od baš svih dvosmislenosti. Ipak, težnja da se dvosmislenosti što više potisnu je načelni ideal kojem treba stremiti (Quine 1966b: 224). Kao što smo u slučaju univerzalija došli do zaključka da je nominalizam načelni cilj koji ipak nije moguće ostvariti u potpunosti, slična je situacija i sa jezikom nauke. Iako bi ovaj jezik trebalo da teži što većoj univerzalnosti, ne znači da ćemo uspeti da isključimo baš sve partikularije.

<sup>6</sup> Ova teza je u bliskoj vezi sa Kvajnovom kritikom *intenzionalnih konteksta*, tj. onih rečenica u kojima nije moguća zamena jednog termina koreferencijalnim terminom, a da se ne promeni istinosna vrednost rečenice. Intenzionalni konteksti se javljaju nakon modalnih operatora (nužnosti i mogućnosti), ali i u onim slučajevima gde se nekom subjektu pripisuje znanje ili verovanje. Iz činjenice da su „Večernjača” i „Zornjača” koreferencijalni termini ne sledi i to da subjekat *X* zna da je Večernjača Zornjača, Stoga u rečenicama koje se tiču *X*-ovog znanja nije moguća zamena „Večernjače” „Zornjačom” *salva veritate*. Iz tog razloga, Kvajn intenzionalne kontekste naziva *referencijalno neprozirnim* i zalaže se za njihovo odbacivanje, jer dovode do kolizije sa *principom zamenljivosti*, kojim se tvrdi da ako su dva objekta identična, onda svaki iskaz koji je istinit za jedan, mora biti istinit i za drugi (Videti: Kvajn 2007d: 294-297).



Kvajn uočava da je jezik teorije sačinjen od logičkih i ne-logičkih simbola, od kojih se potonji dele na singularne i opšte termine (Kvajn 2007c: 89).



Slika 1. Šematski prikaz Kvajnovog shvatanja rečnika teorije

Već je u poglavlju 2.2. *Da li Kvajnova ontologija obuhvata univerzalije?* rečeno da se predikati vezuju za singularne termine i da na taj način dobijamo otvorene rečenice pomoću kojih - kada im priključimo kvantifikator - formulišemo ontološke iskaze. Kvajn uočava da predikat (opšti termin) i singularni termin *korespondiraju* u onim slučajevima u kojima je predikat istinit *isključivo* za objekat na koji taj singularni termin referira. Ovakav odnos Kvajn naziva još i *singularnom ekstenzijom* i uočava da, iako se u tim slučajevima referira na jedan jedinstveni termin, predikat će zbog svoje konstrukcije i dalje potpadati u gramatičku kategoriju opštih termina (Quine 1966b: 224–225). Gramatičko ustrojstvo je ono što neki izraz čini singularnim ili opštim, dok je predikacija način na koji se uspostavlja veza između ove dve vrste izraza.

U poglavlju 2.2. smo takođe mogli da uočimo i to da predikati, kada su pridruženi nekom singularnom terminu, označavaju radnju, stanje ili funkciju koju subjekat obavlja. Šta se, međutim, dešava sa onim predikatima koji se vezuju za singularne termine koji referiraju na objekte koji su nevidljivi golim okom? Kvajn smatra da - radi mogućnosti govora o naučnim teorijama koje uključuju nevidljive objekte - treba usvojiti i predikate koji se vezuju za njih, ali naglašava i to da je važno da onda takvi predikati ne budu ni opskurni, niti dvosmisleni u relevantnim aspektima (Quine 1966b: 232). Govor o nevidljivim entitetima je, prema Kvajnovom shvatanju dozvoljen, ali samo u onoj meri u kojoj je jasan i ne ostavlja prostora za pogrešna tumačenja.

Ovde je pogodno napraviti i distinkciju između otvorenih i zatvorenih rečenica u pogledu njihove istinosne vrednosti. Otvorene rečenice su za neke vrednosti promenljivih (za neke singularne termine) istinite, dok su za druge lažne. U tom smislu, možemo reći da one ni nemaju istinosnu vrednost, već, nalik predikatima, samo ekstenziju. Nasuprot njima, zatvorene rečenice - one koje dobijamo kada otvorenim rečenicama priključimo kvantifikator - umesto ekstenzije imaju isključivo istinosnu vrednost (Quine 1966b: 226). Budući da je naučni jezik ograničen u pogledu toga što u njemu

ne figuriraju imena, niti se rečenice nižu na način na koji se to dešava u prirodnom jeziku, već isključivo putem konjunkcije, negacije i kvantifikacije (Quine 1966b: 225), zatvorene rečenice, zbog svoje univerzalne strukture, predstavljaju adekvatno sredstvo naučnog govora. Već u ovom aspektu možemo uočiti blisku povezanost ontoloških tvrdnji i naučnih teorija u Kvajnovoj filozofiji. Naime, potreba za formulacijom zavorenih rečenice, ako takva potreba uopšte postoji, javlja se prevashodno u kontekstu nauke, onom kontekstu u kojem nam je univerzalnost neophodna. Naučne tvrdnje se razlikuju od svakodnevnih opservacija upravo u ovom aspektu univerzalnosti - njima ne govorimo o partikularnim iskustvima i subjektivnim doživljajima, već nastojimo da iskažemo opšte zakone i pravilnosti u svetu koji nas okružuje.

Ukoliko se sada vratimo na pitanje samerljivosti teorija, odnosno načina na koji proveravamo da li se ontologija jedne teorije može prevesti na drugu, potrebno je definisati *formu* teorije. Pod tim pojmom Kvajn podrazumeva *logičku formu* (a ne sadržaj) teorije, dok sam proces upoređivanja naziva *interpretacijom*. Interpretacija teorije je, preslikavanje njenih objekata na objekte druge - najčešće njoj nadređene - teorije. Tada se njenim vezanim promenljivima dodeljuju nove vrednosti iz domena teorije sa kojom se upoređuje, a sve to činimo u cilju sagledavanja da li se ona može predstaviti rečnikom te druge teorije (Kvajn 2007c: 89). Ukoliko je objekte jedne teorije moguće predstaviti jezikom druge dobićemo *istinitu interpretaciju*, koja se naziva još i *modelom* teorije. Kvajn uočava da ontološka relativnost ima dve dimenzije: određivanje domena neke teorije je, s jedne strane, moguće samo u odnosu na drugu teoriju, a s druge strane, prevođenje jedne teorije u drugu se uvek odvija pomoću pravila koja su ili proizvoljno odabrana ili determinisana pozadinskom teorijom ukoliko ona postoji (Kvajn 2007c: 89–90).

Ipak, slučajeve u kojima proizvoljno određujemo pravila za preslikavanje jedne teorije u drugu Kvajn prvenstveno navodi da bi pokazao da ne postoji prva filozofija kojom su unapred određene ontološke obaveze naučnih teorija. Takvi slučajevi će se, međutim, u praksi pokazati kao nemogući, jer je naše saznanje uvek sistematizovano unutar pozadinske naučne teorije kojom su ujedno uspostavljena i pravila za poređenje manjih teorija. Kao što ćemo videti, razlog tome je Kvajnov naturalizam, kojim se tvrdi da je istina sadržana u naučnim teorijama. Zbog toga ćemo tvrditi da je čitava Kvajnova ontologija zasnovana na doktrini naturalizma, jer odgovor na pitanje šta je to što postoji možemo pronaći isključivo u naučnoj teoriji. Krajnja posledica toga je da se dve pozadinske teorije načelno ne mogu uporediti na nivou ontologije, jer bi to poređenje zahtevalo da postoji treća teorija koja ih obuhvata i koja je nosilac ontoloških obaveza. Pozadinske teorije se, pak, mogu uporediti na nivou epistemologije, odnosno u pogledu njihove saglasnosti sa empirijskim svedočanstvom. Sva ostala neslaganja koja se mogu javiti u naučnom diskursu biće metodološke, a ne ontološke prirode i slediće iz mogućnosti da se o istim stvarima govori na više različitih načina.

Iz tog razloga, Kvajnova teza o ontološkoj relativnosti svoj najveći značaj ima u njegovim ranijim radovima u kojima je nastojao da ontologiju utemelji nezavisno od prve filozofije. U poznijim radovima će, međutim, uspostaviti čvršću vezu između naturalističke doktrine i ontoloških obaveza, što će ga navesti da se odrekne relativističkog tumačenja pojma „istine”. U tom kontekstu, odabir ontologije neće biti sasvim proizvoljan, već direktno uslovljen prihvatanjem globalne *naučne* teorije. To znači da u situacijama u kojima prihvatamo jednu globalnu naučnu teoriju, moramo da prihvatimo i njene ontološke obaveze. Ukoliko se predomislamo i usvojimo neku drugu globalnu teoriju, onda ćemo usvojiti ontološke obaveze te druge teorije. Ideja o ontološkoj relativnosti će tako biti prisutna u čitavom Kvajnovom filozofskom stvaralaštvu, ali će pojam „istine” biti apsolutan.

Na ovom mestu je zgodno razmotriti još i odnos između logike i jezika uopšteno, odnosno zbog čega se oslanjamo na logičku formu teorije da bismo ustanovili da li su objekti dveju teorija međusobno kompatibilni. Kvajn uočava da možemo tvrditi da logika otvara više mogućnosti, nego što to čine jezička razmatranja sama po sebi. Razlog tome leži u mogućnosti da se varirajuća jezička pravila za evaluiranje različitih istina uniformno sistematizuju pomoću logike, te da je takva sistematizacija ujedno i najjednostavnija (Quine 1963: 185). U kontekstu naučnih teorija i govora o

njima, vidimo da se pod „različitim istinama” zapravo podrazumevaju pretpostavke različitih teorija, koje, ukoliko bismo ih čisto lingvistički razmatrali, ne bi mogle da se međusobno uporede. Iz tog razloga, kada je reč o poređenju teorija, najpouzdanije rešenje je oslanjanje na logiku, koja će nam omogućiti da iz ovog razmatranja isključimo sve one jezičke specifičnosti i prakse koje nisu značajne pri razmatranju kompatibilnosti dveju ontologija.

Karnapov pokušaj uspostavljanja jedinstvenog i potpuno svedenog jezika čulnih datosti, predstavlja jedan neuspešan projekat koji Kvajn uviđa da treba napustiti. Ma koliko nastojali da isključimo indikatorske reči, potpuna redukcija jezika nikada neće biti moguća, prevashodno zbog njegove holističke prirode koja nas primorava da rečenice tumačimo isključivo u kontekstu njihovih relacija sa drugim rečenicama. Ipak, Kvajn se slaže sa Karnapovom načelnom težnjom ka jednostavnosti, koja će biti značajan aspekt njegovog pragmatičkog principa o kojem će biti više reči u narednom potpoglavlju, kao i poglavlju 6. u kojem ćemo detaljnije razmotriti tezu o holizmu. Potreba za jednostavnošću teorije uspostavlja ograničenja u pogledu uključivanja nevidljivih entiteta u naučni govor. Iako će naučne teorije sa visokim stepenom univerzalnosti često pretpostavljati apstraktne entitete, neophodna je „usklađenost” govora o tim entitetima sa ostatkom naučnog rečnika. Kao što ćemo videti, rizik da će naučni govor postati nezgrapan će biti jedan od aspekata kritike mentalističke ontologije, ali i razlog zbog kojeg će Kvajn smatrati da je ponekad potrebno odbaciti teorije koje su u saglasnosti sa empirijskim svedočanstvom. Potvrđenost neke teorije svedočanstvom - kako ćemo videti u slučajevima subdeterminacije - neće uvek biti dovoljan kriterijum da teoriju smatramo istinitom.

### 3.3. Ontološka redukcija i kriterijum identiteta

Kao što smo u prethodnom poglavlju mogli da vidimo, dve teorije se načelno mogu međusobno uporediti i to tako što putem jezika uspostavljamo mogućnost da se objekti jedne teorije izraze objektima druge teorije. To nas dovodi do druge značajne teme u Kvajnovoj ontologiji, a to je *ontološka redukcija*, do koje dolazi kada se univerzum jedne teorije može u potpunosti preslikati na jedan deo univerzuma druge, obuhvatnije teorije (Kvajn 2007c: 90). Kvajn nije prvi filozof koji govori o ontološkoj redukciji, ali neupitno jeste zaslužan za produbljenje i obuhvatnije razumevanje ovog procesa. Inspirisan Fregeovom i Fon Nojmanovom (John von Neumann) redukcijom prirodnih brojeva na teoriju skupova (Quine 1966c: 199–200), ali i obrnutim primerom Lovenhajm-Skolemova (Löwenheim-Skolem) teoreme prema kojoj se bilo koja teorija o objektima, ukoliko je istinita, može prevesti na govor o prirodnim brojevima (Quine 1966c: 201), Kvajn uspostavlja svoj kriterijum ontološke redukcije.

Prema ovom kriterijumu, moguće je bilo koje preslikavanje zatvorenih rečenica jedne teorije na zatvorene rečenice druge teorije ukoliko se u tom procesu čuvaju predikati (Quine 1966c: 202–203), dakle ukoliko je preslikavanje dozvoljeno *formom* teorije. U opštijem smislu bismo, pak, mogli reći da je redukcija jednog ontološkog sistema na drugi opravdana ukoliko su očuvane relevantne gramatičke strukture, jer su, kao što smo mogli da vidimo u definiciji zatvorenih rečenica, upravo one nosioci istinosnih vrednosti.

Međutim, kako bismo uopšte znali *šta* je to što preslikavamo, važno je i da uspostavimo način razlikovanja pojedinačnih objekata. Videli smo da jedan od problema sa pretpostavljanjem postojanja Pegaza i njemu sličnih izmišljenih entiteta leži u nemogućnosti razlikovanja jednog nepostojećeg objekta od drugog. Dakle, da bi poređenje ontologija, a u krajnjoj instanci i njihova redukcija bili mogući, potrebno nam je da u ontološku raspravu uvedemo i *kriterijum identiteta*, na osnovu kojeg ćemo moći da razlikujemo objekte. Treba imati na umu da i identitet, budući da je deo ontološke rasprave - takođe podleže relativnosti (Kvajn 2007c: 90). Identitet nam je potreban i da bismo za neku stvar uopšte mogli da tvrdimo da ima svoje mesto u ontologiji, ili, kako Kvajn to izražava: „Nema entiteta bez identiteta” (Quine 1982: 102).

Da bismo za neki objekat mogli da tvrdimo da poseduje identitet, potrebno je da ovladamo već pomenutom individuacijom termina kojim se taj objekat označava. U članku „Govor o objektima” („Speaking of Objects”), prvi put objavljenom 1958. godine, Kvajn uočava da do tog stadijuma poznavanja termina dolazimo kroz učenje opštih pravila za njihovu ispravnu upotrebu u jeziku. Međutim, on na istom mestu primećuje da to ne važi za sve termine kojima se služimo. Individuacija se *ne* može izvršiti nad terminima kojima se označavaju svojstva zbog toga što nam upotreba jezika ne pruža kriterijum na osnovu kojeg bismo mogli da utvrdimo da li su dva svojstva međusobno ista ili različita (Kvajn 2007e: 56). Nije od pomoći ni pozivanje na Raselovu definiciju identiteta, prema kojoj su dva objekta identična ukoliko bismo ih mogli svrstati u iste skupove, pri čemu nijedan od njih ne bi mogao da pripada nekom skupu kojem ne pripada i drugi. Ovu definiciju ne možemo primeniti na svojstva, budući da bi individuiranju skupa svojstava moralo da prethodi individuiranje njegovih članova, jer skup zadobija identitet isključivo na osnovu identiteta svojih članova (Quine 1982: 101–102). Ukoliko bismo pokušali da svojstva individuiramo preko skupova, našli bismo se u rđavoj cirkularnosti.

Ipak, izvesno je da u jeziku pravimo razliku između različitih svojstava, te da ne mešamo, na primer, crvene stvari sa okruglima. Kako je to moguće ukoliko svojstva ne podležu individuaciji? Način na koji diferenciramo različita svojstva zapravo proizilazi iz postupka *specifikacije* načina na koji se ona pojavljuju u otvorenim rečenicama oblika „x ima perje”, pri čemu ne pretpostavljamo nezavisno postojanje entiteta „pernatosti”. Naime, iako je pojavljivanje termina kojima se označavaju svojstva u rečenicama dovoljno za njihovu specifikaciju, ono ipak nije dovoljno i za individuaciju. Da bismo rekli da su svojstva koja se pojavljuju u dvema rečenicama identična, morali bismo da tvrdimo i da te dve rečenice slede jedna iz druge, kao i da je relacija među njima analitička (Quine 1982: 104–105). Međutim, ovo rešenje ne bi bilo u saglasnosti sa Kvajnovim odbacivanjem distinkcije između analitičkih i sintetičkih sudova do kojeg dolazi usled nemogućnosti adekvatnog određenja pojma „analitičnosti” (videti Kvajn: 2007f). Koji su to onda entiteti koji podležu individuaciji i za koje možemo tvrditi da poseduju identitet?

Kvajn će tvrditi da su fizički objekti oni koji poseduju identitet i da se on ogleda u specifičnom položaju atoma i molekula unutar tog objekta.<sup>7</sup> Iako molekularna struktura fizičkih objekata nije vidljiva golim okom (usled čega prilikom opažanja može doći do mešanja jednog objekta sa njemu sličnim objektom iste vrste), to ne utiče na činjenicu da je svaki od njih dobro individuiran zauzimanjem određenog dela prostora. U tom kontekstu, Kvajn će tvrditi da su dve stvari identične samo ukoliko su koekstenzivne (Quine 1982: 101), a za određenje koekstenzivnosti služimo se formalnom logikom (McHenry 1997: 9).<sup>8</sup> Ovdje je interesantno uočiti da se fizički objekti nalaze u obrnutom položaju u odnosu na svojstva. Dok u slučaju svojstava nismo imali problem sa specifikacijom već sa individuacijom, u slučaju fizičkih objekata problem se može pojaviti na nivou specifikacije - jer nam može biti teško da jednu jabuku razlikujemo od druge odgovarajuće boje i veličine - ali to ne stoji na putu uspešnoj individuaciji. Pored fizičkih objekata, Kvajn uočava da i skupovi mogu biti dobro individuirani, premda na relativan način, budući da njihova individuiranost zavisi od individuiranosti članova od kojih su sačinjeni (Quine 1982: 103). Skupovi koji su sačinjeni od fizičkih objekata će biti dobro individuirani, dok se to, kao što smo videli, ne može reći za skupove sačinjene od svojstava. Na ovaj način dolazimo do potpunog objašnjenja Kvajnovog ubrajanja fizičkih

<sup>7</sup> Ovakvo određenje identiteta je u bliskoj vezi sa Kvajnovim fizikalističkim tumačenjem postojećih stvari, o kojem će biti više reči u narednom poglavlju.

<sup>8</sup> Ostaje upitno koliko je ovakva definicija relacije identiteta između dva fizička objekta informativna, budući da Kvajn ne pruža širu elaboraciju pojma „koekstenzivnosti”. Jedna od interpretacija nalaže da su dva fizička objekta identična ukoliko su oba sačinjena od istih osnovnih čestica. Međutim, time ne dobijamo potpuni odgovor, jer se pitanje identiteta samo „pomera” sa makro-objekata na mikročestice, što za posledicu otvara pitanje o kriterijumu na osnovu kojeg su dve čestice identične (Chateaubriand 2003: 60–61).

objekata i skupova u domen ontologije. Ove dve kategorije „stvari” su naprosto jedine koje zadovoljavaju kriterijum identiteta.

Ukoliko se sada vratimo na pitanje ontološke redukcije, treba uočiti da se ona vrši putem funkcije zamenjivanja (*proxy function*), koju Kvajn definiše kao onu funkciju koja objekat iz jedne teorije  $T_1$  spaja sa objektom iz druge teorije  $T_2$ , pri čemu će objekat iz  $T_2$  preuzeti mesto originalnog objekta iz  $T_1$  (Quine 1966c: 204). Iako će svaki objekat iz  $T_1$  tako imati svoj pandan u  $T_2$ , ovo preslikavanje *ne mora* da obuhvata *sve* objekte iz  $T_2$ , što će naročito dolaziti do izražaja u situacijama u kojima je  $T_2$  obuhvatnija u odnosu na  $T_1$ . Treba uočiti da je načelni uslov svođenja jedne ontologije na drugu to da je preslikavanje jedan-na-jedan *moгуće* kako bismo se osigurali da je čitav domen prve ontologije obuhvaćen (Kvajn 2007c: 90–92). Iz tog razloga, Kvajn funkciju zamenjivanja definiše kao eksplicitnu transformaciju koja je definisana nad objektima odabranog univerzuma, pri čemu „eksplicitnost” označava mogućnost da se svaki objekat označen promenljivom  $x$  može transformisati putem funkcije  $f(x)$  (Quine 1992: 31). U tom kontekstu, umesto iskaza „ $x$  je  $P$ ”, tvrdićemo da je  $x$  reinterpretiran u drugi objekat iz novog domena koji definišemo kao „ $f$  od  $P$ ” (Quine 1982: 19).

Kako možemo znati koji je objekat u teoriji u koju preslikavamo pandan objektu iz teorije koju želimo da preslikamo? Kvajn uočava da jasnog pravila nema, osim što moramo da vodimo računa o tome da ne poremetimo ni saglasnost ontologije sa empirijskim svedočanstvom, ni logičku formu naučne teorije koja o tom svedočanstvu govori (Quine 1982: 19). To znači da ontološka redukcija ne utiče na iskustvo, budući da rečenice kojima ga opisujemo i dalje nastavljaju da budu vezane za iste čulne nadražaje. Pored toga, logičke veze ostaju nepromenjene, što znači da ne dolazi ni do strukturnih promena u teoriji (Quine 1992: 32). Funkcija zamenjivanja je, pravilo preslikavanja kojim se garantuje čuvanje i empirije i teorije.

Ova teza je u literaturi poznata kao Kvajnov *globalni ontološki strukturalizam* i njome se tvrdi da su *svi* apstraktni i fizički objekti neke teorije u stvari samo neutralne tačke u logičkoj strukturi teorije i da usled toga mogu biti zamenjeni drugim objektima (Rosner 1996: 236). Njoj je srodna teza o Kvajnovom *globalnom epistemičkom strukturalizmu*, kojom se tvrdi da imamo razloga da pretpostavljamo postojanje neke stvari samo ukoliko verujemo u teoriju pod kojom je ta stvar kvantifikovana i ukoliko znamo koja je funkcija (uloga) te stvari u teoriji (Janssen-Lauret 2019: 198).

Jedna od primedbi koja bi se mogla uputiti tezi o ontološkoj redukciji tiče se njene kompatibilnosti sa pragmatizmom. Princip pragmatizma nam nalaže odabir najjednostavnijeg teorijskog i ontološkog okvira, dok nam ontološka redukcija otvara mogućnost ka svođenju jedne ontologije na obuhvatniju. Da li to znači da redukciju treba sprovesti u delo kad god je ona moguća, čak i onda kada bi to protivrečilo principu pragmatičnosti? Uzmimo za primer zakone fizike. Iako svi znamo da je Ajnštajnova teorija obuhvatnija od Njutnove i da je samim time moguća i redukcija, u praksi se i dalje koristimo Njutnovim zakonima kad god je to moguće, jer su jednostavniji (Harman 1967: 363–364). Čini se da u naučnim istraživanjima princip pragmatičnosti sledimo neprestano, dok se skoro nikada ne događa situacija u kojoj jedna teorija preuzme ulogu druge tako što je u potpunosti obuhvati.

Međutim, treba uočiti da smisao ontološke redukcije nije u protivrečnosti sa zahtevom za ekonomičnošću teorije, koji se naziva još i zahtevom za *minimalističkom* ontologijom u kojoj se pretpostavlja tačno onoliki broj entiteta koji nam je neophodan. Cilj postupka redukcije je, najpre, oslikavanje kako se iz jednog proizvoljno odabranog okvira termina možemo u prebaciti u drugi, te se čini da su samo nazivi objekata ono što se menja, a ne i oni sami po sebi (Król & Lubacz 2022: 9). U tom kontekstu upitno je koliko je primer sa Njutnovom i Ajnštajnovom fizikom relevantan, budući da se, uprkos efikasnosti obe teorije u određenim kontekstima, može tvrditi i da se radi o potpuno različitim teorijama usled različitog shvatanja osnovnih termina, poput „kretanja”.

Osim toga, sva je prilika da Kvajn tezu o ontološkoj redukciji ni ne uvodi u cilju pružanja oruđa za pojednostavljenje naučne metodologije. To je, uostalom, već postignuto pragmatizmom. Koja je onda svrha ove teze? Možda najbolji pristup podrazumeva da je shvatimo kao jednu vrstu misaonog

eksperimenta kojim se pokazuje da je odabir globalne teorije unutar koje ćemo vršiti istraživanja načelno proizvoljan. Pitanje prihvatanja ili odbacivanja neke ontologije nije stvar fundamentalne istine na koju smo usled prve filozofije unapred obavezani, već okvira u kojem biramo da radimo. Za nas će uvek biti racionalno da odaberemo okvir koji je najjednostavniji, ali sam taj odabir predstavlja metodološki, a ne ontološki postupak. Međutim, kada odaberemo neku teoriju, onda ćemo usvojiti i njene ontološke pretpostavke.

Problem individuacije, međutim, otvara širi prostor za diskusiju. Da bi nešto zadobilo svoje mesto u ontološkim pretpostavkama neke teorije, potrebno je da to nešto bude ili objekat u kolokvijalnom značenju te reči, dakle fizički objekat, ili barem skup sačinjen od dobro individuiranih članova. Otuda vidimo da Kvajново priklanjanje fizikalizmu, o kojem će biti više reči u narednom poglavlju, sledi iz samog načina na koji uspostavljamo ontološke pretpostavke. Ontologija čiji domen obuhvata nejasno definisane stvari nam ne može biti od koristi u daljim istraživanjima, niti je u skladu sa uobičajenom upotrebom jezika pri kojoj postojanje pripisujemo samo onim stvarima koje jasno razgraničavamo od drugih. Kako je pitanje postojanja prevedeno na pitanje onoga za šta kažemo da postoji, neophodan je i određeni nivo saglasnosti između ontoloških pretpostavki i upotrebe jezika. Ipak, u odsustvu prve filozofije, ne postoji ništa što nas nedvosmisleno obavezuje na jednu ontologiju naspram njene alternative, te i Kvajново opredeljenje za fizikalizam u tom kontekstu možemo razumeti kao metodološku odluku.

## 4. FIZIKALIZAM KAO METAFIZIČKO I INSTRUMENTALISTIČKO STANOVIŠTE

Fizikalizam je, u najopštijem značenju, filozofska pozicija, srodna materijalizmu, kojom se tvrdi da postoje samo fizički objekti i procesi, te da se čak i naizgled nematerijalni fenomeni - poput stanja svesti - u krajnjoj instanci mogu objasniti jezikom fizike. Jedan od osnivača ovog stanovišta je Karnap, koji je zastupao tezu da se procesi svesti - kako sopstveni tako i tuđi - mogu razumeti kao dispozicije da se u određenim situacijama reaguje na određeni način (Carnap 1959: 41). Filozofsko utemeljenje ovog stanovišta je, pak, slično Kvajnovom odbacivanju metafizike. Karnap tako, nadovezujući se na Nojrata (Otto Neurath), tvrdi da, budući da nema onoga što se može nazvati filozofijom prirode, moramo se zadovoljiti filozofijom prirodnih nauka i to stanovište naziva *fizikalizmom*.

U savremenoj filozofiji, fizikalizmu se najčešće priklanjaju zastupnici realizma - stanovišta kojim se tvrdi da sav spoljašnji svet postoji potpuno nezavisno od ljudskog mišljenja i saznanja, te da je jedini cilj nauke da ga *otkrije* i jednostavno *opiše* stvari takvim kakve jesu (Okasha 2004: 66–67). Iako ovoj filozofiji ne nedostaje eksplanatorna moć, postavlja se pitanje opravdanosti, a donekle i proizvoljnosti postavljanja fizike na mesto prve filozofije. U tom kontekstu, nameće se pitanje: *Nije li očekivanje da se krajnje ontološke istine mogu pronaći u teoriji o fizičkom svetu takođe jedna vrsta metafizičke pretpostavke?*

### 4.1. Fizikalizam kao korisna hipoteza

Usvajanje fizikalističke ontologije se načelno može protumačiti na dva načina. Prvo tumačenje bi podrazumevalo da Kvajn fiziku - shvaćenu kao zasebnu naučnu disciplinu - postavlja na mesto prve filozofije, čime je izdvaja iz ostatka korpusa naučnog saznanja i proglašava za jedinstvenog nosioca ontoloških obaveza. Problem sa ovakvim tumačenjem je, međutim, u tome što nije jasno zbog čega bi se baš jedna naučna disciplina mogla izdvojiti kao ontološki primarnija u odnosu na ostale. Drugo tumačenje bi podrazumevalo da Kvajn kreće od fizikalističkog pojmovnog okvira iz metodoloških razloga, a da ontološke obaveze pripisuje zapravo čitavoj nauci koju naziva fizikom zbog toga što se ona oslanja na govor o fizičkim objektima, iako je daleko šira od uže discipline fizike. Budući da bi prvo tumačenje podrazumevalo priklanjanje fizikalizmu iz metafizičkih razloga, izgleda da je drugo tumačenje uspešnije.

Već smo u prethodnim poglavljima mogli da primetimo da je Kvajn pronalazio inspiraciju u Karnapovim delima i istovremeno izražavao neslaganja sa pojedinim Karnapovim radikalnijim stavovima, naročito sa njegovom tezom o jeziku čulnih datosti. Međutim, kada je reč o fizikalizmu, izgleda da je, barem u pogledu mentalnih stanja, saglasan sa karnapovskim tumačenjem, prema kojem se pitanje kako sopstvene, tako i tuđih svesti može objasniti fizičkim procesima u mozgu. Pored toga, smatra Kvajn, sa epistemološke strane, biće potrebno da se oslonimo i na bihejviorizam kako bismo mogli da zaključimo na kakva mentalna stanja nas upućuje nečije ponašanje (Quine 1966a: 230).

Svaki govor o mentalnim stanjima je takav da uključuje samo one termine koje razumemo kroz (in)direktne asocijacije sa fizičkim objektima (fizikalizam) ili, pak, opaženim ponašanjima (bihejviorizam). Mentalna stanja se mogu *u potpunosti* objasniti fizikalističkom doktrinom, te bi bilo kakvo dodavanje nove klase mentalističkih pojmova vodilo u izlišno nagomilavanje entiteta unutar ontologije (Quine 2013: 243–245), odnosno nepotrebno proširenje domena vezanih promenljivih. U tom kontekstu, Kvajn ističe da fizikalistički pristup *nije* negacija mentalnih stanja, već samo teorija o njima, na isti način na koji govor o molekulima ne isključuje govor o fizičkim objektima, već samo

upotpunjuje naše razumevanje potonjih.<sup>9</sup> Pored toga, on uočava i da je fizikalizam u osnovi daleko manje reduktivan od, na primer, Fregeove teorije brojeva, budući da osnovni jezički izrazi kojima opisujemo mentalna stanja ostaju nepromenjeni. Jedino što se menja je naše tumačenje, koje više nije mentalističko, već fizikalističko (Quine 2013: 244–245)<sup>10</sup>. Otuda možemo reći da je fizikalizam pogodan način za sistematično povezivanje *različitih načina govora o istim stvarima*. Formulisanje jasnog jezika nauke i zasnivanje naučnih pretpostavki na dobro individuiranim objektima su, kao što smo videli, neki od glavnih ciljeva ontologije. Fizikalistički pojmovni okvir zadovoljava oba uslova. S jedne strane, on je intuitivan i jasan, dok su, s druge strane, objekti koji se njime postuliraju opažljivi i dobro individuirani.

Ukoliko sličnosti sa Karnapom u pogledu odbacivanja mentalizma pridodamo i činjenicu da se Kvajn najčešće izjašnjavao kao *robustni realista*, postavlja se pitanje da li je i njegovo vezivanje sa fizikalizam zasnovano na metafizičkim pretpostavkama. Međutim, treba uočiti da Kvajn pod realizmom ne podrazumeva njegov najopštiji oblik, već rafiniraniju verziju kojom se tvrdi samo to da, ako se pitanja istine mogu rešiti, onda je to moguće isključivo u okviru naučnih teorija (Quine 1990a: 229). Robustni realizam je u tom kontekstu sličan naturalizmu, stanovištu koje Kvajn - zajedno sa empirizmom smatra glavnim stubom filozofije. Otuda se čini da i Kvajnovu priklanjanje fizikalizmu, barem posredno, mora slediti iz naturalističke doktrine. Pojedini autori (videti: Bonk 2008: 26) njegovo stanovište karakterišu i kao realizam zasnovan na *hipotetičko-deduktivnom modelu*, kojim se tvrdi da je prihvatanje postojanja fizičkih objekata u suštini jedna vrsta (korisne) hipoteze (Sellars 1976. 308). Ako prihvatimo ovakvo tumačenje Kvajnovog realizma i fizikalizma, onda se čini da barem donekle možemo zaobići metafizičke pretpostavke, naročito kada se uzme u obzir da je oslanjanje na hipoteze standardna praksa i u drugim filozofskim i naučnim doktrinama.

Budući da su hipoteze one vrste iskaza kojima se služimo da bismo izrazili neku polaznu pretpostavku, onda će, kako bismo bolje razumeli ovo shvatanje fizikalizma kao korisne hipoteze, biti potrebno da se još jednom vratimo na odnos između jezika i pitanja postojanja. Kvajnov tumačenje ontoloških obaveza je, kao što smo videli, semantičko utoliko što je glavni zadatak ontologije da odgovori na pitanje šta je to za šta *kažemo* da postoji. Međutim, on isto tako uvida da uspešno razjašnjenje ontoloških (ne)slaganja pomoću jezičkog aparata ne treba da nas navede na pomisao da smo pronašli odgovore na sva ontološka pitanja. Puko rasvetljavanje nesuglasica između različitih ontoloških pretpostavki nije dovoljno da nam pruži odgovor na pitanje šta je to što *zaista* postoji, a upravo to je ono originalno filozofsko pitanje koje, kako je pokazano, gotovo po pravilu vodi u raspravu metafizičkog karaktera. Kvajn, očito i sam svestan nedorečenosti po ovom pitanju, tvrdi sledeće:

„[N]e smemo brzopleto da zaključimo da od reči zavisi čega ima. [Mogućnost prevođenja] nekog pitanja u semantičku terminologiju ne pokazuje da je pitanje jezičko. [...] Prihvatanje neke ontologije je, mislim, u načelu slično prihvatanju neke naučne teorije, recimo sistema fizike: mi

---

<sup>9</sup> Iako su razlozi koje Kvajn na ovom mestu navodi u prilog fizikalizmu, pre svega, pragmatične prirode, ovakvo tumačenje mentalnih stanja je pogodno i za izbegavanje metafizike, konkretno dekartovske (René Descartes) pretpostavke o podvojenosti uma i tela. Ukoliko se mentalna i fizička stanja opisuju istom teorijom, time se ukida prostor za govor o njima kao o entitetima različitih vrsta. Nešto eksplicitniju kritiku dualizma pronalazimo u knjizi *Teorije i stvari*, gde Kvajn ovo stanovište naziva „neprivlačnim”, usled nemogućnosti da se objasni mehanizam navodne interakcije između *res cogitans* i *res extensa*. Budući da za svako stanje uma postoji njemu odgovarajuće stanje tela, Kvajn se zalaže za odbacivanje dualizma u korist fizičkog monizma (Quine 1982: 18).

<sup>10</sup> Uzmimo za primer rečenicu „Pera je besan.” Mentalističko objašnjenje ove rečenice bi podrazumevalo da se on nalazi u stanju koje ima zasebnu ontološku poziciju, mimo fizičkih procesa u njegovom mozgu (fizikalističko objašnjenje) i načina na koji se on ponaša (biheviorističko objašnjenje). Koju god da interpretaciju odaberemo, rečenica „Pera je besan.” u jezičkom smislu ostaje ista. Međutim, kako pretpostavljanje odvojene egzistencije njegovog stanja nema nikakvu eksplanatornu moć, budući da su jedini načini na koje ga možemo objasniti iscrpljeni fizikalizmom i biheviorizmom, mentalistička ontologija postaje redundantna.



usvajamo, bar ukoliko smo razboriti, najjednostavniji pojmovni okvir u kojem se raštrkani delovi sirovog iskustva mogu uklopiti i urediti. [...] Koliko se za usvajanje bilo kog sistema naučne teorije može reći da je stvar jezika, toliko se - ali ne više - može reći i za usvajanje neke ontologije.”

(Kvajn 2007a: 223)

Dve se teze u ovom odlomku ističu kao dominantne. Najpre, ono što bismo u najširem mogućem smislu nazvali pragmatizmom, tvrdnja da se pri odabiru naučnog okvira prevashodno vodimo kriterijumom jednostavnosti; i druga - implicitna i svakako nešto kontroverznija - teza da jezik, barem u epistemološkom smislu, prethodi i naučnim i ontološkim teorijama. Ovo epistemološko prethođenje jezika pretpostavljamo zbog tvrdnje da neku naučnu, ontološku teoriju prihvatamo ukoliko je njen *pojmovni*, tj. jezički, okvir jednostavan. Osim toga, na osnovu dosadašnjih razmatranja mogli smo da vidimo da su nosioci ontoloških obaveza vezane promenljive koje su uvek izražene putem jezika, te da je pitanje o postojanju preinačeno u pitanje onoga za šta se može reći da postoji. Da li to znači da se kriterijum jednostavnosti za kojim tragamo krije u jeziku?

Kvajn ne daje izričit odgovor na ovo pitanje. Priznajući da jednostavnost nije jedinstven i samoočigledan termin, on prelazi na poređenje dva pojmovna okvira, od kojih je jedan fenomenalistički, a drugi fizikalistički, pri čemu prvi karakteriše kao temeljan u epistemološkom, a potonji u fizikalnom smislu (Kvajn 2007a: 224). Kvajn na kraju članka „O onome čega ima” nudi dva rešenja. S jedne strane, on uočava da još uvek nije razrešeno pitanje koju ontologiju - fenomenalističku ili fizikalističku - zaista treba na kraju usvojiti. Međutim, odmah nakon toga, on ovaj esej završava tvrdnjom da „prirodan je i zahtev da sledimo fiziku, koja je *in toto* nesvodljiva” (Kvajn 2007a: 226), čime nas navodi na zaključak da ova nedoumica barem u nekoj meri jeste rešena i to u korist fizike.

Ovakav završetak teksta ne pruža odgovor u pogledu odabira ontologije, kako zbog ove dvosmislenosti, tako i zbog toga što nije do kraja razjašnjeno šta znači to da je fizika nesvodljiva. Ovu tezu, s jedne strane, možemo da razumemo *metafizički* - kao da se njome tvrdi da je fizika ta koja preuzima ulogu prve filozofije, a ujedno i krajnjeg arbitra istine, što je čini podložnom kritici da se njome zalazi u metafiziku barem u onoj meri u kojoj bi se to desilo kada bismo, na primer, biologiju ili hemiju postulirali kao osnovu svog saznanja. S druge strane, možemo je shvatiti i kao već pomenuto opredeljenje za najjednostavniji pojmovni okvir, prema kojem biramo fiziku iz čisto pragmatičnih razloga. Potonjem objašnjenju ide u prilog i Kvajnova definicija fizičkih objekata kao entiteta koje postuliramo, a koji „zaokružuju i pojednostavljuju naše razjašnjenje iskustva” (Kvajn 2007a: 224). Ovakvo shvatanje fizičkih objekata je u velikoj meri određeno pragmatizmom i instrumentalizmom; njime se ne tvrdi ništa o samim objektima, niti o prirodi stvarnosti, već samo o načinu na koji je mi poimamo. Vezivanje za fiziku u tom kontekstu ne bi predstavljalo ni platonističku (i suštinski neostvarivu) težnju ka metafizici, ali ni idealističku tezu o načelnoj nesaznatljivosti *stvari po sebi* (*Ding an sich*)<sup>11</sup>, već jednostavan opis našeg saznajnog puta koji je uvek usmeren ka fizičkom svetu koji nas okružuje.

Fizikalizam ili barem njegov oblik koji je zastupljen u Kvajnovim ranijim radovima i nije ontologija u punom smislu te reči utoliko što se njime ne pretenduje na pružanje konačnih i univerzalnih odgovora na pitanje postojanja. Usvajanje fizikalizma kao korisne hipoteze se čini više kao posledica epistemoloških zahteva empirizma nego kao zasebno ontološko stanovište. Otuda

---

<sup>11</sup> Upravo su ovakve pretpostavke razlog zbog kojeg se u transcendentalnoj filozofiji prepoznaje značajna doza metafizike.

U tom smislu možemo reći da kantovski (Immanuel Kant) idealizam predstavlja razilaženje sa greškama *stare* metafizike putem uspostavljanja nove i unapređenije filozofske doktrine, ali takve da u njenoj osnovi i dalje leži metafizika (Pereboom 1991: 358). Samim tim, teško je zamislivo da bi transcendentalna teza mogla da zauzme ulogu prve filozofije u Kvajnovom sistemu, iako na jednom mestu čak i govori o tome da je ontologija po svojoj prirodi transcendentalna (Kvajn 2007c: 102). U kasnijim razmatranjima, Kvajn nudi eksplicitnu kritiku transcendentalne filozofije, pozivajući se na njenu nemogućnost da adekvatno odgovori na pitanja o spoljašnjem svetu, budući da se iz takve pozicije nikada ne može sagledati da li se i u kojoj meri naša nauka približava transcendentalnoj stvari po sebi (Quine 1982: 22).

možemo reći da je Kvajnovu priklanjaju ovoj doktrini prvenstveno *metodološka*, a ne filozofska odluka. Kako ćemo videti u poglavlju 5., Kvajnova privrženost fizikalizmu će postati čvršća u njegovim poznijim radovima, što će neki autori tumačiti kao priklanjaju metafizičkoj verziji ovog stanovišta. Međutim, kako se već sada može uočiti, fizikalizam je u bliskoj vezi i sa naturalizmom - stanovištem kojim se tvrdi da je istina ono što naučne teorije prepoznaju kao istinu. Zbog toga ćemo tvrditi da se Kvajnovu poznije tumačenje fizikalizma suštinski nadovezuje na ova rana razmatranja ovog stanovišta i da je jedina razlika u tome što naturalizam tokom vremena postaje „vidljiviji” zbog toga što se čitava diskusija izmešta u kontekst govora o istini.

## 4.2. Fizikalizam i svedočanstvo

U prethodnim poglavljima mogli smo videti da domen promenljivih obuhvata fizičke objekte i skupove, od kojih su potonji značajni za sistematizaciju matematike koja nam je neophodno sredstvo za dalje bavljenje naukom. Takođe smo videli i da je za uspešno bavljenje naukom neophodno i to da se ona nadovezuje na zdrav razum i da se, u procesu dolaska do novih otkrića, moramo oslanjati na postojeći korpus saznanja. Iz te perspektive, prihvatanje postojanja fizičke stvarnosti nam omogućava da održimo kontinuum saznanja. Mi prihvatamo narativ na osnovu kojeg ćemo nastaviti da širimo i usavršavamo ono što smo prethodno naučili. Nasuprot tome, ukoliko bismo se za fizikalistički okvir opredelili *samo* na osnovu toga što objekti koji nas okružuju nadražuju naša čula, takvo vezivanje za fizikalizam bi bilo neutemeljeno i krajnje nepogodno iz naučne perspektive. Zbog toga, kada se naučnici opredeljuju za fizikalizam, oni to čine iz pragmatičnih razloga (Quine 1966b: 216–217).

U članku „Poziti i stvarnost” („Posits and Reality”), napisanom 1955. a prvi put objavljenom 1966. godine, Kvajn sprovodi jednu vrstu misaonog eksperimenta, pomoću kojeg analizira odnos između prihvatanja postojanja fizičkih objekata i svedočanstva koje nas navodi na ovo prihvatanje. On uočava da, uprkos tome što možemo razlikovati pojedinačne fizičke objekte, diferencijacija između pojedinačnih atoma i molekula unutar jednog objekta naprosto nije moguća (Quine 1966d: 233). Na osnovu toga, on zaključuje da je jedino svedočanstvo koje imamo o postojanju nevidljivih entiteta *indirektno*, jer kada govorimo o njima, mi se zapravo služimo analogijama. Samim tim, može se reći i da se teorije koje uključuju nevidljive entitete *samo posredno* odnose na stvarnost. Rečenice o nevidljivim entitetima su, iz tog razloga, samo korisna sredstva (*device*) da se iskažu naučne poente, jer su potpuno besmislene bez okvirne (fizikalističke) teorije u kojoj se pojavljuju (Quine 1966d: 236–237). Naime, jedino putem teorije možemo da one stvari za koje imamo samo indirektno svedočanstvo povežemo sa drugim stvarima o čijem postojanju imamo direktno svedočanstvo i da im na taj način obezbedimo kakvu-takvu utemeljenost.

Međutim, pitanje koje se onda nameće je koliko utemeljenost uopšte ima veze sa time da li je svedočanstvo koje imamo o nečemu direktno ili indirektno. Naime, Kvajn najpre uočava to da je i saznanje o makro objektima takođe indirektno - putem naših čula i senzacija (a u pojedinim slučajevima čak i putem naše sposobnosti pamćenja), ali da ćemo, i pored toga, retko kada dovoditi u pitanje postojanje vidljivih fizičkih objekata. Koliko je onda verovanje u makro objekte utemeljenije od verovanja u mikro objekte, budući da i za jedne i za druge imamo samo indirektno svedočanstvo? Štaviše, ako bismo prihvatili samo one stvari za čije postojanje imamo direktno svedočanstvo, morali bismo da se obavežemo na neku vrstu solipsizma, jer su samo sirovi čulni podaci, bez pozivanja na *ikakve* objekte, neposredno dostupni empiriji (Quine 1966d: 236–237, 240).

Ipak, Kvajn smatra da solipsizam nije prihvatljivo rešenje, jer je način na koji smo došli do ove teze bio kroz govor o fizičkim objektima. Ukoliko bismo nakon toga napustili ideju fizičkih objekata, našli bismo se u rđavoj cirkularnosti u kojoj bi zaključak negirao sve one pretpostavke na osnovu kojih smo došli do njega. Iz tog razloga, Kvajn odbacuje barklijevsku (George Berkeley) solipsističku tezu, prema kojoj čula *nisu* svedočanstvo za postojanje spoljašnjeg sveta i umesto toga tvrdi da naša čula ne

samo da *jesu* adekvatan način za pribavljanje svedočanstva, već imaju i prioritet u ovom procesu, jer upravo na osnovu njih možemo da zaključimo da spoljašnji svet postoji. Međutim, čak je i ova ideja (da su čulni podaci primarno i pouzdano svedočanstvo) samo jedna naučna hipoteza - ovaj put iz oblasti psihologije (Quine 1966d: 237–238). Iz tog razloga, Kvjajn zaključuje da su upravo naučne hipoteze najbolje svedočanstvo o stvarnosti kojem se možemo nadati i tvrdi da postoje tri vrste fundamentalnosti u nauci (Quine 1996c: 238–239):

1. Evidenciona - Ovu fundamentalnost poseduju čulni podaci, koji su nam svima zajedničko sredstvo za prikupljanje svedočanstva.
2. Prirodna (naturalistička) - Ovaj tip fundamentalnosti je karakterističan za fizičke čestice, jer zakoni o njihovom ponašanju predstavljaju najjednostavnije objašnjenje realnog sveta koji nas okružuje.
3. Konceptualna - Smatraćemo da su fizički (makro) objekti fundamentalni na ovaj način, jer nam upotreba njihove kolokvijalne definicije omogućava da uspostavimo pojmove „realnosti” i „svedočanstva”.

Kvjajn takođe uočava i da se govorom o različitim fundamentalnostima *ne* podrazumeva to da postoje tri krajnje odvojene šeme pomoću kojih, potpuno nezavisno, stičemo saznanje i prikupljamo svedočanstva koja ga potvrđuju. Naprotiv, ove tri fundamentalnosti su deo šire konceptualne saznajne šeme koja se neprekidno dopunjuje novim uvidima i svedočanstvima. Naša slika o svetu koji nas okružuje, samo počinje čulnim svedočanstvom, a svoju potpunost dobija tek unutar ove inkluzivne šeme. Iz ovog razloga, rečenice o (ne)vidljivim objektima imaju empirijski značaj jedino u kontekstu šire teorije, koju je nemoguće odbaciti, a da pritom ne završimo u solipsizmu (Quine 1966d: 239).

Na osnovu toga možemo primetiti da Kvjajnov govor o fizičkim objektima ne počiva ni na transcendentalnoj, ni na solipsističkoj, niti bilo kojoj trećoj metafizičkoj tezi. On prihvata ovaj govor isključivo iz instrumentalističkih pobuda, jer jedini način na koji je moguće zadržati validnost čulnih svedočanstava je unutar teorije koja daje smisao konceptima „čulnosti” i „svedočanstva”.

U duhu ove instrumentalističke pretenzije, Kvjajn zapaža da je razlog usvajanja *celokupne* doktrine fizikalizma taj što smo skloni da usvojimo *pojedinačne* fizikalističke tvrdnje usled njihove velike uspešnosti u predviđanjima. Ukoliko bismo, pak, odbacili fizikalizam kao obuhvatnu pozadinsku teoriju, preostali bi nam samo nezavisni empirijski zakoni koji bi, istrgnuti iz konteksta i mreže saznanja, vrlo brzo izgubili na značaju (Quine 1966d: 234–235).

U više navrata istaknuto je da je fizikalizam najpragmatičniji pojmovni okvir. Sada je zgodno razmotriti u čemu zapravo leži ta pragmatičnost. Kvjajn smatra da se ona ogleda u sledećih pet stavki (Quine 1966d: 234)<sup>12</sup>:

1. Jednostavnost - Empirijski zakoni o naizgled nepovezanim fenomenima u stvari potpadaju pod istu, opsežniju teoriju.
2. Upoznatost sa (glavnim) principima - Poznate zakone primenjujemo i na nove fenomene kad god je to moguće.
3. Obuhvatnost - Mnogo je lakše testirati jednu opsežnu teoriju nego mnoštvo nezavisnih zakona.
4. Rast - Korpus saznanja se brže nadograđuje ukoliko operišemo unutar jednog teorijskog sistema.
5. Uspešnost u dosadašnjim testiranjima - Fizikalizam se do sada pokazao kao teorija sa najviše istinitih predviđanja.

---

<sup>12</sup> Kvjajn ovih pet pozitivnih stavki razmatra u partikularnom kontekstu molekularne doktrine. Međutim, kako smo videli da pojedinačne doktrine dobijaju svoj epistemski i empirijski značaj tek u okviru obuhvatnije teorije, mislim da je ispravno pripisati ove pozitivne osobine i čitavoj fizikalističkoj teoriji.

Ovaj poslednji razlog je verovatno bio i presudan za Kvjajnovo usvajanje fizikalističkog okvira, jer je zamislivo da čak i metafizičke teorije budu jednostavne i obuhvatne na takav način da se njihovi principi nadovezuju. Ipak, ono što metafizičkim teorijama nedostaje je empirijski sadržaj.

Kako bismo preciznije odredili specifičnost onog oblika fizikalizma koji Kvjajn zastupa, biće potrebno da se još jednom vratimo na Karnapovu tezu o jeziku čulnih datosti i da vidimo u čemu se Kvjajnovo gledište razilazi sa njom. Naime, problem sa ovom tezom je, kako Kvjajn uočava, to što se njome podrazumeva da saznanju prilazimo iz „spoljašnje” perspektive, iz pozicije čulnih datosti, koja bi trebalo da je bazičnija od svega ostalog što saznajemo. Ova navodna bazičnost u svojoj osnovi je ipak samo još jedna empirijski neosnovana pretpostavka (Quine 2013: 217).

Iako u ovom kontekstu Kvjajn ne pominje pojam metafizike, upravo je metafizička podloga karnapovske teze - ideja da se saznanju može pristupiti iz potpuno odvojene filozofske perspektive - razlog njegove potrebe da svoje viđenje fizikalizma odvoji od Karnapovog. Uostalom, može se reći da Karnap, uprkos insistiranju na empirizmu, zapravo završava u istom metafizičkom ćorsokaku kao i transcendentalni idealizam.

Kako Kvjajn primećuje, govor o čulnim datostima ne isključuje mogućnost postojanja fizičkih objekata, niti nam je neophodan da bismo objasnili spoljašnji svet. Pored toga, ukoliko se vratimo na jezičku perspektivu, treba zapaziti i da izrazi koje koristimo u rečenicama nisu jednoznačno određeni. Njihova upotreba nam ne govori ništa o tome da li se oni odnose na fizičke objekte ili, pak, na navodne čulne datosti koje imamo o njima (Quine 2013: 217–218).

No, nekoliko odeljaka kasnije, Kvjajn dovodi u pitanje i opravdanost pretpostavljanja jezika kao neutralne pozicije razmatranja pitanja saznanja. On uočava da se Karnap, proglašavajući sva filozofska pitanja za jezičke dileme, sve vreme kreće u lingvističkom okviru. Pitanje koje se onda nameće je: *Zašto bi lingvistički okvir bio istinit samo za filozofske, a ne i za sve ostale, teorijske i naučne, zagonetke?* Ovaj neopravdani jaz između načina na koji govorimo o postojanju fizičkih objekata, s jedne strane, i apstraktnih entiteta, s druge strane, Kvjajn naziva *semantičkim usponom* i tvrdi da njime činimo neopravdan skok sa materijalnog na formalni način govora (Quine 2013: 249–250).

On navodi dva potencijalna razloga zbog kojih Karnap odlučuje da pitanja filozofije ograniči na lingvistički pristup, dok svim ostalim granama saznanja dopušta naučnu metodologiju. Najpre, reči kojima se služimo u jeziku mogu delovati „opiopljivije” od apstraktnih entiteta kojima se bavimo u filozofiji (Quine 2013: 251), te se takav pristup pojmovnoj analizi može činiti empirijski utemeljenijim. Osim toga, jezik je sredstvo koje nam omogućava generalizacije kojima se nadilaze pojedinačni primeri (Quine 2013: 252), čime se uspešno odražava opštiji karakter filozofskih pitanja. Karnapova primarna namera nije da suzbije domen filozofije, već da ga postavi u okvir u kojem bi navodno trebalo da se razvije na najbolji način.

Međutim, Kvjajn uočava da se sve to isto može reći i za pitanja fizike, budući da se i njome pretenduje na visok nivo opštosti, te da se i ona bavi entitetima za koje nemamo direktno svedočanstvo. Uprkos tome, probleme fizike rešavamo *u okviru fizike*, bez semantičkog uspona. Naime, sistematičnost i efikasnost su vrline podjednako važne i u filozofiji i u fizici. Zbog čega bismo onda pragmatičnost koju sledimo u fizici ograničili samo na prirodne nauke, a filozofiji pristupali s jezičke strane (Quine 2013: 251–252)? Pored toga, ne postoji suštinska razlika između načina na koji govorimo o npr. psima i skupovima, jer naše jezičke strukture ostaju iste (Quine 2013: 250), odnosno oba tretiramo kao opšte pojmove. Iz tog razloga, smatra Kvjajn, razlike između filozofije i fizike nisu toliko drastične da bi ove oblasti iziskivale potpuno drugačiju metodologiju.

Na kraju, smeštanje filozofije u poseban okvir ne samo da ne doprinosi njenom napretku, nego je čak dovodi u nepovoljniji položaj u odnosu na druge nauke. Naime, filozofi ne mogu da proučavaju konceptualne šeme saznanja ukoliko njihova razmatranja počinju i završavaju *izvan* okvira saznanja. Jedini smisleni način bavljenja saznanjem je *unutar* celokupne šeme saznanja (Quine 2013: 254). Dakle, ukoliko je rezimiramo, možemo uočiti da Kvjajnova kritika Karnapa ima tri dimenzije:

1. Pragmatičnu,

2. Holističku, i
3. Antimetafizičku.

Međutim, ovde je legitimno postaviti nekoliko pitanja u vezi sa Kvajnovim fizikalizmom. Najpre, u pogledu pragmatizma, nije najjasnije zbog čega bi ono što je pogodno u fizici moralo da bude pogodno i u filozofiji. Čak i ako izuzmemo razlike u metodologiji prirodnih i društvenih nauka<sup>13</sup>, ostaje pitanje koliko sličnosti ima između, recimo, eksperimenata u fizici i pojmovne analize, koja predstavlja jedan od osnovnih filozofskih metoda. Naime, možemo se u potpunosti složiti sa Kvajnovom tezom da filozofija svoje pojmove (barem u njihovoj krajnjoj instanci) crpi iz fizikalističkog rečnika, a da se pritom *ne* složimo sa pretpostavkom da pragmatizam u filozofiji i pragmatizam u fizici podrazumevaju iste metodološke korake.

Dalje, možemo biti saglasni sa Kvajnom i u pogledu holizma i tvrditi da Karnapova teza o spoljašnjim okvirima nije utemeljena, jer podrazumeva da je filozofija izvan mreže saznanja. Ipak, to nam ne govori ništa o položaju filozofskog saznanja unutar ove mreže. Ukoliko su filozofske teze unutar holističke mreže značajno bliže jeziku, nego naučnim teorijama, mogli bismo braniti (nešto oslabljenu) karnapovsku tezu da se filozofski problemi svode na jezičke, bez metafizičke pretpostavke o spoljašnjem okviru koji je u potpunosti odvojen od ostatka saznanja.

Na kraju, možemo se složiti i sa Kvajnovom tezom o neopravdanosti semantičkog uspona, ali istovremeno pristupiti problemu proizvoljne distinkcije između filozofije i fizike u obrnutom smeru. Naime, možemo tvrditi da nije reč o tome da filozofija u pogledu govora o apstraktnim entitetima treba da oponaša fiziku, već da fizika treba da oponaša filozofiju i da o fizičkim objektima moramo govoriti sa istom dozom skepticizma i opreza kao kada govorimo o apstraktnim entitetima.

Ova poslednja teza nas, uistinu, dovodi u nezgodnu poziciju da, ukoliko želimo da je odbranimo, onda moramo i da *znamo* da filozofska pitanja iskustveno prethode fizičkim, jer bismo u suprotnom upali u metafizičku pretpostavku apriornog saznanja. Međutim, ukoliko se vratimo na tezu izloženu u poglavlju 3.1., prema kojoj jezik iskustveno prethodi bilo kojoj naučnoj teoriji, onda se i Kvajnova teza o tome da filozofija treba da sledi metodologiju fizike može shvatiti kao metafizička. Ukoliko se filozofija bavi pitanjima jezika, a jezik nam je u širem smislu neophodan da bismo razumeli fiziku, još uvek nije izvesno na osnovu čega možemo da tvrdimo da fizika prethodi jeziku u ontološkom smislu, a da pritom ne zastupamo nijednu metafizičku verziju fizikalizma. Iako je ranije rečeno da *partikularne* teorije ontološki prethode svom, takođe *partikularnom*, žargonu, iz toga ne sledi da možemo nešto slično tvrditi za ontološko prethođenje fizike jeziku u *širem* smislu.<sup>14</sup> Izgleda da je najviše što možemo tvrditi, a da pritom ne upadnemo u metafizičke pretpostavke, to da nauka *u svojoj celini* (a ne samo fizika) ontološki prethodi jeziku *kao celini*. Dakle, najbolje tumačenje Kvajnovе teze da filozofija treba da stremlji ka idealu fizike je da se on time priklanja fizikalizmu kao *metodološkom* stanovištu, kojim se još uvek ne tvrdi ništa o realnosti sveta koji nas okružuje, već nam samo pruža smernice za pribavljanje i klasifikaciju saznanja.

Za sada je, pak, izvesno da Kvajnov fizikalizam, kakav god da on bio, za razliku od Karnapovog, ne može biti zasnovan na metafizičkim niti bilo kojim drugim pretpostavkama koje bi implicirale postojanje prve filozofije. Solipsizam i idealizam, kako smo videli, takođe nisu pogodno utemeljenje ove teze. Ipak, odbacivanje fizikalističkog diskursa takođe nije pogodna opcija za Kvajna,

---

<sup>13</sup> Ovo zanemarivanje jasnih granica je donekle i nužno kada se bavimo Kvajnovom filozofijom, budući da je on smatrao da epistemologija nije ništa drugo do jedna disciplina unutar psihologije, koja je, pak, grana prirodne nauke (Videti: Kvajn: 2007g).

<sup>14</sup> Pozivanje na empirijski primat zdravorazumskog opažanja sveta koji nas okružuje i Kvajново tumačenje nauke kao nadgradnje zdravorazumskog saznanja bi donekle moglo ublažiti metafizički karakter pretpostavke da fizika ontološki prethodi jeziku. Ipak, ni ovo rešenje nije potpuno, jer je zamislivo da kompleksne teorije fizike nikada ne bi ni mogle da budu izgrađene bez lingvističke asistencije.

budući da je ovo stanovište u bliskoj vezi sa naturalizmom i robusnim realizmom. Ukoliko smatramo da je istina ono što nauka prepoznaje kao istinito, bilo bi potpuno neintuitivno da odbacimo govor o fizičkim objektima, naročito kada uzmemo u obzir da je, kako smo videli u poglavlju 3., individuacija moguća jedino u slučaju fizičkih objekata i skupova sačinjenih od prethodno dobro individuiranih članova. Povrh toga, fizikalizam je blisko povezan i sa pragmatizmom, jer nam pragmatički pristup nalaže da održimo kontinuum (naučnog) saznanja i da sledimo kriterijum jednostavnosti pri odabiru kako partikularnih, tako i pozadinskih teorija. Na kraju, fizikalizam svoje opravdanje pronalazi i u empirizmu i u instrumentalizmu, budući da se dokazao kao jedina doktrina koja je do sada pružala uspešna predviđanja.

Teorijska sposobnost predviđanja biće od presudnog značaja i za tezu o subdeterminaciji kojom će se tvrditi da je moguće da dve međusobno nespojive teorije pružaju podjednako uspešna predviđanja istih pojava. To će Kvajn dovesti u dilemu u pogledu toga da li u tim slučajevima treba smatrati da su obe teorije istinite ili samo jedna od njih. Upravo će ova dilema, zajedno sa tezom o apsolutnoj istini koju Kvajn uvodi u poznijim radovima, značajno uticati na njegovo dalje razvijanje fizikalističkog pogleda na svet. Dok se Kvajn inicijalno priklonio fizikalizmu kako bi izbegao metafizički govor o pojmu „postojanja”, ovo stanovište će tokom vremena postati još čvršće povezano sa naturalizmom, odnosno tvrdnjom da je istina imanentna u odnosu na naučnu teoriju. U tom kontekstu će se upravo fizika pokazati kao najbolji kandidat za globalnu pozadinsku teoriju koja će biti nosilac apsolutne istine. Na ovaj način će naturalizam - a zajedno sa njim i fizikalizam - postati fundamentalna teorija o ontologiji, dok će uloga empirizma i instrumentalizma biti ograničena na domen epistemologije.

## 5. KVAJNOVA POZNIJA RAZMATRANJA O FIZIKALIZMU I SEMANTICI

Kasniju fazu Kvajnovih razmatranja ontologije - pod kojom će se ovde podrazumevati period između 1980. i 1990. godine - karakteriše dalje produblјivanje fizikalističkog pogleda na svet, ali i sve veća privrženost semantici pri ontološkim razmatranjima. Pored toga, u knjigama *Teorije i stvari* ([1981] 1982) i *Potraga za istinom* ([1990] 1992), Kvajnova ontološka razmatranja dobijaju svoju potpunu formu. Kroz uvođenje pojma *apsolutne istine*, Kvajn se približava odgovoru na originalno ontološko pitanje: *Šta je ono što zaista postoji, nezavisno od toga za šta kažemo da postoji?* Iz tog razloga, tek na ovom mestu možemo doći do krajnjeg zaključka u pogledu dileme da li se odgovori na fundamentalna ontološka pitanja mogu pronaći u jeziku ili, pak, u saznanju o fizičkom svetu. Drugim rečima, budući da postoji ono što se može nazvati apsolutnom istinom, postavlja se pitanje o nosiocu te istine i načinu na koji - kroz fiziku ili semantiku - dolazimo do nje. Kao što ćemo videti, Kvajново zastupanje naturalističke teze navešće ga na tvrdnju da je fizika krajnji izvor saznanja, a ujedno i nosilac apsolutne istine. Međutim, pokušaćemo da preispitamo održivost i nešto šire teze o paralelnosti fizike i semantike<sup>15</sup>, prema kojoj je apsolutna istina sadržana tek u obe ove teorije zajedno, jer su saznanja svih naučnih teorija i jezika ispreplitana na specifičan način, tako da tek kao celina mogu biti nosioci ontoloških obaveza.

### 5.1. Redefinisanje pojma fizičkih objekata

U Kvajnovim razmatranjima možemo uočiti dva tumačenja izvora filozofske težnje da se pronikne u pitanja ontologije. Jedan od njih je već pomenuta potreba da se ontološke obaveze različitih teorija uporede iz „neutralne” pozicije, kako bi se sagledale njihove (ne)saglasnosti. Međutim, ideju o poređenju dve ontologije treba protumačiti prevashodno kao jedan misaoni eksperiment kojim se pokazuje da ne postoji prva filozofija kojom se propisuju ontološke obaveze. Ovo će posebno doći do izražaja u slučajevima subdeterminacije, koji će pokazati da je dilema između dve suparničke globalne teorije relevantna jedino u odnosu na pitanja epistemologije. U pogledu ontologije, dve globalne teorije nećemo uspeti da uporedimo, jer bi takvo poređenje podrazumevalo da postoji treća teorija koja je nosilac ontoloških obaveza i kojom se mogu obuhvatiti prve dve. Problem subdeterminacije, iako inicijalno uveden zarad hipotetičkog poređenja dveju suparničkih ontologija, pokazaće da je to poređenje principijelno nemoguće.

Prema drugom tumačenju, Kvajnova zainteresovanost za pitanja ontologije nije povezana sa željom da se uporede dve pozadinske teorije, već sa njegovom težnjom da se nadomesti inherentna manjkavost zdravorazumske ontologije. Dva su razloga ove manjkavosti. Najpre, laička ontologija obuhvata i one objekte koji su potpuno nejasni ili, pak, neadekvatno definisani. Drugi i daleko značajniji problem leži u nejasnosti njenog obima (Quine 1982: 9). Svakodnevni govor nam omogućava upotrebu niza termina - od fizikalističkih „elektrona” i „molekula”, preko mentalističkih „frustracija” i „ljubavi”, pa sve do metafizičkih poput „duše” i „boga”. Situaciju naročito otežava to što se mentalističkim i metafizičkim pojmovima koriste čak i oni govornici jezika koji ne veruju u postojanje entiteta takve vrste. Pričanje priče ili opisivanje nekog iskustva - ukoliko se odvija van naučnog konteksta - često će iziskivati upotrebu baš ovih termina. Otuda je oslanjanje na laički žargon naročito nepouzdan metod utvrđivanja ontoloških pretpostavki neke teorije. Ipak, uprkos tome što filozofska i naučna preispitivanja ontologije dovode u pitanje ovu nejasnu upotrebu pojmova i nastaju kao nadgradnja zdravorazumskog saznanja, za njih se *ne može* reći da su korekcija laičkog razmišljanja.

---

<sup>15</sup> Treću mogućnost - da je jezik nosilac apsolutne istine - razmatrala sam u ranijem radu (Vučković 2016).

Naime, cilj filozofa i naučnika nije dopuna i izmena postojećih ubeđenja, već uspostavljanje jednostavne i funkcionalne ontološke teorije. U tom smislu, možemo reći da ove dve grupe *biraju* svoje ontološke pretpostavke na osnovu kriterijuma jednostavnosti, ali da je taj odabir u svojoj osnovi kontingentan<sup>16</sup> (Quine 1982: 9–10). Ipak ovu tezu ne treba tumačiti kao afirmaciju potpune proizvoljnosti u naučnim i filozofskim razmatranjima, jer je za naučne teorije, pored jednostavnosti, značajna i korespondencija sa empirijskim svedočanstvom. Usvajanje ontologije je dvostruko određeno - naučnom teorijom koju prihvatamo, ali i saglasnošću te teorije sa empirijskim svedočanstvom. Prvi kriterijum je naturalistički, jer sledi iz tvrdnje da je naučna teorija nosilac ontoloških obaveza. Drugi kriterijum je empiristički i sledi iz zahteva da teorija koju biramo bude saglasna sa empirijskim svedočanstvom. Iako pitanje o saglasnosti između teorije i svedočanstva potpada u domen epistemologije, ono je značajno za odabir naučne teorije, a zajedno sa njom i ontologije. Kvajnovu razumevanje ontologije je neraskidivo povezano sa njegovim uvidima iz epistemologije.

Kako bismo ustanovili šta je to u ontološkim razmatranjima što filozofija i nauka nadograđuju, potrebno je da razumemo i način na koji se konstruišu zdravorazumske ontološke pretpostavke, a koji je u bliskoj vezi sa procesom učenja jezika. Naime, uobičajeni govor o spoljašnjem svetu predstavlja jednu vrstu pojmovnog aparata, kojim se služimo kako bismo predvideli i kontrolisali čulne nadražaje kojima smo izloženi. U tom kontekstu, javlja se pojam fizičkog tela, shvaćen kao primitivna i prototipna verzija onoga što će kasnije biti utemeljeno pojmom fizičkih objekata. Nauka se uspostavlja kao spona koja povezuje različite čulne nadražaje među sobom i, budući da vančulno opažanje ne postoji, javlja se potreba da pretpostavimo da fizička tela zaista postoje, pod time podrazumevajući i tela drugih ljudi i njihove čulne nadražaje (Quine 1982: 1–2, Quine 1992: 34). Ovu tezu ćemo nazvati Kvajnovim *epistemičkim argumentom* u prilog fizikalizmu, budući da se pretpostavljanje fizičkih tela pojavljuje kao epistemička nužnost, tj. kao način sistematizacije nadražaja kojima smo izloženi. Takođe, s obzirom na to da se još uvek ne pretenduje na uspostavljanje apsolutne istine o svetu koji nas okružuje, treba uočiti i to da se i dalje krećemo u okvirima metodološkog fizikalizma i ne obavezujemo na metafizičku pozadinu.

Međutim, ono na šta već u ovoj ranoj fazi ontoloških razmatranja *jesmo* obavezani je jezik, jer je pretpostavljanje fizičkih tela, pre svega, jedan mentalni čin, a mentalni činovi su neodvojivi od reči pomoću kojih ih formulišemo. Iz tog razloga, reči moraju prethoditi fizičkim telima koja postuliramo, jer se pretpostavljanje fizičkih tela svodi na verbalno referiranje. Dakle, kada referiramo, mi to činimo putem reči koje imaju, ranije pomenutu, direktnu ostenziju, što znači da njima ovladavamo u prisustvu stimulusa (Quine 1982: 2). Međutim, ovaj epistemički primat koji reči imaju u procesu učenja jezika ne treba da nas navede na zaključak da su one ujedno i primarni nosioci značenja. Pod uticajem Bentamove teze prema kojoj je za razumevanje neke reči potrebno da znamo parafraze svih konteksta u kojima je koristimo, Kvajn uočava da su rečenice ono što je primarno u semantici, dok svi ostali opšti i singularni termini svoje značenje crpe iz njih. Rečenice su ono što Kvajn naziva „primarnim nosiocem značenja” (Quine 1982: 3).

O kojim rečenicama se tačno radi? U *Teorijama i stvarima* (Quine 1982: 3), Kvajn tvrdi da je reč o *prigodnim (occassion)* rečenicama, poput „Pada kiša.” ili „Ovo je jabuka”, za koje je

<sup>16</sup> Kontingentnost ovog odabira Kvajn oslikava kroz četiri primera moguće *reduktivne reinterpretacije* - postupka u kojem se jedan domen objekata predstavlja kroz drugi, kako bi pokazao da se čitavi domen mogu izostaviti bez ontoloških gubitaka. U prvom primeru, on brojeve definiše putem teorije skupova, tako što pretpostavlja objekat kao prvi broj, a potom mu dodaje operator na osnovu kojeg se vrši progresija ka ostalim brojevima (Quine 1982: 15–16). U drugom primeru, on odbacuje čak i domen samih fizičkih objekata i menja ga domenom koji obuhvata fragmente prostora i vremena, tako da se iskaz „ $x$  je  $P$ ” transformiše u „ $x$  je vreme-mesto od  $P$ .” (Quine 1982: 16–17), dok se u trećem ovaj novi domen prostorno-vremenskih entiteta preobražava u koordinatni sistem (Quine 1982: 17–18). Naposljetku, u četvrtom primeru, Kvajn se vraća već poznatom procesu reinterpretiranja mentalističkih termina u fizikalističke (Quine 1982: 18–19). Ovim razmatranjima Kvajn pokušava da pokaže da nam nije potreban nijedan *specifičan* domen postojećih entiteta, jer svaki od njih može biti predstavljen pomoću drugog sa kojim je kompatibilan.



karakteristično da su u nekim okolnostima istinite a u nekim lažne, zavisno od toga da li kiša zaista pada i da li je stvar na koju pokazujemo zaista jabuka. Ovo su ujedno i prve rečenice kojima ovladavamo pri učenju jezika. U *Potrazi za istinom*, pak, tvrdi da je reč o *opservacionim* rečenicama, koje tumači kao one prigodne rečenice u vezi sa kojima postoji saglasnost jezičke zajednice (Quine 1992: 6) i na koje se oslanjamo u fazi u kojoj tela još uvek percipiramo samo kao sličnosti u čulnim nadražajima, bez koncepta o fizičkim objektima (Quine 1992: 24). Uloga opservacionih rečenica je dvostruka. Pored toga što predstavljaju uporište u učenju jezika, njima se takođe prenosi i empirijsko svedočanstvo u nauci, Opservacione rečenice na ovaj način postaju veza između (naučnog ili običnog) jezika i stvarnog sveta<sup>17</sup> (Quine 1992: 5).

Već je u poglavlju 3. ustanovljeno da je proces učenja jezika intersubjektivan. Upravo ta intersubjektivnost je ono što nam omogućava da od *trivijalne* referencije, koja se javlja kada telo koje gledamo nazivamo jabukom, dođemo do *objektivne* referencije pri kojoj razumemo celokupan pojam jabuke. Na ovaj način od reči koja je primitivna i ostenzivno naučena dolazimo do *individuirajuće* reči „jabuka”, kojom se služimo da imenujemo sve jabuke ikada i pri čemu tačno znamo gde jedna jabuka počinje i gde se završava (Quine 1982: 4).

U ovoj fazi, možemo da se udaljimo od primitivnog pojma *fizičkog tela* i da ga zamenimo novim pojmom *fizičkog objekta*, kojim ćemo se nadalje služiti kako bismo označili sve one stvari koje su paradigmatične u procesu saznanja. Iz tog razloga, Kvajn fizički objekat definiše kao materijalni sadržaj nekog dela vremena i prostora, koji nastaje kao generalizacija na osnovu nepotpune kategorije fizičkih tela (Quine 1982: 8–9) U ovom teorijski razrađenijem kontekstu, i pojam (ljudskog) tela dobija novu i potpuniju definiciju kao posebne klase onih fizičkih objekata koji poseduju kontinuitet u prostoru i razlikuju se od svog okruženja (Quine 1982: 13). Pojam „fizičkog objekta” shvaćenog kao entiteta koji postuliramo radi lakše sistematizacije iskustva sada dobija preciznije značenje kojim se smešta u jasno definisan domen materijalnog sveta. Naša odluka da ga postuliramo i dalje može biti metodološke prirode, ali su okviri postuliranja sada preciznije određeni.

Dve su prednosti ove nove definicije fizičkih objekata. Najpre, ona nam pomaže da razrešimo stare filozofske zagonetke koje se tiču identiteta ljudi sa amnezijom ili Tezejevog broda, jer pitanje identiteta se u ovom kontekstu više ne zasniva na pojmu „istosti”, već na pojmu „broda”, „čoveka”... itd. Razlog tome leži u načinu na koji vršimo individuaciju objekata koje izražavamo opštim terminima, a koja predstavlja dvostruki proces (Quine 1982: 12). Tako, s jedne strane, možemo *znati* da su svi delovi broda zamenjeni, a opet smatrati i da to u nekom smislu jeste isti brod, jer poseduje prostorno-vremenski kontinuitet koji je karakterističan za fizičke objekte.

Druga prednost ove definicije je to što nam ona omogućava da i događaje svrstamo među fizičke objekte. Inspirisan Dejvidsonovom logikom priloga<sup>18</sup>, Kvajn događaje definiše kao fizičke objekte koji se „nižu” tokom nekog vremenskog perioda (Quine 1982: 12–13). Šta to tačno znači? Pretpostavimo da želimo da opišemo proslavu koja se odigrala. Kako bismo to učinili, oslonićemo se na to *kada* je održana (vremenska odrednica) i *gde* je održana (prostorna odrednica). Sve što je u tom slučaju preostalo je da to vreme i prostor „popunimo” sukcesijom svih onih osoba i predmeta koji su se tokom tog vremena našli u tom prostoru. Na taj način će naš opis događaja biti u potpunosti iscrpljen

---

<sup>17</sup> Ovim se, međutim, ne tvrdi da ne postoje razlike između naučnog i laičkog opažanja, već se samo ukazuje na istovetnost u načinu na koji se jezik vezuje za iskustvo u oba slučaja. Samo opažanje će, pak, varirati od zajednice do zajednice, budući da svako opaža ono što je njemu važno u teorijskom i kulturološkom smislu (Quine 1992: 6).

<sup>18</sup> Razmatrajući pojam intencionalnosti, Dejvidson uočava da kada koristimo prilog „namerno” uz neku radnju koju subjekat čini, mi ne govorimo ništa o samoj radnji, niti o načinu na koji je učinjena, već o motivima subjekta. Iz tog razloga, nije najjasnije kako bi trebalo da se ophodimo prema priložima koji se pojavljuju u rečenicama. Kao rešenje, Dejvidson predlaže kvantifikaciju događaja oblika: „Bilo je namerno od strane *x* da učini *P*”. pri čemu *x* označava subjekat, *P* rečenicu kojom se tvrdi šta je *x* uradio, a prilog se ponaša kao kvantifikator (Davidson 1967).

opisom svih fizičkih objekata i ljudskih tela koji su tokom definisanog vremenskog perioda boravili na datom mestu.

Još jedan aspekt u kojem se Kvajnova poznija ontološka razmatranja povezuju sa Dejvidsonovom filozofijom karakteriše znatno blaži stav prema mentalističkim terminima. U *Potrazi za istinom*, Kvajn usvaja Dejvidsonovo stanovište *anomalnog monizma*, koji naziva još i *token* fizikalizmom i kojim se tvrdi da uprkos tome što mentalni entiteti, striktno govoreći, ne postoje, ono što postoji su mentalni načini na koje klasifikujemo i opisujemo fizička stanja i koji su nesvodivi na terminologiju fizikalizma. Ovom tezom se tvrdi da iako mentalna stanja, poput opažanja i uverenja, u svojoj osnovi jesu fizikalistička, način na koji ih mi doživljavamo i tumačimo opravdava postojanje mentalističkih predikata. Uprkos tome što su fizikalistička objašnjenja potpuna i nije neophodno uvoditi mentalne zakone, govor koji je zasnovan na mentalističkim predikatima je i dalje moguć, utoliko što se time ni na koji način ne protivreći logici (Quine 1992: 71–72). Kvajn ovu tezu čini još radikalnijom time što ističe da mentalistički predikati u izvesnom smislu mogu i doprineti prirodnoj nauci, budući da imaju značaja u društvenim naukama i svakodnevnoj komunikaciji (Quine 1992: 73). Ovo predstavlja značajan zaokret u odnosu na dotadašnje odbacivanje mentalističkog diskursa kao redundantnog, te se postavlja pitanje šta je motiv ovakvoj promeni u njegovom stavu. Savremena čitanja Kvajna nam pružaju nekoliko tumačenja.

Jedno objašnjenje Kvajnovog izmenjenog stava prema mentalističkom diskursu se može pronaći kod Frederika Jansena-Laureta (Frederique Janssen-Lauret), koji smatra da se Kvajn opredeljuje za stanovište anomalnog monizma kako bi objasnio epistemičku privilegovanost koju svaki subjekat ima u pogledu introspekcije. Introspekcija je, naime, proces u kojem subjekat dobija neposredan uvid u mentalna stanja koja su privatna i, kao takva, dostupna samo njemu (Janssen-Lauret 2019: 198–199). Iako se jedno isto stanje zaista može objasniti na dva načina - mentalistički i fizikalistički - ovo uključivanje anomalnog monizma dovodi do tenzije kada je reč o Kvajnovom shvatanju ontoloških obaveza i zahteva epistemologije. Budući da mentalistički rečnik ne poseduje referenciju, on je u sukobu sa epistemičkim zahtevom da logička forma teorije bude lišena privatnih uvida, jer kao takva ne bi mogla da pruži objektivnost koju nauka iziskuje. Pored toga, dopuštanje simultanog fizikalističkog i mentalističkog diskursa bi otvorilo vrata i pluralitetu ontologija unutar jedne nauke, budući da nema garancija da nas ova dva načina govora ne obavezuju i na postojanje različitih entiteta (Janssen-Lauret 2019: 199–200).

Do drugog objašnjenja možemo doći posredno, sledeći distinkciju između epistemičkog i semantičkog problema postojanja. Pod semantičkim problemom su obuhvaćena sva pitanja o *načinu* na koji govorimo o postojećim stvarima, dok se epistemički problem odnosi na odabir *izvora* saznanja koji ćemo smatrati pouzdanim (Mărășoiu 2020: 3–4). Možemo tvrditi da je na semantičkoj ravni dozvoljeno da se služimo terminologijom koja nam se čini pogodnom u datom trenutku, čak i ukoliko je ona metaforična i ne pruža realan opis stvarnosti. Nasuprot tome, epistemički kriterijum će biti stroži i garantovati odabir one teorije koja je saglasna sa empirijskim svedočanstvom. Kako su ontološke obaveze određene teorijom, to znači da će naša ontologija obuhvatati samo one objekte o kojima imamo svedočanstvo. U tom smislu, govor o mentalnim entitetima bio bi dozvoljen kao metafora, ali nas ne bi vodio u posebnu ontologiju, jer bismo do zaključka o tome koje stvari postoje došli kroz pažljiv odabir teorije koja je adekvatno potkrepljena.

Mogućnost da se o istim stvarima govori na dva različita načina biće od značaja i za Kvajново rešenje problema subdeterminacije i dileme u pogledu toga da li u ovim slučajevima treba tvrditi da su istinite obe teorije ili samo jedna od njih. Ukoliko prihvatimo ekumenski odgovor i tvrdimo da su obe teorije istinite, moramo se odreći Kvajnovе teze o apsolutnoj istini, jer su slučajevi subdeterminacije definisani kao oni u kojima su ontološke obaveze jedne teorije nespojive sa ontološkim obavezama druge teorije. Istovremeno usvajanje obe teorije bi nas obavezalo na tvrdnju da je istina relativna. Druga mogućnost je usvajanje sektaškog odgovora, kojim se tvrdi da je istinita samo jedna teorija, bez obzira na to što u datom trenutku nismo sigurni koja. Na ovaj način ostajemo dosledni tezi da je istina

apsolutna, a dve suparničke teorije tumačimo kao dva različita *načina* govora o istoj stvarnosti. Iako u datom trenutku ne znamo koji od ova dva načina je precizniji, usvajanje teze o apsolutnoj istini nam garantuje da neće doći do udvostručavanja ontoloških obaveza.

## 5.2. Paralelnost semantike i fizičke teorije

Već je rečeno da je izbor ontoloških pretpostavki barem načelno kontingentan. Da li onda ovako definisani fizički objekti zadovoljavaju sve uslove da ih prihvatimo kao postojeće stvari? Sledeći kriterijum jednostavnosti, izgleda da to možemo da učinimo. Međutim, Kvajn isto tako uočava i da ne moramo. Naime, već smo u primerima ontološke redukcije videli da je preslikavanje jedne ontologije na drugu moguće i dozvoljeno dokle god se time ne iziskuju promene u opservacionim rečenicama. To znači da se svaki ontološki domen, uključujući i fizikalistički, može odbaciti dokle god su njegovi opšti termini - koji obavljaju ulogu predikata - uspešno reinterpretirani. Razlog tome je, kako Kvajn uočava, nedokučivost referencije, jer kada se pitamo o kojim objektima neko govori, mi zapravo ne pokušavamo da sagledamo stvarnost tih objekata, već samo nastojimo da termine kojima se osoba služi prevedemo na one koji su nam već poznati. Ipak, referencija je nedokučiva samo u slučajevima radikalnog prevođenja ili drastičnih izmena u ontologiji. U normalnim uslovima ćemo se ponašati kao da termini kojima se služimo referiraju na fizičke objekte kakvi su opisani (Quine 1982: 19–20). To znači da u izvesnom smislu, dokle god se krećemo u uobičajenim lingvističkim okvirima, mi automatski prihvatamo i ontologiju fizičkih objekata. Međutim, izgleda da su ontološke rasprave po svojoj prirodi neodvojive od semantike, jer čim dođe do njihovog preispitivanja, mi se vraćamo na nivo jezičke rasprave.

Sledeći Frenka Remzija (Frank Ramsey) i Rasela, Kvajn ističe da je za teoriju značajna njena logička struktura, a ne odabir objekata. Međutim, dok su Remzi i Rasel pod neobavezujućim objektima podrazumevali samo one čija imena pripadaju rečniku partikularnih teorija, Kvajn ovu tezu proširuje i na objekte koji su predmet čulnog opažanja. Prema ovoj proširenoj definiciji, svi objekti su teorijski, a razlog tome je semantička primarnost rečenica. U tom kontekstu, čak i fizička tela kao osnovni fizički objekti potpadaju pod domen teorije, jer to da li u dva različita trenutka vidimo, na primer, jednu istu jabuku ili neku drugu koja samo liči na nju, zaključujemo na osnovu holističke mreže hipoteza koju smo tokom vremena prihvatili samim time što smo prihvatili primarnost opservacionih rečenica (Quine 1982: 20). Pored toga, čak su i najjednostavnije rečenice obremenjene teorijom, jer i „prednaučna” i naučna razmatranja dele isti rečnik, utoliko što se mnogi termini iz zdravorazumskog saznanja kasnije uključuju i u naučne teorije (Quine 1992: 7–8).

Opservacione rečenice predstavljaju sve ono što unosimo u nauku, zbog toga što izveštavaju o empirijskom sadržaju na kojem sva nauka počiva. Nakon toga, tokom naučnog procesa, te rečenice prolaze kroz detaljno preispitivanje, na osnovu kojeg dolazimo do novog skupa generalizovanih rečenica, za koje se nadamo da nam govore istinu o prirodi (Quine 1982: 20). Ove nove rečenice svoju istinitost ne crpe iz objekata koji postoje, već iz metodologije putem koje smo do njih došli (Quine 1992: 31). Šta je onda izvor apsolutne istine koja je pomenuta na početku ovog poglavlja?

Kao što je već rečeno, Kvajn zastupa naturalističku tezu, prema kojoj se do apsolutne istine može doći samo putem nauke. Ova istina je imanentna i ne postoji ništa iznad nje zbog toga što kad god govorimo o njoj, mi govorimo *unutar* neke naučne teorije, jer ne postoji prva filozofija. Ipak, to ne znači da je nauka nepogrešiva, već samo to da i ako odbacimo neku pojedinačnu fizičku teoriju, i dalje će fizika kao globalna metodologija sticanja saznanja ostati neprikosnovenjena, jer se *principijelno* svi odgovori mogu naći u prirodnoj nauci. U duhu instrumentalističke tradicije, od fizike kao globalne metodologije se neće zahtevati neko specifično objašnjenje pojava u svetu, već samo to da omogući uspešna predviđanja na osnovu čulnih nadražaja (Quine 1982: 21–22). Iz tog razloga, Kvajn tvrdi da veruje da fizički objekti zaista postoje:

„[I]zrazio sam, na početku, svoje nepokolebljivo verovanje u spoljašnje stvari - ljude, nervne završetke, grančice i kamenje. To sada ponovo potvrđujem. Verujem takođe, doduše manje čvrsto, u atome, elektrone i skupove.”

(Quine 1982: 21)

Međutim, ovaj zaključak je problematičan iz dva razloga. Najpre, nije izvesno zbog čega bi nas prihvatanje fizike kao globalne naučne metodologije obavezalo na verovanje u bilo koje specifične fizičke objekte. Sledeći kriterijum jednostavnosti i fizikalizam kao metodološko stanovište, možemo se složiti u pogledu toga da je u *trenutnim* okolnostima pragmatično govoriti o atomima, elektronima i ostalim entitetima o kojima prihvaćene naučne teorije govore. Međutim, skok sa trenutnog govora o nečemu kao postojećem na verovanje da to nešto zaista postoji se čini neopravdanim bez pozivanja na fizikalizam u metafizičkom smislu. Možemo prihvatiti govor o fizičkim entitetima zbog toga što nam on omogućava uspešna predviđanja, a da se pritom ne obavežemo ni na kakvo uverenje o njihovom stvarnom postojanju. Sve što možemo reći je da oni svoje mesto u ontologiji zavređuju time što se govor o njima slaže sa empirijskim svedočanstvom. Da li fizički entiteti zaista postoje, jednostavno nije pitanje ontologije shvaćene u kvajnovskom smislu, ali ni našeg verovanja. Iz tog razloga, izgleda da „verovanje” u prethodnom citatu treba tumačiti u nešto fleksibilnijem smislu, tako da se time tvrdi samo to da treba da ih uvrstimo u domen vezanih promenljivih, ali ne i to da verujemo da su nepromenljivo i večno istiniti.

Drugi problem leži u metodološkom putu kojim smo od primarnosti opservacionih rečenica došli do fizičke *teorije* kao krajnjeg arbitra istine. Možda bi prigodniji zaključak bio da smo od opservacionih rečenica došli do fizikalističkog *rečnika* kao krajnjeg nosioca apsolutne istine. Ovakva interpretacija je bliska tezi koju je Kvajn zastupao u jednom od ranijih članaka „Činjenice” („Facts of the Matter”) iz 1978. godine, gde je istakao da se pod primarnošću fizikalizma ne podrazumeva referiranje na fizičke objekte, nego na fizikalistički rečnik. Objašnjenje koje je tada Kvajn pružio u prilog ovoj „oslabljenoj” fizikalističkoj tezi bilo je zasnovano upravo na odnosu između fizičkih makro-objekata i atoma, elektrona i ostalih nevidljivih čestica od kojih je materija sačinjena. Budući da su sve promene u fizikalističkom svetu zapravo promene unutar ovih mikročestica, te da su mikročestice od empirije udaljene barem onoliko koliko i drugi apstraktni entiteti, najekonomičnije rešenje je referiranje na termine iz fizikalističkog rečnika (Quine 1978: 165).

Ova slabija verzija fizikalizma je svog kritičara pronašla u Beriju Straudu (Barry Stroud) koji uočava da nije najjasnije zbog čega bi baš fizikalističke rečenice, među mnogim drugima koje možemo da konstruišemo, bile fundamentalnije od svih ostalih (Stroud 1990: 327). Naime, iako je neosporno da su istinite *mnoge* rečenice koje konstruišemo na osnovu fizikalističkog rečnika, tvrdnja da su *jedino* one istinite je previše zahtevna, budući da se - kada isključimo primarnost fizičkih *objekata* - to isto može tvrditi i za, na primer, matematičke rečenice (Stroud 1990: 329). U ovom izmenjenom kontekstu gde se prednost daje rečniku a ne objektima, Kvajnova teza o primatu fizikalizma je naprosto prazna, jer se njome tvrdi samo to da postoji istina i da je neka nauka može otkriti (Stroud 1990: 326). Kvajnov odgovor na Straudovu kritiku, uistinu, nije naročito iscrpan, te sve što se u njemu navodi je da je primer sa mikročesticama uveden u svrhu problematizovanja pojma „fakticiteta”, a ne fizikalističke doktrine kojoj je lojalan iz naturalističkih razloga (Quine 1990b: 334). No, ovakav odgovor, još jednom potvrđuje tezu iz *Teorija i stvari* prema kojoj se nauci daje prednost u odnosu na semantiku.

Ukoliko se vratimo na pitanje jezika, Kvajn, u *Teorijama i stvarima* uočava da semantička razmatranja nisu ontologija, već metodologija ontologije, odnosno epistemologija koju, na vitgenštajnovski način, odbacujemo kada dođemo do nauke koja je jedini put ka apsolutnoj istini (Quine 1982: 21, Quine 1992: 31). Međutim, ovo je nesaglasno sa tezom koju Kvajn zastupa u članku „Naturalistička epistemologija” („Epistemology Naturalized”), prvi put objavljenom 1969. godine, i kojom se tvrdi da je epistemologija oblast unutar psihologije, a da je psihologija jedna od grana prirodne nauke (Kvajn 2007g: 199). To dalje znači da semantika ne samo da ne može da bude isključena iz nauke, već ne može ni da joj prethodi, niti da je sledi, jer semantika *jest* nauka, tj. jedan

njen deo. U tom smislu, kada tvrdimo da je prirodna nauka nosilac apsolutne istine, tim tvrdnjem je obuhvaćena i semantika, kao sastavni deo prirodne nauke.

Čini se da bi jedini način na koji bismo ovo mogli opovrgnuti podrazumevao tvrdnju da nosilac apsolutne istine nije prirodna nauka kao *celina*, već samo jedan njen *deo*, fizika. Međutim, ovakvo rasparčavanje prirodne nauke bi otvorilo vrata mnogim metafizičkim pretpostavkama, jer, nije najjasnije zbog čega bismo neki poseban deo prirodne nauke - bila to fizika, semantika ili nešto treće - istakli kao „istinitiji” u odnosu na druge delove. Pored toga, davanjem ovakve prednosti fizici, stvorili bismo tenziju i u pogledu teze o holizmu, kojom se tvrdi da je besmisleno govoriti o istinitosti pojedinačnih iskaza i teorija jer je čitava nauka deo iste mreže saznanja, te da se načelno svaki iskaz - uključujući i one iz oblasti fizike - može revidirati ukoliko postoji nesaglasnost sa ostatkom mreže (Kvajn 2007f: 161). Dakle, ako tvrdimo da je svako pojedinačno naučno saznanje deo veće i neodvojive celine, izdvajanje ma kog dela tog naučnog saznanja kao izvora apsolutne istine se čini nemogućim poduhvatom. Isto tako, teško je zamislivo da se bilo koji deo može naknadno odbaciti kao suvišan, budući da bi to odbacivanje podrazumevalo prilagođavanje svih iskaza u njegovom okruženju. Odbacivanje epistemologije bi vodilo do izmena u psihologiji, koje bi verovatno kao dalju posledicu imalo i neku vrstu redefinisavanja svih ostalih prirodnih nauka, jer su sve one deo iste celine.

Na ovaj način dolazimo do teze o paralelnosti fizičke teorije i semantike, prema kojoj fizika i jezik u širem smislu *ne mogu* ontološki prethoditi jedno drugome, jer su deo iste naučne celine. Kao što je već rečeno, opservacione rečenice u epistemološkom smislu prethode teorijama, a teorije čak i u pogledu ontologije prethode svom partikularnom rečniku. Međutim, tek oba zajedno - i semantika i fizika - mogu biti nosioci apsolutne istine, jer nijedno od njih nije ontološki primarnije u odnosu na drugo. Kako bismo onda iz takve pozicije mogli odbraniti Kvajnovu tezu da je fizika nosilac apsolutne istine? Biće da je to jedino moguće ako fiziku izjednačimo sa prirodnom naukom, a prirodnu nauku definišemo kao globalnu teoriju koja je, u odsustvu prve filozofije, jedini izvor saznanja. Fizika je kao uža oblast proučavanja onda, baš kao i semantika, samo jedan deo te globalne teorije, a razlozi zbog kojih se služimo njenim rečnikom su *isključivo* pragmatične prirode.

Možda je izvor prividne protivrečnosti u Kvajnovom sistemu zapravo jedna vrsta ekvivokacije, pa većina tenzija koje smo do sada razmotrili proizilazi iz toga što jedne iste termine možemo koristiti na dva različita načina. U poglavlju 3.2., videli smo da se pojam „jezika” može protumačiti i kao glavno sredstvo komunikacije, ali i kao relativno uzak rečnik neke određene teorije. Analogno jeziku, pojam „naučne teorije” možemo razumeti u širem smislu i njime označiti globalnu teoriju, ali i užem smislu u kojem ćemo ukazati na jedan partikularan i ograničen skup hipoteza. Fizika u svom užem smislu predstavlja nauku o ponašanju i kretanju materije, ali - budući da je njen pojmovni okvir najjednostavniji i najintuitivniji - Kvajn joj daje i širi smisao i postavlja je na mesto globalne teorije. Ipak, ovo postavljanje fizike na mesto globalne teorije ga ne obavezuje na tvrdnju da su trenutne fizičke teorije večne i nepromenljive, pa čak ni na šire filozofsko stanovište materijalizma. Ukoliko tezu o primarnosti fizike u širem smislu tumačimo u svetlu pragmatičkog principa i odsustva prve filozofije, onda se njome tvrdi samo to da svako saznanje mora početi „spolja” - kroz preispitivanje sveta koji nas okružuje.

Međutim, jedan deo Straudove kritike primenljiv je i na ovakvu reinterpretaciju fizikalizma. Naime, time što smo fiziku u širem smislu redefinisali kao globalnu teoriju koja obuhvata sve saznanje, izbegavamo prvi deo kritike kojim se tvrdi da nije opravdano davati prednost rečenicama fizike u odnosu na rečenice svih ostalih naučnih teorija. Ipak, drugi deo kritike opstaje zbog toga što se fizikalistička teza i dalje može protumačiti kao prazna, kao da se njome ne tvrdi ništa drugo osim toga da postoji nauka i da je njen zadatak da otkrije istinu. Po čemu se onda fizikalistička teza razlikuje od naturalističke?

Možda bismo mogli tvrditi da fizikalizam u nekom smislu i nije zasebno stanovište, već samo rafiniraniji i specifikovaniji oblik naturalizma. Dok se naturalizmom tvrdi da je nauka zadužena za otkrivanje istine, fizikalizmom dobijamo samo potpunije objašnjenje tog procesa otkrivanja istine. U

tom kontekstu, fizikalistička teza deluje „prazno” ne zbog toga što se ne odnosi ni na šta, već, baš naprotiv, zbog svoje opštosti, kojom je obuhvaćen totalitet saznanja.

Teza o uzajamnoj isprepletanosti fizikalizma i naturalizma nije nova filozofska pretpostavka. Tako se o fizikalizmu govori kao o posebnoj niti (Monero & Papineau 2016: 182) ili podvrsti (Spiegel 2023: 745) naturalizma, premda se potonje poređenje prevashodno koristi u kontekstu fizikalizma u metafizičkom smislu, dok nam je u ovom kontekstu značajan isključivo u metodološkom smislu. Međutim, ovakva terminološka preklapanja su prisutna i u kontekstu Kvajnovе filozofije. Barton Dreben (Burton Dreben) pojmove fizikalizma i naturalizma koristi sa istim značenjem, tvrdeći da Kvajnov fizikalizam ne samo da ne predstavlja udaljavanje od originalne teze o ontološkim pitanjima kao jezičkim zagonetkama, nego da je zapravo nadograđuje. Fizikalizam koji Kvajn zastupa, smatra Dreben, nije ono što filozofi tradicionalno podrazumevaju pod tim pojmom, jer se njime ne pružaju zakonitosti na osnovu kojih bismo sve saznanje mogli da svedemo na znanje o fizičkim objektima. Naprotiv, Kvajnov fizikalizam je trivijalan i njegova glavna svrha je da nas podseti na to da se originalno ontološko pitanje „Šta *zaista* postoji?” mora odbaciti, jer ne možemo govoriti mimo teorije (Dreben 1992: 307–308).

Sledeći ovakvu interpretaciju, fiziku ne samo da *možemo* već i *moramo* definisati kao totalitet saznanja. Ukoliko nas, kako Straudova kritika sugeriše, takva definicija obavezuje na praznu tvrdnju o fizikalizmu, onda je ta „praznina” inherentna svakom - a ne samo fizikalističkom - govoru o totalitetu saznanja.

Ukoliko se sada vratimo na problem Kvajnovog usvajanja anomalnog monizma s kraja prošlog poglavlja, tezom o paralelnosti semantike i fizike možemo izbaći i Jansen-Lauretovu bojazan da će nas fizikalizam i mentalizam obavezati na postojanje dve različite ontologije. Naime, ako tvrdimo da su i fizika i semantika deo iste globalne teorije, onda su i svi različiti diskursi koji se javljaju unutar nje zapravo samo parafraziranje govora o istim objektima.

Razumevanje da se o pojmu fizike može govoriti na dva različita načina nam je tako razjasnilo razloge zbog kojih Kvajn često govori o fizikalističkoj ontologiji. Fizika u svom užem značenju ostaje naučna teorija o materiji i, kao takva, paralelna je sa semantikom. U svom širem smislu, fizikalizam predstavlja precizniju elaboraciju naturalizma i time zavređuje položaj globalne teorije. To znači da istovremeno možemo da prihvatimo Kvajnovu tezu prema kojoj je fizika nosilac apsolutne istine, ali i da se zaštitimo od metafizičke pretpostavke da je ono što se predviđa trenutnim naučnim teorijama večna i nepromenljiva istina. To nas navodi na zaključak da se pod apsolutnošću istine *ne* podrazumeva njena večnost i nepromenljivost. Koji je onda smisao teze o apsolutnoj istini?

Postojanje globalne teorije je prirodna posledica holističkog shvatanja saznanja. Naime, ukoliko su sva saznanja deo iste mreže, onda je i poželjno i potrebno da ta mreža bude konzistentna. U tom smislu, zahtev za apsolutnom istinom nije ništa drugo do zahtev za koherentnošću u saznanjima i verovanjima. Naizgled neobična, ali ipak smisljena posledica usvajanja teze o apsolutnoj istini je fleksibilniji odnos prema govoru koji uključuje mentalističke termine. Ukoliko je mreža saznanja koja čini globalnu teoriju *zaista* koherentna, onda je dozvoljena određena vrsta terminološke slobode, bez rizika od stvaranja dvostrukih ontologija. Uspostavljanje globalne teorije je ujedno i stvaranje konsenzusa u pogledu toga šta ćemo smatrati postojećim, te je, stoga, u takvoj situaciji moguće koristiti i fizikalističke i mentalističke termine, jer oni podrazumevaju samo različit način govora o istim fenomenima. Na kraju, istina je uvek imanentna, određena teorijom kojoj pripada, pa su, iz tog razloga, i sva ontološka pitanja smisljena jedino kada se postavljaju u kontekstu globalne teorije. Zbog toga je postojanje globalne teorije posledica kako usvajanju naturalističke doktrine, tako i holističkom pristupu saznanju.

Kako u ovom kontekstu možemo razumeti tezu o subdeterminaciji, odnosno tvrdnju da se jedan isti fenomen može podjednako uspešno objasniti pomoću dve globalne teorije čije su ontološke pretpostavke međusobno nesvodive? S obzirom na to da je globalna teorija sveobuhvatna i jedinstvena, izgleda da je ontološko poređenje dveju globalnih teorija načelno nemoguće. Da bismo dve teorije

uporedili u pogledu ontologije, potrebno je da proverimo da li objekti jedne teorije imaju svoj pandan među objektima druge teorije. Ova provera je moguća samo u onim slučajevima u kojima postoji treća teorija koja je krajnji nosilac ontoloških obaveza i kojom se mogu obuhvatiti dve manje teorije koje želimo da uporedimo. Međutim, teza o subdeterminaciji, ili barem njeno prvo javljanje u Kvajnovoj filozofiji, odnosi se na sukob *globalnih*, a ne malih teorija. To znači da čak i ako bismo otkrili treću i obuhvatniju teoriju, time ne bismo razrešili problem subdeterminacije, već samo došli do zaključka da dve globalne teorije koje želimo da uporedimo zapravo uopšte nisu globalne. Dakle, slučajevi subdeterminacije se ne mogu odnositi na globalne, već samo na manje teorije.

Međutim, sada uviđamo i novi problem za tezu o subdeterminaciji. Ukoliko postoji samo jedna globalna teorija koja je zajednička naučnicima i laicima i ukoliko je ovom teorijom izražen totalitet saznanja, onda njena ontologija već *po definiciji* obuhvata sve ono što dve suprotstavljene teorije pretpostavljaju kao postojeće. To znači da se teza o subdeterminaciji odnosi na dve manje teorije koje ili zaista *jesu* međusobno protivrečne u pogledu ontologije i *uprkos tome* uključene u istu globalnu teoriju ili zapravo uopšte *nisu* međusobno protivrečne, već samo tako deluju.

Prva mogućnost bi vodila u nedoslednosti u ontološkim obavezama globalne teorije, jer bi njen domen morao da obuhvata međusobno protivrečne entitete. Zbog toga ćemo tvrditi da ovu tezu treba razumeti kao misaoni eksperiment, što je i osnovni razlog zbog kojeg je Kvajn uvodi. Ona je teorijska posledica teze o holizmu, ali i pogodan teren za testiranje saglasnosti Kvajnovе teze o apsolutnoj istini sa njegovim tumačenjem empirizma i naturalizma. Ukoliko smatramo da su obe teorije istinite zbog toga što su podjednako potkrepljene svedočanstvom (ekumenski odgovor), ostaćemo dosledni empirističkom kriterijumu, ali ćemo se odreći teze o apsolutnoj istini. Međutim, kako ćemo videti, relativističko tumačenje istine će voditi u nedoslednu i nezgrapnu ontologiju. Zbog toga ćemo tvrditi da samo jedna od dve teorije može biti istinita, uprkos tome što trenutno nemamo načina da utvrdimo o kojoj od njih je reč (sektaški odgovor). Na ovaj način ćemo izbeći protivrečnosti u ontološkim pretpostavkama i ostati dosledni naturalizmu. Teza o apsolutnoj istini nalaže da dve protivrečne tvrdnje ne mogu da budu istinite u isto vreme i time „čuva” globalnu teoriju od nedoslednosti u ontološkim obavezama.

Problem subdeterminacije, ako je uopšte moguć van konteksta misaonog eksperimenta, zapravo je metodološke prirode i odnosi na dilemu između dva različita načina govora o istoj stvarnosti. U tom kontekstu, njegova svrha se iscrpljuje time što nam pokazuje da su protivrečnosti u globalnoj teoriji samo prividne i da je zahtev za apsolutnom istinom neodvojiv od zahteva za doslednom ontologijom. Međutim, videćemo da je i sam Kvajn menjao mišljenje u pogledu dileme između ekumenskog i sektaškog odgovora. Tvrdićemo da njegova neodlučnost nastaje kao posledica mešanja istinosnog statusa teorije sa opravdanošću verovanja u nju. Iz pozicije ontologije, samo jedna teorija može biti istinita zbog toga što je pojam „istine” apsolutan. Međutim, iz pozicije epistemologije, imamo razloga da verujemo u obe teorije zbog toga što su podjednako potkrepljene empirijskim svedočanstvom. Zbog toga ćemo Kvajnov empirizam tumačiti kao epistemološku teoriju o svedočanstvu, dok će naturalizam biti teorija o ontologiji.

## 6. TEZA O SUBDETERMINACIJI I NJEN ZNAČAJ ZA ONTOLOŠKA PITANJA

Pojmom subdeterminacije Kvajn označava tezu kojom se tvrdi da je naučna teorija nedovoljno određena iskustvom. Ovaj problem prvi put obuhvatno<sup>19</sup> izlaže 1975. godine u članku „O empirijski ekvivalentnim sistemima sveta” („On Empirically Equivalent Systems of the World”), gde slučajeve subdeterminacije prepoznaje kao one u kojima je jedan isti fenomen podjednako uspešno objašnjen dvema konkurentskim teorijama. Budući da smo, u skladu sa potrebama naučnih istraživanja, usvojili empiristički kriterijum koji nam nalaže da odaberemo teoriju koja je saglasna sa iskustvom, slučajevi subdeterminacije predstavljaju značajan izazov za empirizam, jer nismo sigurni kojoj od dve suparničke teorije treba dati prednost. Pored toga, ovim misaonim eksperimentom se produbljuju i ontološka razmatranja, budući da predstavljaju paradigmatičan primer sučeljavanja dveju nespojivih ontologija. Iako uspostavljanje jedinstvene globalne teorije pruža značajne prednosti u pogledu ontologije i epistemologije, ovaj poduhvat može biti otežan u situacijama u kojima se javljaju dve podjednako uspešne teorije.

Teza o subdeterminaciji se u literaturi naziva još i Dijem-Kvajnovom tezom, premda sam Kvajn potonji naziv koristi u nešto širem smislu - da označi tezu o holizmu (Kvajn 2007h: 166). Ovaj širi kontekst koji Kvajn pripisuje terminu „Dijem-Kvajnova teza” nije iznenađujući, budući da Kvajnovi zaključci o subdeterminaciji proizilaze upravo iz njegovog holizma, teze kojom se tvrdi da celokupan korpus saznanja treba razumeti kao jednu vrstu polja omeđenog iskustvom i koje tek kao takva celina korespondira sa iskustvom (Kvajn 2007f: 160–161). U tom kontekstu, pojedinačni iskazi nemaju zasebno empirijsko značenje, što otvara prostora za različito tumačenje istih pojava.

### 6.1. Holizam

Dok Kvajnov holizam proizilazi iz filozofskih promišljanja o prirodi odnosa između empirijskog svedočanstva i naučnih teorija, Dijemov (Pierre Duhem) dolazak do ove teze je inspirisan primerima stvarnih naučnih istraživanja. Preispitujući pokušaje krucijalnih eksperimenata u istoriji fizike, Dijem zaključuje da su oni nemogući. Krucijalni eksperimenti su oni eksperimenti u kojima se testiraju dve hipoteze koje govore o istom empirijskom svedočanstvu i čiji bi krajnji rezultat trebalo da odredi koja od njih je istinita (Duhem 1976: 9–11). Međutim, ovakav poduhvat je, smatra Dijem, neostvariv zbog toga što je hipoteze nemoguće testirati izolovano. Kada sprovedimo eksperiment, mi to činimo nad *grupom* hipoteza i ukoliko se pokaže da anomalija postoji, ne možemo biti sigurni koja od njih je neistinita. Ispostavlja se da iz eksperimenata koji bi trebalo da imaju poslednju reč pri odabiru teorije možemo da zaključimo *samo* to da je revizija potrebna, ali ne i šta je to što treba revidirati (Duhem 1976: 8). Dakle, ne samo da nismo došli do zaključka u pogledu toga koja teorija je istinita, već ne možemo znati ni zašto je došlo do grešaka. Dijem zaključuje da bi jedini uspešni krucijalni eksperiment bio onaj u kojem bi se odjednom testirala čitava fizička teorija sa svim njenim zakonitostima, jer samo tako bismo mogli da saznamo kada, gde i zbog čega se javljaju odstupanja od predviđanja (Duhem 1976: 21). Iako su šanse za sprovođenje ovakvog eksperimenta male, Dijemova teza je značajna utoliko što nam pokazuje da se naučne teorije moraju razmatrati u celini.

Kvajnova teza o holizmu je, međutim, značajno obuhvatnija od Dijemove, jer ona nadilazi okvire pojedinačnih naučnih teorija i nalaže da je čitavoj nauci, globalnoj teoriji, potrebno pristupiti kao celini. Nosilac empirijskog značenja više nije jedna teorija, već sveukupan sistem saznanja. Druga razlika je u tome što nam Dijemova teza ne govori ništa o tome da se jednom osporena teorija može

---

<sup>19</sup> Nešto svedeniju formulaciju ove teze možemo pronaći i u njegovom odgovoru Čomskom (Noam Chomsky) iz iste godine, gde ističe da je teorijska fizika subdeterminisana „svim mogućim podacima”, kao i to da je tvrdnja o subdeterminaciji posledica „parcijalne arbitrarnosti” kojoj podleže svaki totalitet saznanja (Quine 2012: 302–303).



spasiti. Prema Dijemu, u trenutku kada je greška uspešno locirana, teorija mora biti odbačena i zamenjena drugom. Nasuprot tome, Kvajn, barem načelno, dopušta da bilo koja hipoteza bude sačuvana tako što ćemo izvršiti izmene na drugim mestima unutar holističke mreže (Zorić 2014: 201–202). Na ovaj način dolazimo do dva srodna, ali ipak različita smisla teze o holizmu. Ipak, izgleda da nije slučajnost da su ova dva autora, uprkos međusobnim različitostima, gotovo istovremeno došla do sličnih holističkih zaključaka. Često se smatra da je Dijemova teza o naučnoj vrlini posedovanja „dobrog osećaja pri odabiru teorije” u velikoj meri srodna Kvajnovom metodološkom pragmatizmu (Szalek 2020: 87). Dobar naučnik je, prema Dijemovim uvidima, uvek i pragmatičan u svojim rasuđivanjima i upravo je ova zajednička pozadinska ideja o pragmatičnosti i kompaktnosti teorije jedan od razloga zbog kojeg su i Dijem i Kvajn došli do zaključka da saznanju treba pristupiti holistički.

Svoje viđenje holizma Kvajn prvi put nudi 1951. godine u poslednjem odeljku članka „Dve dogme empirizma” („Two Dogmas of Empiricism”), gde - nakon odbacivanja neopravdane distinkcije između analitičkih i sintetičkih iskaza i karnapovskog redukcionizma - nastoji da uspostavi obrise budućeg empirizma koji bi trebalo da bude lišen *svih* dogmatičnih pretpostavki. Na ovom mestu, Kvajn pojam saznanja prepoznaje kao *celinu* koja obuhvata činjenice i informacije kako iz različitih naučnih oblasti tako i iz zdravorazumskih uvida i koja je kao takva „ljudsk[a] tvorevin[a] koja se samo po obodima dodiruje sa iskustvom” (Kvajn 2007f: 160). U ovakvoj strukturi odnosa, iskazi koji izveštavaju o čulnim iskustvima će se nalaziti na obodu holističke mreže dok će se u njenom centru nalaziti iskazi matematike i logike. Svi ostali iskazi koje se nalaze između njih se razlikuju po nivou opštosti i eksplanatorne moći. Što se neki iskaz nalazi dalje od oboda iskustva utoliko će biti opštiji, ali će ujedno i više zavisiti od onih rečenica koje su bliže iskustvu (Nelson 2022: 7).

Kvajn uočava da će - ukoliko na obodu dođe do neslaganja između empirijskog svedočanstva i sadržaja iskaza o saznanju - biti potrebno da se u unutrašnjosti ove mreže izvrše neke izmene. Razlog tome je što preispitivanje bilo kog iskaza ima za posledicu i proveru svih ostalih iskaza sa kojima je on logički povezan. Kako su u ovoj mreži saznanja svi iskazi međusobno povezani, to znači da preispitivanje u svojoj krajnjoj instanci može obuhvatiti čak i logičke zakone, bez obzira na njihovu relativnu udaljenost od iskustva (Kvajn 2007f: 160–161).

Ovakvo ustrojstvo odnosa među iskazima nas dovodi i do problema subdeterminacije. Kvajn uočava da je čitava ova celina saznanja nedovoljno određena iskustvom, jer bi - slično Dijemovom tvrđenju - svako neslaganje sa empirijskim svedočanstvom upućivalo samo na to da greška negde postoji, ali ne i gde se ona nalazi. Pojedinačni iskazi ne poseduju empirijski sadržaj što znači da čak i ako pokušamo da ih testiramo izolovano, ta provera će zapravo pokazati da li je čitava mreža (čiji je taj iskaz deo) konzistentna ili ne. Otkriće anomalije svakako upućuje na to da su potrebne izmene u mreži. Međutim, zbog ove nemogućnosti provere pojedinačnih iskaza, ne možemo biti sigurni *koji* deo mreže treba promeniti. Odatle sledi teza da je svaki iskaz podložan reviziji, jer postoji više različitih načina da se ova celina načini koherentnom. S druge strane, svaki problematičan iskaz može biti i sačuvan ukoliko se ostatak sistema dovoljno „naštимуje” tako da ga obuhvata, jer razlika između iskaza koji su istiniti u svim slučajevima (analitički) i onih čija istinitost zavisi od iskustva (sintetički) naprosto ne postoji (Kvajn 2007f: 160–161). Ukoliko bilo koji iskaz, barem načelno, može biti i odbačen i sačuvan, zbog čega nam se tako često čini da su neki iskazi neodvojivi od iskustva?

Kvajn smatra da do ove zabune dolazi zbog toga što pojedini iskazi o fizičkim objektima zvuče tako kao da se njima referira na čulno iskustvo, pri čemu deluje da je odnos između iskaza i iskustva „jedan prema jedan”, kao da jedan iskaz odgovara tačno jednom doživljaju. Međutim, ova prividna neodvojivost pojedinih iskaza od iskustva samo je rezultat navike da o iskazima i iskustvima razmišljamo na taj način, usled čega neke iskaze radije revidiramo nego druge (Kvajn 2007f: 61–62). Mi smo skloniji da poverujemo da smo pogrešili pri opažanju, nego da su fundamentalni zakoni logike ili matematike pogrešni. Otuda u praksi najčešće opservacioni iskazi podležu reviziji. Međutim, iluzija je smatrati da su logički zakoni inherentno superiorniji od iskaza bližih iskustvu i da su u potpunosti

imuni na reviziju. Jedini razlog zbog kojeg iskazi logike u praksi podležu reviziji značajno ređe nego što je to slučaj sa iskazima bliskim obodu je pragmatičnost kojom se rukovodimo pri svakoj od revizija. Uvek će nam biti jednostavnije da preispitujemo, menjamo i odbacujemo iskaze koji se nalaze na obodu, nego da se prihvatimo značajno većeg poduhvata revidiranja centra sistema. Težnju da izmene u holističkoj mreži saznanja svedemo na minimum, Kvajn naziva *principom konzervativnosti*, odnosno *očuvanja*<sup>20</sup> ili *principom minimalnog sakaćenja* i uočava da je ovaj aspekt pragmatizma značajan koliko i zahtev za jednostavnošću (Kvajn 2007f: 164).

Kvajnov holizam je dvostruko određen - empirizmom i pragmatizmom, pri čemu se potonja odrednica može preciznije izraziti kroz dva principa: jednostavnosti i očuvanja. Međutim, postoji i treći princip koji, mada nije ekspliciran, svakako jeste prisutan u Kvajnovim epistemološkim razmatranjima, a to je ono što ćemo ovde nazvati *principom (samo)održivosti*. Budući da, kao što smo videli, nema prve filozofije koja bi garantovala utemeljenost i opravdanost struktura unutar holističke mreže, saznanje shvaćeno kao totalitet je tako i izvor svih struktura i veza koje postoje unutar ovog sistema. Holistička mreža saznanja, nakon što prođe provere kojima se pokazuje njena konzistentnost i saglasnost sa iskustvom, postaje ono što smo u prethodnom poglavlju nazvali globalnom teorijom. Ontološke obaveze i zakonitosti koje ova globalna teorija uspostavlja postaju apsolutna istina i ne postoji viša istina od nje, jer ne možemo prodreti izvan granica saznanja. Otuda vidimo da teza o apsolutnoj istini - iako je Kvajn uvodi čak četrdeset godina nakon „Dve dogme empirizma” - svoje korene ima upravo u tezi o holizmu.

Holistička teza je u bliskoj vezi i sa fizikalizmom shvaćenim kao metodološkim stanovištem. Kvajn uviđa da je za nauku shvaćenu kao sistem izvesno jedino to da je ona omeđena iskustvom. Međutim, sve ostalo što se dešava unutar ove mreže je jedna vrsta mita, ne toliko različita od antičkih bogova koji su se u prošlosti postulirali kao najbolje objašnjenje dešavanja u prirodi. Iako naučnici neće biti skloni da saznanju pripisuju religijske osobine, oni će se itekako služiti pogodnim fikcijama i aproksimacijama u cilju uspostavljanja što jednostavnijih zakonitosti. Razlika između različitih fikcija, smatra Kvajn, nije u vrsti, već samo u stepenu (Kvajn 2007f: 163). Holističku tezu, u ovom kontekstu, možemo interpretirati i kao posledicu zahteva za instrumentalističkim pristupom naučnim problemima. Ovakvo tumačenje holizma dodatno je potkrepljeno načinom na koji Kvajn na ovom mestu govori o ontološkim pitanjima. Naime, pitanje o postojanju univerzalija s jedne strane i, na primer, jednoroga, s druge strane, isto tako je pitanje razlike u stepenu a ne u vrsti (Kvajn 2007f: 164), usled čega Kvajn zapaža da „pitanja ontologije i pitanja prirodne nauke stoje rame uz rame” (Kvajn 2007f: 163). Ovo zapažanje navodi na određenu dozu opreza kada je reč o nevidljivim entitetima koje naučne teorije ponekad uspostavljaju. Iako postuliranje određenih entiteta ima eksplanatornu moć i pomaže pri sistemazaciji iskustva, to ne znači da postulirane entitete nužno moramo smatrati istinitima.

Holistička teza kakva je predstavljena u „Dve dogme empirizma” i koja se odnosi na način na koji proveravamo hipoteze se u literaturi naziva još i *epistemološkim holizmom*, premda među teoretičarima ne postoji saglasnost u pogledu toga da li je to ujedno i jedini oblik holizma koji Kvajn zastupa. Fodor (Jerry Fodor) i Lepore (Ernest Lepore) će tako tvrditi da je teza o holizmu ograničena na epistemologiju i da ne zadire u semantiku. Naime, iz toga što pojedinačni iskazi ne poseduju empirijski sadržaj (epistemološki holizam) ne sledi i to da je značenje reči određeno jezikom kao celinom (značenjski holizam) (Fodor & Lepore 1992: 53). Međutim, Fodorova i Leporeova teza podrazumeva neku vrstu podvojenosti između semantike i naučne teorije, za koju smo u prošlom

---

<sup>20</sup> Možda je termin „očuvanje” ovde adekvatniji u odnosu na „konzervativizam”, koji nas upućuje na to da postoje barem neki delovi sistema saznanja koje ne bi trebalo dirati, što je, kao što smo videli, suprotno Kvajnovim tvrdnjama. U knjizi *Reč i predmet*, i sam Kvajn izražava sumnje prema konzervativizmu u nauci, tvrdeći da on nekada može biti i posledica puke lenjosti, te da ovaj princip treba napustiti kad god je u sukobu sa principom jednostavnosti (Quine 2013: 19). Na ovom mestu ovaj princip naziva još i *zakonom najmanje akcije* (*law of least action*, Quine 2013: 17), premda se i pojam „zakonitosti” čini prejakim, budući da, kao što smo videli, postoje situacije u kojima se ovo načelo može odbaciti u korist primarnijeg principa jednostavnosti.

poglavlju pokazali da je neodrživa. Dakle, ukoliko prihvatamo tezu prema kojoj se semantika i naučne teorije *ne* nalaze u relaciji ontološkog prethođenja, čini se nužnim da prihvatimo i tvrdnju da holizam nije ograničen na epistemologiju, već da ima primenu i u jeziku.

Drugi način javljanja holističke teze u Kvajnovoj filozofiji još se, kako smo videli, naziva i *značenjskim* ili *semantičkim* holizmom i pojedini autori (Estrela 2018) pronalaze začetke ovog stanovište još u tezi o neodređenosti prevođenja koju Kvajn uvodi u članku „Govor o objektima” (Kvajn 2007e: 40–44). Ovom tezom se tvrdi da se jezik mora prevoditi u celini, kako bi se u jednom delu prevoda moglo nadomestiti ono što je izgubljeno u drugom delu. Međutim, prvu eksplicitnu potporu značenjskom holizmu pronalazimo u knjizi *Reč i predmet*, gde Kvajn o rečenicama i jeziku govori na sličan način kao o teorijama.

Razmatrajući hjumovsko (David Hume) pitanje o načinu na koji formiramo ideje o stvarima, Kvajn uočava da reči kojima imenujemo objekte učimo kao sastavne delove rečenica koje usvajamo u celini, pri čemu se prikladna upotreba rečenica socijalno nagrađuje, dok se pogrešna sankcioniše (Quine 2013: 7–8). Da bismo ovladali nekim pojmom, često je potrebno da razumemo rečenice u kojima se taj pojam javlja. Međutim, ni pojedinačne rečenice nemaju značenje izolovano od ostalih rečenica i jezika kao celine. Kako bi naša upotreba rečenica bila adekvatna, pored saglasnosti sa čulnim nadražajima, potrebne su i odgovarajuće unutarjezične (*interverbal*) veze koje omogućavaju da se jedna rečenica ispravno nadoveže na drugu. Kao primer nadovezivanja, Kvajn ističe slučajevne intervju gde se prikladna rečenica javlja kao odgovor na *verbalni* stimulus, postavljeno pitanje. Ovo jezičko povezivanje, međutim, može da bude i obuhvatnije, jer za pružanje ispravnog odgovora nekada nije dovoljno puko razumevanje pitanja, već i poznavanje teorije na osnovu koje možemo dati odgovor. Potrebna nam je čitava *verbalna mreža* (Quine 2013: 9–10). Da bismo, na primer, identifikovali neko hemijsko jedinjenje, osim čulnog nadražaja i postavljenog pitanja, biće nam potrebno i barem osnovno poznavanje hemije. Dakle, ne samo da pojedinačne termine ne možemo naučiti van konteksta rečenica u kojima se javljaju, već postoje i sasvim jasno određeni načini povezivanja rečenica kojim se garantuje smisleni tok komunikacije. Teorijsko saznanje takođe dobija svoju verbalnu formulaciju unutar šire jezičke mreže, koja se u ovom kontekstu ponaša srodno mreži saznanja.

Povezanost rečenica u teoriji Kvajn poredi sa načinom na koji se slažu cigle u građevini: da bismo mogli da izgradimo više strukture potrebna nam je baza koja će ih učiniti stabilnim. Koliko su zapravo čvrste ove logičke veze u jeziku dodatno oslikava činjenica da često u procesu donošenja zaključka, neke rečenice „preskačemo”, odnosno ne ekspliciramo, zbog toga što su na neki način već podrazumevane kao međukoraci unutar veće jezičke strukture. Ova široka struktura obuhvata kako naučne, tako i zdravorazumske rečenice, a sa iskustvom se prvenstveno povezuje kao celina (Quine 2013: 10–12). Što su veze između rečenica čvršće, čitava teorija je manje podložna pogrešnim predviđanjima (Quine 2013: 17) i manja je šansa da ćemo je odbaciti u slučaju (sitnijih) propusta. Stabilna verbalna mreža ne samo da se ponaša slično mreži saznanja, već je i neophodna kako bi teorija bila utemeljena. Budući da je, kao što smo u prošlom poglavlju videli, jezik sastavni deo globalne teorije, izvesno je da će se zahtevati da semantika bude povezana sa ostatkom saznanja na isti način na koji su povezane i sve ostale pojedinačne teorije prirodne nauke.

Kvajново tumačenje holizma u knjizi *Reč i predmet* je znatno šire od onoga koje pronalazimo u „Dve dogme empirizma”, jer se holistička teza više ne primenjuje samo u okvirima epistemologije, već i semantike. Međutim, i originalna teza o epistemološkom holizmu ovde dobija proširenje. Principima jednostavnosti i očuvanja se priključuje i *princip dovoljnog razloga*, kojim se rukovodimo u nauci u cilju odbacivanja suvišnih, glomaznih ili na neki drugi način nepraktičnih doktrina (Quine 2013: 19). Holistička teza se tako povezuje sa pragmatičkim opredeljenjem za fizikalizam. Kvajn uočava da naučnici - kako bi došli do istine - moraju da nauci pristupe kao celini. Pojedinačne naučne discipline pružaju uvid u jedan deo stvarnosti, ali do potpune istine je moguće doći jedino kroz globalnu fizikalističku teoriju. Ovaj obuhvatan pristup karakterističan je za naučni metod, koji - u duhu Kvajnovog naturalizma - predstavlja najbolji put ka istini (Quine 2013: 20–22). Treba uočiti da je

Kvajnov pogled na istinu u ovoj fazi i dalje relativistički, te da pojam apsolutne istine još uvek nije uveden. Ipak, teza o holizmu nije vezana za relativističko tumačenje istine, budući da će joj Kvajn ostati dosledan i u kasnijim delima nakon odbacivanja relativizma u pogledu istine i da se, kako smo videli, teza o apsolutnoj istini može protumačiti kao posledica holističkog pristupa saznanju.

U sedmom poglavlju *Teorija i stvari*, nazvanom „Pet prekretnica u empirizmu”, Kvajn uočava da su sistemi rečenica pogodniji nosioci značenja nego što su to pojedinačne rečenice. Sledeći Dijema, on uočava da su rečenice previše kratke da bi bile nosioci empirijskog značenja, zbog toga što hipoteze koje se njima izriču ne možemo da testiramo izolovano (Kvajn 2020: 355–356). Međutim, holistička teza koju iznosi ovde je znatno slabija od one koju zastupa u „Dve dogme empirizma” i *Reči i predmetu*, jer sada Kvajn dozvoljava da se i o *pojedinačnim* teorijama govori kao o celinama. Razlog tome je pragmatičke prirode, jer Kvajn uviđa da je često nezahvalno očekivati da čitav naučni sistem bude uključen u baš svako pojedinačno predviđanje. Ponekad su nam dovoljne zasebne teorije kojima se može pripisati nezavisno empirijsko svedočanstvo. Ovu tezu Kvajn naziva *umerenim holizmom* i uočava da su eventualni propusti ove fleksibilnosti zanemarljivi, dok je pojednostavljenje naučne metodologije značajno (Kvajn 2022: 356).

Tezi o umerenom holizmu Kvajn ostaje dosledan i deset godina kasnije u *Potrazi za istinom*, gde uočava da holizam u ovom blažem smislu predstavlja očiglednu, ali neophodnu ispravku naivne ideje da naučni iskazi poseduju nezavisan empirijski sadržaj (Quine 1992: 16). Na ovom mestu, holizam prepoznaje pre svega u mogućnosti da sačuvamo neku pojedinačnu hipotezu, čije bi odbacivanje vodilo u značajne komplikacije unutar sistema. Naučna predviđanja, naime, nastaju iz konjunkcije različitih hipoteza, te je donekle proizvoljno koju ćemo hipotezu prvu pokušati da revidiramo u slučaju neuspešnog predviđanja (Quine 1992: 13–14). Umereni holizam je, kako ćemo videti, ujedno i jedan od razloga zbog kojih će slučajevi subdeterminacije opstati i u onim slučajevima u kojima postoji samo jedna globalna teorija, jer se ovim stanovištem omogućava i poređenje hipoteza *unutar* jedne globalne teorije.

Videli smo da okosnicu teze o holizmu čini nemogućnost povezivanja tačno jedne teorijske rečenice sa tačno jednim fragmentom empirijskog svedočanstva. Nijednom pojedinačnom iskustvu ne pristupamo iz pozicije *tabula rasa*, već se prema njemu odnosimo s obzirom na mrežu već prihvaćenih saznanja i uverenja koja nam pomažu da novi događaj ispravno klasifikujemo i sistematizujemo. Međutim, ovo povezivanje svega sa svime se odvija i na jezičkom nivou. Budući da reči učimo na osnovu načina na koji se one javljaju u rečenicama, a da je komunikacija moguća tek kada postoje veze između rečenica, vidimo da se holistička teza proširuje i na lingvistički domen. Verovatno najizraženiji primer holističke slike jezika pronalazimo u tezi o neodređenosti prevodjenja, kojom se tvrdi da se eventualni gubici u prevodu mogu nadomestiti jedino ukoliko jezik prevodimo u celini. Ova obuhvatna primenljivost holističke teze je ujedno saglasna i sa stanovištem koje smo zastupali u poglavlju 5., prema kojem je i jezik jedna vrsta teorije koja se razvija i primenjuje paralelno sa teorijama prirodne nauke. Ipak, Kvajnova teza o holizmu se menjala tokom vremena, te je u svom poznijem periodu počeo da zastupa njegovu umereniju verziju, prema kojoj se i pojedinačne teorije (a ne samo globalna koju čini totalitet saznanja) mogu posmatrati kao nosioci empirijskog značenja.

Međutim, postavlja se pitanje koliko je ova umerena teza o holizmu saglasna sa Kvajnovim zahtevom za apsolutnom istinom koji smo razmotrili u prošlom poglavlju. Naime, videli smo da se Kvajn priklanja fizikalističkom pojmovnom okviru usled nemogućnosti uspostavljanja prve filozofije. Potom smo ustanovili da se može uspostaviti jednakost između fizike u širem smislu i prirodne nauke kao globalne teorije, jer je fizikalističkim okvirom obuhvaćeno sve što se može saznati o svetu koji nas okružuje. To nas je dovelo do zaključka da je prirodna nauka - shvaćena kao totalitet saznanja - nosilac apsolutne istine, što nas upućuje na jaču holističku tezu, prema kojoj su sva saznanja deo iste mreže. Kako onda treba razumeti tezu o umerenom holizmu? Izgleda da je reč o *metodološkom* ustupku,

naročito kada uzmemo u obzir da je razlog ove umerenosti, pre svega, pragmatičke prirode<sup>21</sup>. Dakle, da bi naučna istraživanja mogla da se neometano odvijaju, mi ćemo prihvatiti da pojedinačne hipoteze sameravamo u odnosu na pojedinačne teorije kojima pripadaju. Međutim, ukoliko se rasprava tiče širih, *ontoloških* pretpostavki, bićemo prinuđeni da se vratimo na originalnu tezu o jakom holizmu, budući da jedino u tom kontekstu možemo govoriti o apsolutnoj istini i totalitetu saznanja.

## 6.2. Empirijska i logička ekvivalentnost teorija

Tezu o subdeterminaciji Kvajn uvodi šest godina pre uspostavljanja umerenog holizma i ona se nadovezuje na radikalniji oblik ovog stanovišta kakav je zastupljen u „Dve dogme empirizma” i *Reči i predmetu*. U tekstu „O empirijski ekvivalentnim sistemima sveta”, Kvajn uočava da ukoliko događaje koji su dostupni čulnom opažanju možemo predstaviti pomoću jedne globalne teorije, onda ne postoji razlog zbog kojeg te iste događaje ne možemo objasniti putem druge globalne teorije (Kvajn 2007h: 165). Dok bi, pod pretpostavkom umerenog holizma, slučajevi subdeterminacije predstavljali tek samo jedan kuriozitet unutar vrlo uskih naučnih krugova, u kontekstu jačeg holizma oni se javljaju prevashodno kao ontološki problem, odnosno kao dilema u pogledu odabira globalne teorije.

Kvajn uočava da se naučnici bave posebnom vrstom hipoteza, koje uključuju govor o entitetima koji nisu dostupni čulnom opažanju (Kvajn 2007h: 165). Naime, kako bi naučnici mogli da sistematizuju iskustvo i da na osnovu te sistematizacije predvide buduće ponašanje fenomena, biće potrebno da postoji i neka pretpostavka koja govori o zajedničkim svojstvima stvari i pojava koje izučavamo. Ta zajednička nit koja povezuje različite pojave će se najlakše pronaći ukoliko postuliramo entitete koji nisu vidljivi golim okom, kao što su sila, inercija, gravitacija itd. Nijedan od ovih entiteta ne možemo da opazimo direktno, već samo posredno preko njihovog dejstva na objekte koje proučavamo.

Većina savremenih naučnih disciplina se bavi nekom vrstom nevidljivih entiteta - od mikrobiologije, pa sve do astronomije. Reči kojima označavamo sitne čestice ili udaljene galaksije se ne uče ostenzivno, već do njih dolazimo isključivo kroz prethodno poznavanje teorije, koja nas upućuje i na to sa kakvim pojavama se možemo susresti dokle god je sledimo. Ipak, to ostavlja prostora za nagađanje, a ujedno i razilaženja u naučnim teorijama, jer nije moguće da entitete koje ove teorije postuliraju saznamo kroz neposredno iskustvo. Kvajnova teza o mitovima i aproksimacijama u nauci sada dobija svoj potpuni smisao, jer da bi teorije bile dovoljno obuhvatne, potrebno je da pretpostave entitete i mehanizme koji su zajednički za skup fenomena koji se njima proučava. Ova sloboda u pretpostavkama ujedno ostavlja prostora i za subdeterminaciju, budući da se iste pojave mogu objasniti na više različitih načina.

S druge strane, teško je zamisliva nauka koja je odvojena od iskustva, a ujedno i opažanja, koje Kvajn prepoznaje kao središnji pojam kako naučnih istraživanja, tako i problema subdeterminacije. Naime, da bismo mogli da razlučimo da li dvoje naučnika uopšte dele ista opažanja, biće potrebno da se oslonimo na jezik - pre svega opservacione rečenice koje učimo ostenzivno, a koje nakon toga svoje mesto pronalaze i u naučnim teorijama. Iz tog razloga, smatra Kvajn, jedina smisljena definicija pojma „opažanja” se može pronaći ukoliko sledimo jezičke i bihejviorističke kriterijume, koji nas upućuju na pravilnu upotrebu reči (Kvajn 2007h: 167–169). Dakle, pre nego što zaključimo da dvoje naučnika jedan isti fenomen objašnjavaju na dva različita načina, najpre moramo da proverimo da li je uopšte reč o istom fenomenu. Jedini način da to uradimo je da utvrdimo da li su njihova opažanja ista.

Kvajn uočava da je odnos između teorije i opažanja jednosmeran. Dok teorije rađaju očekivanja u pogledu toga šta ćemo u našim opažanjima izdvojiti kao relevantno, opaženi fenomeni, pak, ne

---

<sup>21</sup> Pojedini autori će čak smatrati da je čitava - i jaka i umerena - holistička teza zapravo jedna vrsta metodološkog ustupka koji Kvajnu omogućava da se verifikacionističko tumačenje značenja - kakvo je prisutno u epistemologiji - prenese i na filozofiju nauke (videti: Wagner: 1986: 5).

impliciraju nijednu pojedinačnu hipotezu ili teoriju (Kvajn 2007h: 165–166). Jedini razlog zbog kojeg nam se, na primer, iskazi o atomima i molekulima čine kao nužan deo bilo koje rasprave o mikročesticama leži u opštoj prihvaćenosti ovakvog govora unutar naučne zajednice a ne u našem opažanju čestica. Štaviše, da nije molekularne doktrine, pitanje je da li bismo uopšte prepoznali molekule kao zasebne i naučno interesantne entitete. Zamisliva je i nauka koja se uopšte ne bavi mikročesticama, već o fizičkim objektima govori na sasvim drugačiji način. Iz ovog razloga, kada se govori o Kvajnovom shvatanju subdeterminacije, reći ćemo da je reč o *misaonom eksperimentu*. Da bi ova teza bila uspešna nisu nam neophodne anegdote iz istorije nauke, već samo razumevanje toga da se subdeterminacija *načelno* može odnositi na sve događaje koji su podložni čulnom opažanju. Česta je situacija da naučne teorije uspostavljaju neku vrstu parametra na osnovu kojeg možemo da zaključimo da li je neko pojedinačno opažanje teorijski značajno. Međutim, to ne važi u obrnutom smeru, budući da se jedno isto opažanje podjednako uspešno može objasniti dvema različitim teorijama.

Kakva je onda priroda naučnog saznanja i šta se događa kada uočimo anomaliju u predviđanjima? „Nauka nije ni diskontinuirana ni monolitna” (Kvajn 2007h: 167), uočava Kvajn i ukazuje da su *svi* iskazi i hipoteze unutar jedne globalne teorije na neki način povezani. Ove veze su, uistinu, na nekim mestima čvršće nego na drugim, što znači da u praksi neke delove sistema rado revidiramo, dok druge preispitujemo samo kada se pojavi značajna anomalija. Ipak, čisto teorijski gledano, to nam ostavlja mogućnost da odaberemo *šta* ćemo revidirati u situacijama u kojima se naše opažanje ne poklapa sa teorijskim predviđanjima, jer smo barem načelno slobodni da odbacimo bilo koji deo mreže saznanja.

Ukoliko se sada vratimo pitanju odnosa između jezika i naučnih teorija, Kvajn uočava da u naučnim teorijama, pored prigodnih (opservacionih) rečenica čija istinosna vrednost varira u zavisnosti od konteksta, postoje i *postojane* (*standing*) rečenice koje su istinite (ili lažne) u svim kontekstima. To su rečenice kojima se izražavaju konstantne pravilnosti, oblika „Gde ima dima, ima i vatre.” Budući da se naučne teorije bave velikim korpusom saznanja, u njima jednostavno nema mnogo prostora za rečenice koje opisuju posebna opažanja, već je fokus na potrazi za pravilnostima koje su izražene postojanim rečenicama. Iz tog razloga, Kvajn primećuje da nijedna teorija ne implicira pojedinačne opservacione rečenice, već isključivo postojane, koje dobijamo tako što opservacione smeštamo u neku vrstu koordinatnog sistema, gde im se dodeljuju odredbe za vreme i mesto.<sup>22</sup> Na ovaj način dobijamo strukture koje Kvajn naziva *fiksiranim opservacionim rečenicama* i kojima se ne izražava samo ono što je neko nekada opazio, već i sve ono što načelno može biti opaženo. Razlog za uvođenje ovih prostorno-vremenskih odrednica je težnja da se odnos između naučne teorije i opažanja učvrsti, premda i pored toga ostaje nemogućnost da se uspostavi direktna implikacija od opažanja ka teoriji (Kvajn 169–170). Naučne teorije, za razliku od svakodnevne komunikacije, iziskuju jezičke konstrukcije većeg nivoa opštosti, jer samo tako mogu da izraze tvrdnje koje se odnose na niz pojava i fenomena.

Kako se formulišu teorije? U najopštijem smislu, moglo bi se reći da formulaciju neke teorije čini konjunkcija svih njenih aksioma. Holističko shvatanje saznanja nam, međutim, ostavlja prostora za proizvoljnost pri odabiru aksioma. Svi iskazi su međusobno povezani i možemo da izaberemo one kojima ćemo otpočeti formulaciju teorije. Budući da smo slobodni da bilo koje iskaze proglasimo za aksiome, jedna ista teorija može imati više različitih formulacija: npr. formulacije u prirodnom jeziku, u vidu logičkog zapisa itd. Jedini uslov je da te formulacije budu *logički ekvivalentne* (Kvajn 2007h: 171–172), da obe sadrže iste predikate i logičke relacije među njima. Nasuprot tome, pod pojmom *empirijske ekvivalencije* se podrazumeva samo to da teorije impliciraju iste opservacione rečenice, premda se njihove logičke strukture mogu značajno razlikovati (Kvajn 2007h: 173). Kada su dve

<sup>22</sup> Ova analogija sa koordinatnim sistemom nagoveštava Kvajnovu kasniju definiciju fizičkih objekata kao one materije koja zauzima određeni deo prostora, koju uvodi šest godina kasnije u *Teorijama i stvarima*. Ovo poznije tumačenje fizičkih objekata tako sada dobija svoju punu dimenziju, jer uočavamo da ne sledi iz puke pretenzije ka matematizaciji fizičkog sveta, već iz holističke pretpostavke da su sve stvari smeštene u istoj realnosti i da ih je moguće diferencirati jedino putem vremenskih i prostornih odrednica

formulacije i logički i empirijski ekvivalentne, onda je zapravo reč o dvema formulacijama jedne *iste* teorije. Međutim, ukoliko se vratimo na primer naučnika čija opažanja su ista, ali se njihova objašnjenja razlikuju u pogledu logičkih struktura, njihove formulacije su *samo* empirijski ekvivalentne a logički nekompatibilne. To znači da se radi o potpuno različitim teorijama, kojima su zajednički samo fenomeni kojima se bave i ovakve slučajeve Kvajn naziva subdeterminacijom.

Iako je distinkcija između onih situacija u kojima imamo dve formulacije *iste* teorije i onih u kojima smo suočeni sa dve potpuno *različite* teorije u velikoj meri intuitivna, postavlja se pitanje kako u praksi razlikovati prave slučajeve subdeterminacije od prividnih. Empirijsku ekvivalenciju je lako uočiti - dovoljno je samo da pogledamo kojim delom empirijskog svedočanstva se dve teorije bave. Međutim, u pogledu logičke ekvivalencije situacija je znatno komplikovanija. Kao što smo videli u poglavlju 3.2., logika nam je neophodna kako bismo uporedili različite teorije, jer nam pruža najjednostavniju sistematizaciju pravila pomoću kojih to možemo učiniti. Međutim, nekada je terminološka zbrka toliko izražena da je ovaj poduhvat značajno otežan. Možemo da zamislimo da postoje dve teorije kojima nastojimo da opišemo jedan isti fenomen, ali da su reči kojima označavamo neopažljive mehanizme u osnovi tih fenomena potpuno različite. Još su zamršeniji slučajevi u kojima se u dvema teorijama  $T_1$  i  $T_2$  javljaju termini koji se pišu i zvuče isto, a označavaju potpuno različite stvari. Reč *a* tako može u  $T_1$  označavati objekat *A*, dok se u  $T_2$  može odnositi na objekat *B*. U takvoj situaciji ne samo da ne bismo znali da li u nekom određenom trenutku govorimo iz pozicije  $T_1$  ili  $T_2$ , već bi postojala i opasnost mešanja dva sasvim različita entiteta zbog toga što su, sticajem okolnosti, u različitim teorijama obeleženi istim terminom. Kako onda možemo ustanoviti da li se dva termina u dvema teorijama odnose na jedan isti nevidljivi entitet ili zapravo govore o potpuno drugačijim vrstama stvari?

Kako bi razjasnio ovu nedoumicu, Kvajn ukazuje na proceduru *parafraziranja predikata*, pod kojom se podrazumeva prevođenje jedne ontologije na jezik druge, odnosno izražavanje objekata jedne teorije pomoću termina kojima se označavaju objekti iz druge teorije. Dve formulacije se odnose na jednu istu teoriju *ako i samo ako* su empirijski ekvivalentne i ukoliko ih putem parafraziranja predikata možemo učiniti i logički ekvivalentnim (Kvajn 2007h: 174). Kako smo videli u poglavlju 3., to bi značilo da je na ove teorije moguće primeniti funkciju zamenjivanja i za svaki objekat iz  $T_1$  pronaći njegov pandan u  $T_2$ , čime bi problem subdeterminacije bio rešen, budući da bi se pokazalo da je reč o dvema istinitim interpretacijama jedne ontologije. U tom smislu, pravih slučajeva subdeterminacije ima znatno manje nego onih slučajeva u kojima se susrećemo sa dvema formulacijama iste teorije, budući da jedna ista teorija može da ima beskonačno mnogo različitih formulacija, od kojih nijedna nije više ili manje istinita od drugih. Nasuprot tome, potencijalni slučajevi prave subdeterminacije su svi oni u kojima je zamislivo da za neku teoriju postoji druga teorija koja joj je empirijski ekvivalentna, a logički nespojiva s njom (Kvajn 2007h 175–176).

U slučaju manjih i „kompaktnijih” teorija, relativno je jednostavno proveriti sve njene implikacije i ustanoviti da li su alternativna objašnjenja samo različite formulacije ili je, pak, reč o sasvim drugačijim teorijama. Međutim, teorije kojima se implicira beskonačan broj opservacionih kondicionala po pravilu moraju da uključe i govor o nevidljivim entitetima, jer bi u suprotnom i njihova formulacija predstavljala beskonačnu konjunkciju opservacionih rečenica (Kvajn 2007h: 179). Upravo ovi neopažljivi a pretpostavljeni entiteti stvaraju pogodno tlo za subdeterminaciju, jer je zamislivo da jedan isti empirijski sadržaj možemo objasniti međusobno nespojivim teorijskim objašnjenjima.

Tezu o subdeterminaciji, ipak, u praksi treba shvatiti kao jedan misaoni eksperiment, koji i sam Kvajn prepoznaje kao takav, uvodeći slabiju verziju ove tvrdnje. Ovom umerenijom varijantom teze se ne tvrdi to da ćemo u praksi *zaista* pronaći primer u kojem nije moguće uspešno parafraziranje predikata, već samo to da za svaku teoriju *načelno* može postojati alternativna teorija koja joj logički protivreči, a odnosi se na isti empirijski sadržaj (Kvajn 2007h: 182–183). Rodžer F. Gibson (Rodger F. Gibson), filozof koji je najviše diskutovao sa Kvajnom na temu subdeterminacije, o čemu će biti više

reči u narednom poglavlju ovog istraživanja, prepoznaje čak tri različite forme ove teze. On uviđa da je teorija nedovoljno određena kako prošlim i budućim, tako i *svim mogućim* opažanjima:

1. Prošla opažanja na osnovu kojih uspostavljamo teoriju nisu dovoljna da je odrede zbog toga što je zamislivo da će se u budućnosti pojaviti neko novo opažanje koja će je osporiti.
2. Ni prošla ni buduća opažanja nisu dovoljna za potpuno određenje teorije, jer je zamislivo da postoji ili će tek postojati neko opažanje koje bi je osporilo, ali koje nije zabeleženo, te stoga nije ni uzeto u obzir.
3. Sva moguća opažanja nisu dovoljna za potpuno određenje teorije zbog toga što su opservacioni kriterijumi za teorijske termine fleksibilni (Gibson 1986: 33, 1988: 117).

Prvim dvema formulacijama je raščlanjeno ono što Kvajn naziva jakom tezom o subdeterminaciji, dok treća izražava njenu slabiju formu kojom se tvrdi da je svaka teorija načelno podložna subdeterminaciji. Bez obzira na to da li, sledeći Kvajna, možemo govoriti o dve ili, sledeći Gibsona, čak tri verzije teze o subdeterminaciji, oba autora su saglasna u pogledu toga da je slabija teza ona koja poseduje najveći filozofski značaj. Teza o subdeterminaciji svoju snagu ne crpi ni iz otkrića alternativne teorije, niti iz garancije da takva teorija zaista postoji, već iz same *mogućnosti* njenog postojanja.

Otuda nije iznenađujuće što ni među savremenim filozofima ne postoji konsenzus o prirodi i obuhvatnosti problema subdeterminacije. Teoretičari koji su fokusirani na sociološke aspekte naučne prakse će tako smatrati da je pitanje subdeterminacije nerešivo na ontološkom nivou, jer se sva neslaganja zapravo samo prividno „rešavaju” konsenzusom unutar naučne zajednice, a ne dolaskom do objektivne istine. Nasuprot njima, filozofi nauke koji su privrženi realističkom pogledu na svet će tvrditi da problem subdeterminacije ne samo da je načelno rešiv, već i da pripada problemima koje naučnici svakodnevno rešavaju, kada pri istraživanjima dolaze do zaključka da je jedna teorija istinita a druga lažna. Prema ovom stanovištu, teza o subdeterminaciji je prevashodno filozofska ideja koja nema veliki uticaj na stvarna naučna istraživanja (Cooper & Blease 2015: 2–3). Naučni realisti će tako smatrati da su slučajevi subdeterminacije vrlo retki u praksi i da je za nauku daleko značajniji problem to što ponekad nemamo *nijednu* odgovarajuću teoriju, a kamoli više njih.

Holizam nam je omogućio da formulaciju teorije otpočnemo tamo gde nam je najpogodnije, budući da bilo koje iskaze možemo izabati kao aksiome. Međutim, upravo ova fleksibilnost je dovela do mogućnosti postojanja više različitih formulacija jedne iste teorije. Ako imamo beskonačno mnogo „početnih tačaka” - iskaza koji mogu biti aksiomi - teorija može imati i beskonačno mnogo formulacija. To samo po sebi nije problem, budući da smo videli da se parafraziranjem predikata može uspostaviti logička jednakost među ovim mnogobrojnim formulacijama. Međutim, slučajevi u kojima nije moguće da se dve empirijski ekvivalentne teorije načine i logički ekvivalentnim, ostavljaju prostor za alternativne ontologije. Ukoliko imamo dve logički nespojive teorije koje su podjednako saglasne sa empirijskim svedočanstvom, kako možemo znati čija ontologija je istinita?

Što je neka teorija obuhvatnija, to je veća i potreba da se njome postuliraju nevidljivi entiteti, kako njena formulacija ne bi postala previše glomazna i nepraktična. Međutim, kada nevidljivi entiteti postanu predmet naučne diskusije, teško je odlučiti koje od njih treba usvojiti a koje odbaciti. Globalne teorije podležu subdeterminaciji zbog toga što su obuhvatne, usled čega je nužno da pretpostavljaju određeni broj nevidljivih entiteta. Ovaj oblik subdeterminacije je filozofski značajan prevashodno zbog toga što je sukob između dve globalne teorije ujedno i sukob između dve imanentne istine, a samim tim i dve ontologije.

Međutim, u praksi su daleko češći „skromniji” slučajevi subdeterminacije u kojima se radi o sukobu između dve manje obuhvatne teorije od kojih nijedna nema svoje posebne ontološke pretpostavke. Ovo je posebno izraženo u humanističkim disciplinama poput psihologije i sociologije, gde su objašnjenja manje rigidna nego u prirodnim naukama, usled čega ima više prostora za alternativna tumačenja istih pojava. Ipak, ovakvi slučajevi uglavnom ne dovode do razilaženja u



pogledu ontoloških obaveza. Pored toga, ekstremniji oblik teze o subdeterminaciji koji podrazumeva sukob između dve ontologije nije saglasan sa Kvajnovom naturalističkom tvrdnjom da je istina imanentna u odnosu na naučnu teoriju. Da bismo mogli da uporedimo dve suparničke ontologije, potrebno je da im pristupimo iz pozicije treće obuhvatnije teorije, jer nema prve filozofije i nemoguće je govoriti izvan granica saznanja. Međutim, u tom slučaju bismo se našli u paradoksalnoj situaciji da za dve navodno globalne teorije tražimo još „globalniju” pozadinsku teoriju na osnovu koje ćemo ih uporediti. Otuda se čini da je subdeterminacija na nivou ontoloških obaveza *načelno* nespojiva sa naturalizmom.

Na ovom mestu zgodno je uočiti i to da je teza o subdeterminaciji pogodan teren i za sučeljavanja empirizma sa naturalizmom, jer će naše razumevanje i razrešenje ovog problema prvenstveno zavisiti od pozadinske filozofske doktrine kojoj se priklanjamo. Ukoliko smo empiristi i instrumentalisti, ontološka pitanja nas neće previše doticati i bićemo spremni da prihvatimo *svaku* teoriju koja nam daje uspešna predviđanja. Međutim, u toj situaciji bismo morali da se odrekemo teze o apsolutnoj istini. S druge strane, ukoliko smo naturalisti, težićemo ka uspostavljanju jedinstvene ontologije i moraćemo da odaberemo *samo jednu* globalnu teoriju. Posledica toga će biti isključenje barem jedne teorije koja je u potpunosti saglasna sa dostupnim empirijskim svedočanstvom. Ova tenzija će posebno doći do izražaja u kontekstu Kvajnove dileme koju ćemo izložiti u narednom poglavlju i koja će se odnositi na istinosni status suprotstavljenih teorija.

## 7. KVAJNOVA DILEMA: PITANJE ODABIRA NAUČNE TEORIJE

Pojam *Kvajnovih dilema* prvi uvodi Rodžer Gibson u istoimenom eseju iz 1986. godine i od tada se u literaturi ovaj termin koristi kako bi se objasnila Kvajnova neodlučnost u pogledu toga da li u slučajevima subdeterminacije treba samo jednu teoriju smatrati istinitom ili možemo tvrditi da su obe istinite, svaka na svoj način. Kvajn je u pogledu ovog pitanja više puta puta menjao mišljenje i naizmenično zastupao i *sektaški odgovor* prema kojem je samo jedna teorija istinita i *ekumenski odgovor* kojim se tvrdi da su obe teorije istinite. Neodlučnost po ovom pitanju - iako naizgled podseća na pitanje sa margine naučne metodologije - svoj potpuni značaj dobija utoliko što upućuje na jednu dublji nesklad u Kvajnovom sistemu, koji zadire sve do osnovnih pitanja ontologije.

Naime, ukoliko smo dosledni tezi o apsolutnoj istini kao i naturalističkom pogledu na svet upućeni smo na usvajanje sektaškog odgovora. Ukoliko je istina samo jedna i (prirodna) nauka je jedini put ka njoj, onda je nemoguće da dve logički protivrečne teorije budu istovremeno istinite. S druge strane, prihvatanje ekumenskog odgovora je neophodno ukoliko Kvajn želi da ostane dosledan empirističkom kriterijumu istine i instrumentalističkoj metodologiji. Iz pozicije empirizma, validna je i istinita svaka teorija koja se slaže sa empirijskim svedočanstvom i daje uspešna predviđanja, čak i onda kada je nesaglasna sa drugim teorijama koje se bave istim empirijskim sadržajem.

Kao što ćemo videti u narednim potpoglavljima, više autora će isticati ovu protivrečnost u Kvajnovim stavovima i naginjati ka jednom ili drugom odgovoru. Izgleda da je sam Kvajn - osim u slučajevima eksplicitnog polemisanja sa drugim filozofima - težio ka ambivalentnosti po ovom pitanju. Moguće je da razlog takve dvosmislenosti leži u nameri da se izbegne svako teoretisanje koje bi ukazalo na protivrečnosti u ontološkom sistemu ili čak dovelo do zaključka da su dva stuba njegove filozofije - naturalizam i empirizam - međusobno nespojivi. Međutim, dobronamernija, a ujedno i interesantnija interpretacija bi podrazumevala da je dilema između ekumenskog i sektaškog odgovora od izuzetno malog značaja za ontološka pitanja. Ukoliko sledimo tezu o holizmu i interpretaciju teze o apsolutnoj istini kakvu smo izložili u poglavlju 5., onda ni nema prostora za eksplicitnu protivrečnost, jer obe teorije *moraju* da budu deo istog totaliteta saznanja, te će se na kraju svaka tenzija među njima otkloniti putem prepravki unutar sistema. Ukoliko je, pak, parafraziranje predikata koje bi otklonilo protivrečnosti principijelno nemoguće jer je reč o logički nekompatibilnim teorijama, to bi značilo samo to da će jedna teorija sigurno biti izbačena iz totaliteta saznanja, ali tek nakon što testiramo obe i ustanovimo koja je pogodnija.

Iz tog razloga, teza koju ćemo u zastupati u ovom istraživanju je da Kvajnova dilema nastaje zbog mešanja govora o ontologiji sa govorom o epistemologiji. Sama subdeterminacija, ukoliko je uopšte moguća, neće biti predmet ontologije već metodologije, jer je sučeljavanje dve *globalne* teorije načelno nemoguće. Dakle, ne radi se o odabiru između empirizma i naturalizma, već o metodološkim razilaženjima *unutar* globalne (fizikalističke) teorije, o poređenju dve manje, partikularne teorije. Svako drugo tumačenje bi podrazumevalo postojanje više paralelnih ontologija i totaliteta saznanja, što je po definiciji u nesaglasnosti sa pojmom „totaliteta”, kao i tezom o apsolutnoj istini.

### 7.1. Inicijalna protivrečnost

Pitanje o načinu pristupa dvema međusobno nesaglasnim teorijama je prisutno još od početka Kvajnovog bavljenja tezom o subdeterminaciji. Ukoliko se vratimo na članak „O empirijski ekvivalentnim sistemima sveta”, možemo uočiti da u njemu Kvajn zastupa rešenje slično onome koje smo izložili iznad, ali i da njegovu primenu ograničava samo na slučajeve „prividne” subdeterminacije u kojima je putem parafraziranja predikata moguće uspostaviti logičku ekvivalentnost među različitim formulacijama jedne iste teorije. On tako uočava da je dilema u pogledu toga da li ćemo jednu od dve

formulacije smatrati istinitom a drugu lažnom zapravo besmislena, jer nam je parafraziranje predikata pokazalo da se radi o istoj teoriji koja je formulisana na dva različita načina. Naime, da bi nešto bilo istinito ili lažno, ono mora biti takvo s obzirom na neku teoriju (Kvajn 2007h: 183). Kako ovde jedinstvena teorija daje garanciju da su obe njene formulacije istinite, ne postoji razlog da jednu od njih smatramo ispravnom, a drugu pogrešnom. Dakle, reč je o slučajevima u kojima o jednoj istoj teoriji govorimo na različite načine. U tom kontekstu, „rešenje” koje smo ovde izložili i nije rešenje u pravom smislu te reči, budući da nam ono ne govori ništa o slučajevima „prave” subdeterminacije, već nas upućuje samo na to da je nebitno kojom ćemo se formulacijom služiti dokle god su njome očuvane relevantne logičke strukture.

Međutim, kako Kvajn dalje uočava, ova dilema postaje smisljena u onim slučajevima u kojima je dve empirijski ekvivalentne teorije nemoguće načiniti logički ekvivalentnim, jer njihovo postuliranje različitih nevidljivih entiteta nužno vodi i u postojanje različitih ontologija. Inicijalno rešenje Kvajn pronalazi u postupku koji naziva *otvorenim dualizmom* i pod kojim se podrazumeva da se obema teorijama služimo ravnopravno u naučnim istraživanjima, pri čemu je jedino važno naglasiti kada se oslanjamo na postulate jedne, a kada na postulate druge teorije. Ovakvo osciliranje, smatra Kvajn, ne samo da nije u protivrečnosti sa naučnom praksom, već je ujedno i jedini način na koji možemo da uporedimo dve suparničke teorije. Naime, tek kada su obe teorije stavljene na praktični test, možemo tokom vremena da ustanovimo koja od njih omogućava uspešnija predviđanja (Kvajn 2007h: 184). Otvoreni dualizam je moguć u onoj meri u kojoj se njime ne ulazi u ontološke posledice istovremenog oslanjanja na dve suparničke teorije. U tom smislu, možemo reći da je Kvajnov inicijalno rešenje saglasno kako sa instrumentalizmom, tako i sa robusnim realizmom. S jedne strane, imamo mogućnost da posvetimo pažnju svakoj teoriji koja daje uspešna predviđanja bez obzira na to da li je ono što se njome postulira istinito ili ne. S druge strane, ovakvo paralelno bavljenje dvema suparničkim teorijama ne protivreči ni realističkom tumačenju nauke, budući da se ne obavezujemo ni na jednu od međusobno nespojivih ontologija. Kvajnov otvoreni dualizam u pogledu subdeterminisanih teorija tako podseća na Laudanovu (Larry Laudan) tezu o mogućnosti *paralelnih istraživačkih tradicija*, kojom se tvrdi da naučnik može dosledno pristupiti nekom problemu iz perspektive više različitih globalnih teorija, dokle god taj pristup ne iziskuje zalaženje u fundamentalne protivrečnosti između ovih pogleda na svet (Laudan 2001: 136).

Iako je metodološki postupak otvorenog dualizma u velikoj meri saglasan sa rešenjem koje smo ovde inicijalno razmotrili, treba imati na umu da logička nekompatibilnost između dve teorije podrazumeva da se te teorije razilaze i u pitanjima ontologije. Naime, kolebanje između dve međusobno nespojive teorije nije ništa drugo do dvoumljenje između dve različite ontologije. Otuda je i mogućnost koju Kvajn ostavlja za simultano bavljenje suparničkim teorijama zapravo samo privremeni metodološki postupak koji služi da nam pomogne da odaberemo „ispravnu” ontologiju. Izbor jedne ontologije se mora dogoditi pre ili kasnije, stoga je glavna svrha ove metodološke potpore u tome da nam pomogne da taj izbor bude opravdan. Problem sa ovim tumačenjem, međutim, leži u nemogućnosti da se odredi poreklo ovakvog metodološkog postupka. Da bi nešto bilo metodologija, ono mora pripadati nekoj teoriji, a kako je ovde reč o suprotstavljenim teorijama i kako nema prve filozofije, nije sasvim jasno iz čega ovaj metodološki postupak sledi. Naime, svaka metodologija koju koristimo pri naučnom ili filozofskom istraživanju pripada nekoj široj teoriji u okviru koje to istraživanje sprovodimo. Naučne teorije nisu puki skupovi ontoloških obaveza i rečnika kojima se te obaveze izražavaju, već propisuju i čitav niz metodoloških koraka. One su ujedno i *jedina* instanca koja može da propiše neku metodologiju, jer ne postoji prva filozofija. Međutim, budući da u slučajevima subdeterminacije još uvek nismo odlučili koju od dve teorije treba usvojiti, metodološka odluka da sledimo otvoreni dualizam mora slediti iz treće, a ujedno i obuhvatnije teorije. Pored toga, dve subdeterminisane teorije se ni ne mogu međusobno uporediti u pogledu ontologije ukoliko ne postoji pozadinska teorija u odnosu na koju će ovo poređenje biti moguće. Ako subdeterminacija predstavlja

sukob između dve globalne teorije i ako se ovaj sukob može rešiti otvorenim dualizmom, iz koje teorije onda sledi ovaj metodološki zahtev za dualizmom?

Ono što treba imati na umu je da je ovaj esej nastao čak šest godina pre knjige *Teorije i stvari* u kojoj će biti uspostavljena teza da sve što je predmet saznanja ujedno mora biti i deo jedinstvene (fizičke) teorije. Otuda, nije iznenađujuće da se na ovom mestu uspostavlja razlika između onih slučajeva u kojima je parafraziranje predikata moguće i onih gde je takav postupak neizvodljiv. Ideja da sve saznanje i sve teorije pripadaju jednom istom totalitetu nije još uvek do kraja razrađena na ovom mestu, te, stoga, ni propust u sagledavanju nemogućnosti poređenja potpuno različitih ontologija nije začuđujući.

Međutim, uprkos tome što nam knjiga *Teorije i stvari* omogućava uvid u razvijenije i sistematičnije tumačenje postojanja i saznanja, treba istaći da su upravo delovi ove knjige razlog zbog kojeg se pokrenula filozofska debata između sektaškog i ekumenskog odgovora. Teza koju ćemo ovde zastupati je da Kvajn na jednom mestu govori o metodologiji, a na drugom o ontologiji, premda sam odabir reči itekako ostavlja prostora za različite interpretacije- Zbog toga je značajno da razmotrimo direktne citate iz knjige<sup>23</sup>. Prvi od njih se javlja u poglavlju „Stvari i njihovo mesto u teorijama” („Things and Their Place in Theories”), gde Kvajn ističe da upotreba funkcije zamenjivanja ne isključuje naturalističko i fizikalističko poimanje sveta. Mogućnost prevođenja izraza iz jedne ontologije na rečnik druge ontologije ne podrazumeva dvostruku egzistenciju samih fizičkih objekata koje saznajemo zahvaljujući našim čulnim sposobnostima (Quine 1982: 21). Fizički objekti su jedinstveni i mogućnost da ih imenujemo na više različitih načina nikako ne utiče na njihov ontološki status, niti upućuje na postojanje paralelnih univerzuma. Ova tvrdnja je u saglasnosti sa Kvajnovim blažim stavom prema mentalističkom diskursu koji se javlja u njegovim poznijim radovima. Baš kao što mentalističke termine možemo koristiti za opisivanje fizičke realnosti bez rizika da će nas to odvesti u ontološki dualizam, isto tako se možemo služiti i bilo kojom formulacijom globalne teorije, a da to ne ostavi štetne posledice po ontologiju koja je uvek određena globalnom teorijom koja je jedinstvena.

*Citat 1:* „Zabuna je pretpostaviti da možemo da ostanemo rezervisani i smatrati da su sve alternativne ontologije istinite i svi [njima] predviđeni svetovi stvarni. To je mešanje istinitosti [teorije] sa njenom potkrepljenošću svedočanstvom. Istina je imanentna i ne postoji viša [istina od nje]. Moramo govoriti unutar [jedne] teorije, a nezavisno od bilo koje [njoj] alternativne teorije.“

(Quine, 1982: 21–22)

Citat koji će protivrečiti navedenom javlja se u narednom poglavlju „Empirijski sadržaj” („Empirical Content”), gde Kvajn još jednom razmatra razliku između onih situacija u kojima se dve empirijski ekvivalentne teorije mogu načiniti logički ekvivalentnim (prividna subdeterminacija) i daleko kompleksnijih slučajeva u kojima postizanje logičke ekvivalencije *načelno* nije moguće (prava subdeterminacija) (Quine 1982: 29). Izgleda da dosledni empiristi ne samo da u slučajevima prave subdeterminacije ne mogu da budu sigurni u to *koja* od dve teorije je istinita, već ni u pogledu toga da je jedna od njih lažna, budući da su obe podjednako saglasne sa empirijskim svedočanstvom. Kvajnova filozofska pozicija je specifična utoliko što se čini da je podjednako određena i naturalizmom i empirizmom. Teze o globalnoj teoriji i apsolutnoj istini svoje korene imaju u naturalizmu. Međutim, moguće je da zastupamo empirizam i bez obavezivanja na naturalizam. U tom slučaju možemo usvojiti relativističko tumačenje istine i tvrditi da je istinita baš svaka teorija koja ne protivreči empirijskom svedočanstvu. S tim u vezi, Kvajn tvrdi sledeće:

*Citat 2:* „Ipak pretpostavimo da su dve formulacije zaista empirijski ekvivalentne, iako ne znamo da jesu i još pretpostavimo da su sve implicirane postojane rečenice zaista istinite, iako, opet, ne znamo da jesu. Sigurno se ništa više ne može zahtevati [kao uslov] za istinitost bilo koje od formulacija. Da li su obe istinite? Kažem da jesu.“

(Quine, 1982: 29)

---

<sup>23</sup> Prevode preuzimam iz svog ranijeg rada (Vučković 2016: 69).

Prvim citatom izraženo je priklanjanje poziciji koju će Kvajn kasnije nazivati sektaškim odgovorom prema kojem samo jedna formulacija može biti istinita, uprkos tome što u datom trenutku nismo sigurni koja od njih. No, svega sedam stranica kasnije dolazi do ozbiljnog zaokreta pri kojem se Kvajn opredeljuje za stav koji će kasnije nazvati ekumenskim odgovorom i kojim će se proglasiti istinitom svaka teorija koja je saglasna sa empirijskim svedočanstvom, čak i u slučajevima u kojima je ona protivrečna drugim teorijama kojima se analizira isto svedočanstvo. Ukoliko oba citata tumačimo doslovno, čini se da je protivrečnost neizbežna, budući da se na prvom mestu govori o istini u *apsolutnom* smislu, dok na drugom mestu taj pojam zadobija *relativistički* karakter.

Jedno od objašnjenja ove protivrečnosti bi podrazumevalo da se pojam „istine” u prvom i drugom odlomku koristi u različitom značenju. U kontekstu prvog citata ovim pojmom bi se označavala istina u pogledu ontologije, o svetu koji nas okružuje i koju ćemo (možda) nekada saznati putem nauke. Drugi citat bi, pak, podrazumevao, nešto fleksibilniju upotrebu ovog pojma, kojim bi se izražavalo samo to *kako* se treba ophoditi prema nekoj teoriji u onom momentu u kojem je razmatramo. Neku teoriju tretiramo kao istinitu zbog toga što nam je korisna u predviđanjima i utoliko što nemamo dokaza da je ona lažna, a ne zbog toga što verujemo da je načelno moguće da dve suparničke teorije budu istinite, niti da istovremeno mogu postojati entiteti koji se međusobno isključuju. Možda na ovaj način možemo izbeći protivrečnost, očuvati koncept apsolutne istine i pritom zadržati epistemološku otvorenost ka obema alternativama. Međutim, ovo rešenje je uspešno u onoj meri u kojoj možemo utvrditi da se opravdanost verovanja u neku teoriju može izjednačiti sa njenom istinitošću. Naime, iz toga što je neka teorija saglasna sa empirijskim svedočanstvom sledi da imamo razloga da verujemo u nju, ali verovanja koja su opravdana ne moraju biti i istinita. Otuda je upotreba pojma „istine” daleko preciznija u *Citatu 1*. Iz tog razloga, biće potrebno da razmotrimo i neke od kritika na račun nedoslednosti između *Citata 1* i *2*, kao i Kvajnovu odgovore na njih, kako bismo sagledali širu sliku ove dileme.

## 7.2. Sektaški odgovor kao posledica naturalizma

### 7.2.1. Gibsonova kritika Kvajna

Kao što je već u uvodnom delu poglavlja rečeno, Rodžer Gibson - i sam sklon naturalističkom i fizikalističkom tumačenju istine, ali i empirističkoj metodologiji - bio je prvi autor koji je istakao protivrečnost u Kvajnovim stavovima. Ovaj problem će prvi put izložiti u eseju „Kvajnova dilema” („Quine’s Dilemma”) iz 1986. godine, da bi ga u drugom radu iz iste godine „Prevod, fizika i činjenice” („Translation, Physics and Facts of the Matter”) postavio u širi kontekst razmatranja razloga usled kojih činjenice postoje samo u kontekstu prirodnih nauka. Kao što ćemo videti, Gibson je - u duhu tradicije robusnog realizma - više priklonjen sektaškom odgovoru, što će doći do izražaja i u njegovim kasnijim radovima, pre svega knjizi *Prosvetljeni empirizam (Enlightened Empiricism)* iz 1988. godine, kao i eseju „Više o Kvajnovoj dilemi o subdeterminaciji” („More on Quine’s Dilemma of Underdetermination”) iz 1991. godine, gde će rezimirati Kvajново višegodišnje dvoumljenje između sektaškog i ekumenskog odgovora. Teza koju ćemo ovde zastupati će biti u bliskoj vezi sa Gibsonovim priklanjanjem sektaškom odgovoru, budući da je to optimalan način očuvanja apsolutnog shvatanja istine. Oslanjajući se na razliku koju Gibson postulira između pitanja ontologije i pitanja epistemologije, tvrdićemo da je sektaški odgovor prikladan u okviru ontologije, dok je ekumenski odgovor prikladan u okviru epistemologije.

Kvajnovu priklanjanje sektaškom odgovoru je, kako Gibson uočava, zasnovano na *semantičkom argumentu*, kojim se tvrdi da je, u slučaju logički nepomirljivih teorija, samo jedna od njih istinita, bez obzira na to što u datom trenutku ne znamo koja. Okosnicu ovog argumenta čini

razlika između epistemologije i ontologije, pri čemu se epistemologija tumači u naturalističkom okviru u koji je Kvajn smešta, dok se pod ontologijom podrazumeva njoj nadređena teorijska struktura koja povezuje prošle, sadašnje i buduće čulne nadražaje (Gibson 1986: 30, 1988: 114). Dakle, ontologija predstavlja ono što smo u ranijim poglavljima nazivali globalnom teorijom, dok je epistemologija samo jedna od grana ove teorije. Što se tiče teze o subdeterminaciji, Gibson tvrdi da ona pripada isključivo ontološkom domenu, budući da se odnosi na one slučajeve u kojima različiti entiteti i teorijske rečenice o njima podjednako uspešno povezuju iskustva iz prošlosti i budućnosti. Neosporno je da, sa epistemološke strane, možemo tvrditi da su obe teorije opravdane, utoliko što su obe potkrepljene empirijskim svedočanstvom. Međutim, ova potkrepljenost nije dovoljna da bismo na osnovu toga zaključili i da su obe teorije istinite, budući da podrazumevanje različitih i međusobno nespojivih entiteta upućuje na to da je reč o sukobu između dve *globalne* ontološke teorije (Gibson 1986: 30, 1988: 114).

Slično preliminarnom rešenju koje smo izložili na kraju prethodnog poglavlja, Gibson će smatrati da Kvajnov korišćenje pojma „istine” u *Citatu 2* nije u saglasnosti sa tvrdnjom da je istina jedna i imanentna. Gibson smatra da do zabune dolazi zbog toga što Kvajn na tom mestu pojam „istine” neopravdano svodi na pojam „empirijske potkrepljenosti”, čime ne samo da odustaje od teze o apsolutnoj istini, već i pojam istine koristi na „izvanteorijski” način, usled čega ovaj argument podseća na transcendentalni govor o stvarima po sebi (Gibson 1986: 30–31). U skladu sa naturalizmom, istina je uvek imanentna u odnosu na naučnu teoriju, a ne prvu filozofiju. Ovakvo skretanje u transcendentalnost direktno protivreči Kvajnovom fizikalizmu i naturalizmu, budući da njegovo usvajanje ovih stanovišta sledi iz nemogućnosti uspostavljanja prve filozofije. Pored toga, kao što smo videli u 4. poglavlju, sama transcendentalna filozofija je jedna vrsta metafizike, budući da govor o *stvarima po sebi* nadilazi fizikalistički pojmovni okvir.

Istina je naturalistička i fizikalistička i prirodna nauka je ultimativni arbitar istine, usled čega se Kvajn ne može odreći semantičkog argumenta izraženog u *Citatu 1*. S druge strane, Kvajnova priklonjenost ekumenskom odgovoru u *Citatu 2* zasnovana je na njegovoj privrženosti empirizmu, te se on ovim transcendentalnim pojmom „istine” služi kako bi izrazio empiristički i instrumentalistički zahtev da teorija daje uspešna predviđanja. Iako se pozivanje na pojam „istine” u ovom kontekstu čini kao posledica nespretne formulacije, nije isključena mogućnost ni da je Kvajn upravo hteo da ukaže na to da je instrumentalistička podobnost glavni pokazatelj istinitosti. Otuda se ni stav izražen *Citatom 2* ne može olako odbaciti (Gibson 1986: 31, 1988: 114–115). Na ovaj način Gibson dolazi do teze o Kvajnovoj dilemi, za koju vidimo da nadilazi okvire jednostavnog izbora između dve rivalske teorije, usled čega se može razumeti i kao tenzija između naturalizma i fizikalizma s jedne strane; i empirizma i instrumentalizma sa druge strane.

Dok priklanjanje sektaškom odgovoru Gibson tumači kao zaključak semantičkog argumenta, potkrepljenje za Kvajnov ekumenski odgovor pronalazi u stavu koji naziva *argumentom trivijalnog sredstva* (*trivial expedient argument*) (Gibson 1986: 35, 1988: 120). U poglavlju „Empirijski sadržaj” iz knjige *Teorije i stvari*, Kvajn zapaža da su dve teorije logički nekompatibilne onda kada barem jednu rečenicu objašnjavaju na drugačiji način. Međutim, on dalje uočava da u takvom slučaju problem možemo rešiti tako što ćemo reći da se jedan isti entitet objašnjava pomoću dva različita termina, te da su obe teorije samo „trivijalna sredstva” za izricanje apsolutne istine o jednom jedinstvenom svetu (Qune 1982: 29–30). Ipak, kako Gibson ispravno zapaža, Kvajn argumentom trivijalnog sredstva ne postiže logičku ekvivalentnost teorija, već samo njihovu kompatibilnost. Uprkos tome, Kvajn će reći da su obe teorije istinite. (Gibson 1986: 35–36, 1988: 120–121). Ovaj zaključak je sam po sebi u saglasnosti sa tezom o apsolutnoj istini, budući da nam je za očuvanje apsolutne istine na globalnom nivou dovoljno to da su partikularne teorije međusobno konzistentne. Dokle god se dve teorije ne nalaze u odnosu eksplicitne protivrečnosti, one mogu da koegzistiraju unutar njima nadređene globalne teorije koja je nosilac apsolutne istine.

Međutim, Gibson zapaža i jednu udaljeniju posledicu ovog rešenja. Naime, ukoliko dve suparničke teorije protumačimo isključivo kao dva različita načina govora o istim stvarima, onda se i sam problem subdeterminacije trivijalizuje. To bi značilo da dve suparničke *globalne* teorije svodimo na dve suparničke *verbalne* teorije, čime se u potpunosti udaljavamo od inicijalne postavke stvari. Originalnom tezom o subdeterminaciji tvrdi se da mogu postojati logički nekompatibilne globalne teorije, pri čemu svaka od njih poseduje i svoju ontologiju koja je logički nekompatibilna sa drugom ontologijom (Gibson 1986: 36–37).

Ubedljivost Gibsonovog rešenja je u tome što se njime otkriva da je sam problem promašen - odnosno da je inicijalna teza o subdeterminaciji kao sukobu globalnih teorija nesaglasna sa Kvajnovom kasnijom tezom o apsolutnoj istini. U tom kontekstu, dilema između sektaškog i ekumenskog odgovora je takođe trivijalna, jer za sobom ne povlači radikalne ontološke posledice. Gibson ne samo da je naklonjeniji sektaškom odgovoru, već je sklon i tome da ceo problem subdeterminacije svede na jezičku dilemu, na pitanje načina na koji ćemo govoriti o istim fenomenima. Nakon što razmotrimo Kvajnov odgovor, izložićemo i detaljniji argument u prilog ovakvom „trivijalnom” tumačenju teze o subdeterminaciji, koji će biti zasnovan na nemogućnosti istovremenog postojanja više globalnih teorija.

### 7.2.2. Kvajnov odgovor Gibsonu

Kvajnov odgovor na Gibsonovu kritiku je usledio veoma brzo, u eseju „Odgovor Rodžeru Gibsonu mlađem” („Reply to Roger F. Gibson Jr”), iz iste 1986. godine<sup>24</sup>, u kom se opredeljuje za sektaški odgovor. Ipak, ovom opredeljenju prethodi malo šira elaboracija koja nam pruža uvid u razloge zbog kojih je Kvajn zainteresovan i za ekumenski odgovor. Jedna od teškoća sa ekumenskim odgovorom je u tome što dve logički nekompatibilne teorije ne mogu da budu istinite u isto vreme. Međutim, Kvajn smatra da se ovaj problem može rešiti tako što ćemo svakoj teoriji dodeliti *zaseban* skup promenljivih i na taj omogućiti istinit govor o dvema nekompatibilnim teorijama. Druga teškoća se tiče naturalističkog ograničenja u pogledu toga da samo jedna od dve suprotstavljene teorije može biti istinita. Kvajn rešenje ovog problema vidi u definisanju suparničkih teorija kao trivijalnih sredstava za opis jednog istog sveta. Ukoliko je reč samo o različitim formama izražavanja, onda, kao što smo videli, ne postoji prepreka da ih načinimo logički kompatibilnim, a da ih nakon toga spojimo u *jednu* globalnu „tandemsku” teoriju. U tom slučaju, ova nova tandemaska teorija bila bi sačinjena iz dva relativno nezavisna dela kojima je zajednički samo logički aparat. Oba dela tandemaska teorije trebalo bi tretirati kao podjednako ispravne načine opisivanja stvarnosti, što znači da se, uprkos međusobnim razlikama, oni mogu istovremeno smatrati istinitim (Quine 1986: 155–156).

Međutim, treća teškoća sa kojom se ekumenski odgovor suočava je, prema Kvajnovom mišljenju, nerešiva i to će ujedno biti i razlog zbog kojeg će se na kraju eseja opredeliti za sektaški odgovor. Naime, budući da je moguće da jedna od dve teorije sadrži termine koji su toliko udaljeni kako od druge teorije, tako i od rečnika globalne „tandemske” teorije, postavlja se pitanje o opravdanosti spajanja toliko različitih pogleda na svet u jednu zajedničku celinu. To je posebno problematično u slučajevima u kojima su novi termini toliko „čudni” i „strani” (*alien*) u odnosu na

---

<sup>24</sup> Ovo je ujedno i tekst u kojem se prvi put javljaju termini „sektaškog” i „ekumenskog” odgovora. Pored toga, treba zapaziti da je Kvajnov odgovor - uprkos tome što je argumentacija koju smo do sada navodili iz Gibsonovog eseja „Kvajnova dilema” i kasnije knjige *Prosvetljeni empirizam* - zapravo upućen na drugi Gibsonov esej „Prevod, fizika i činjenice”. U njemu se Gibson prevashodno bavi razlikama između naučnog i prevodilačkog konteksta, dok je dilema između sektaškog i ekumenskog odgovora samo uzgredno pomenuta. Ipak, najveći deo Kvajnovog odgovora usmeren je upravo na dvoumljenje između sektaškog i ekumenskog odgovora, te je prigodno da ga navedemo baš nakon izložene Gibsonove kritike.

ustaljeni rečnik, da bi nas njihovo dodavanje vratilo na inicijalne probleme zbog kojih smo odbacili mogućnost uvođenja mentalističkih i metafizičkih „dodataka” fizikalističkoj ontologiji (Quine 1986: 156–157).

Naime, mentalistička ontologija je - kao što smo videli u poglavlju 2.1. - odbačena najpre zbog toga što vodi u čudnu podvojenost između objekata i ideja koje imamo o njima, a potom i zbog toga što bi njeno uključivanje - kako smo videli u poglavlju 4. - predstavljalo samo nezgrapno i nejasan „prilepak” već dovoljno obuhvatnoj fizikalističkoj ontologiji. Iz pozicije Kvajnovih ranijih radova nije iznenađujuće da on i u ovom slučaju ostaje dosledan zahtevu za jednostavnošću, niti to što se na kraju opredeljuje za sektaški odgovor. Međutim, kako smo videli u poglavlju 5., Kvajn je tokom vremena počeo da zastupa znatno blaži stav prema mentalističkom diskursu i čak dozvolio da se o fizikalističkoj ontologiji govori i pomoću mentalističkih termina u situacijama u kojima je to prigodno. Postavlja se pitanje *zbog čega su standardi za rečnik tandemske teorije znatno stroži i više podsećaju na Kvajnov raniji stav o mentalističkom govoru?* Odgovor na ovo pitanje možemo samo da pretpostavimo, budući da Kvajn nije pružio dalju elaboraciju toga kako bi rečnik globalne teorije trebalo da izgleda. U tom kontekstu, izgleda da su mentalistički termini tokom vremena postali dozvoljeni zbog toga što u striktno naučnom govoru nema prostora za njih, niti predstavljaju pretnju po globalnu ontologiju. Rečnik globalne teorije je nedvosmisleno fizikalistički, dok je čitava mentalistička terminologija ograničena na *svakodnevni* govor. Nasuprot tome, formiranje hipotetičke tandemske teorije bi podrazumevalo da su obe vrste govora zastupljene u *naučnom* kontekstu, što bi već moglo da predstavlja nepotreban izvor konfuzije.

Gibson uočava da su se u Kvajnovim ranijim razmatranjima pitanja istinitosti subdeterminisanih teorija smenjivala tri načina pristupa ovom problemu. Najpre je u *Citatu 1* - sledeći semantički argument - odabrao sektaški odgovor prema kojem je istina apsolutna i imanentna, te stoga ne postoji mogućnost da dve različite globalne ontologije važe u isto vreme. Zatim<sup>25</sup> je u *Citatu 2* - sledeći argument trivijalnog sredstva - prihvatio ekumenski odgovor koji mu je omogućio da dve suparničke teorije istovremeno prihvati kao istinite. Naposletku se, pod Gibsonovim uticajem, vratio na sektaški odgovor, zastupajući *argument o ekonomičnosti i smislenosti teorija (economy and meaningfulness argument)*, kojim se izražava zahtev da se teorijama ne pretpostavlja više stvari nego što je potrebno (Gibson 1988: 113–114). Na ovom mestu, Gibson ističe i nužnu povezanost naturalizma i teze o apsolutnoj istini. Iako nam razrađena upotreba teorija kao „trivijalnih sredstava” omogućava da jednoj istoj problematici pristupimo iz više različitih uglova, pojam istine može zadržati svoj imanentan smisao jedino ukoliko Kvajn - u ontološkom smislu - prihvati sektaški odgovor (Gibson 1988: 122). Otuda i sledi bliska povezanost između naturalizma i sektaškog odgovora. U pogledu epistemologije, možemo biti fleksibilniji i analizirati bilo koju teoriju koja je saglasna sa empirijskim svedočanstvom, ali ne smemo izgubiti iz vida da je u pogledu ontologije nemoguće da dve nespojive teorije budu istovremeno istinite.

Međutim, uprkos tome što se na kraju opredeljuje za odgovor koji se čini „ispravnim”, Kvajn u svom odgovoru ne razmatra verovatno najznačajniji aspekt Gibsonove kritike. Naime, glavni razlog zbog kojeg Gibson problem subdeterminacije svodi na trivijalnu sukobljenost između različitih rečnika leži u nemogućnosti pronalaska neutralne tačke gledišta iz koje bi se dve suparničke ontologije mogle uporediti. (Gibson 1986: 31, 37). Kao što smo istakli u poglavlju 3.1., dve ontologije se međusobno mogu uporediti isključivo u odnosu na „pozadinsku” globalnu teoriju, dok je uvođenje apsolutne istine

---

<sup>25</sup> Poglavlja „Stvari i njihovo mesto u teorijama” i „Empirijski sadržaj” - iako oba objavljena u knjizi *Teorije i stvari* - nisu napisana u istom vremenskom periodu, na šta i sam Kvajn ukazuje u odgovoru Gibsonu (Quine 1986: 155). U predgovoru za *Teorije i stvari* možemo pronaći načelni vremenski okvir u kojem su nastali ovi eseji. Prvi esej - u kojem zastupa sektaški odgovor - nastao je na osnovu nekoliko ranije objavljenih radova, kao i predavanja o fizičkim objektima. Potonji - u kojem pronalazimo opravdanje ekumenskog odgovora - prvi put je objavljen u ovoj knjizi (Quine 1982: *Preface*). Ovi podaci su verovatno i razlog zbog kojeg Gibson Kvajnovu dvoumljenje između sektaškog i ekumenskog odgovora iznosi po ovakvom hronološkom redosledu.



- kako smo videli u poglavlju 5. - dovelo do zaključka da je globalna teorija samo jedna i da je sačinjena iz totaliteta (naučnog) saznanja. Budući da su slučajevi subdeterminacije definisani kao oni u kojima su sukobljene dve *globalne* teorije, sam pojam subdeterminacije bi trebalo suziti kako bi bio kompatibilan sa definicijom globalne teorije kao totaliteta saznanja i jedinog nosioca apsolutne istine. Nova definicija subdeterminacije bi tako morala da se odnosi ili na sukob između dve manje teorije koje se upoređuju u okviru treće globalne teorije ili, kako Gibson tvrdi, na dva različita načina govora o istoj ontologiji.

Ipak, Kvajn ne poklanja previše pažnje ovoj dimenziji Gibsonove kritike, što se može primetiti i iz njegove tvrdnje da se suprotstavljenim ontologijama može dodeliti različiti skup promenljivih. Kako smo već uočili u poglavlju 2.1., za nešto možemo reći da postoji samo ukoliko to nešto može biti vrednost vezane promenljive. Međutim, ovde je situacija obrnuta - najpre se neka stvar *pretpostavlja* kao postojeća, pa se tek onda razmatra da li ona može biti vrednost vezane promenljive. Povrh toga, Kvajnovo zalaganje za dve vrste promenljivih implicitno upućuje upravo na mogućnost postojanja paralelnih ontologija. Iako se ova teza može protumačiti kao nadgradnja umerenog oblika holizma prema kojem i pojedinačne naučne teorije imaju empirijske posledice, ona je nespojiva sa tezom o apsolutnoj istini kojom je dopušteno postojanje samo jedne *ontološke* teorije. Ukoliko je ispravna naša definicija umerenog holizma kao metodološkog kompromisa, sva je prilika da je Kvajnovo usvajanje ekumenskog odgovora posledica epistemološke težnje da se s podjednakom pažnjom razmotre sva metodološka razilaženja unutar jedne ontologije. S druge strane, Gibsonov prigovor je u svojoj osnovi naturalistički i ontološki, pa čak i logički (budući da je zasnovan na nemogućnosti kontradikcije), te je, stoga, za Kvajna iz pozicije naturalističke ontologije racionalnije da prihvati sektaški odgovor. Ipak, kako bismo detaljnije razumeli načine na koje je moguće da u jednoj globalnoj teoriji dođe do metodološkog sukoba, biće potrebno i da detaljnije razmotrimo razloge iz kojih se Kvajn priklanja ekumenskom odgovoru, naročito kada uzmemo u obzir da se njegovo mišljenje promenilo i nakon inicijalne rasprave sa Gibsonom.

### **7.3. Ekumenski odgovor kao posledica empirizma**

#### **7.3.1. *Đenovina verzija ekumenskog odgovora***

Ekumenskim odgovorom se tvrdi da je moguće da dve suparničke teorije budu istovremeno istinite, usled toga što obe zadovoljavaju empiristički kriterijum prema kojem je teorija istinita dokle god je saglasna sa empirijskim svedočanstvom i pruža istinita predviđanja. Otuda nije iznenađujuće da su se neki teoretičari opredelili za ovakvo rešenje Kvajnovе dileme. Uočavajući nesaglasnost između robusnog realizma i pluralističkog instrumentalizma, kao i empirističke metodologije i doktrine naturalizma, Đenova (A. C. Genova) primećuje da Kvajnovо inicijalno rešenje - kojim se opredeljuje za sektaški odgovor - nije zadovoljavajuće. On smatra da bi Kvajn mogao da pruži bolje objašnjenje teza zasnovanih na naturalizmu i empirizmu ukoliko bi se odrekao tvrdnje da je istina apsolutna (Genova 1988: 284).

Razlog Kvajnovog priklanjanja sektaškom odgovoru može se pronaći u njegovom svrstavanju pojmova „istine”, „činjenica” i „realnosti” u domen ontologije, iz čega sledi to da ovi pojmovi imaju značenje samo onda kada se primenjuju unutar pojmovne šeme globalne teorije naturalizma. Đenova nije saglasan sa ovako ograničenom upotrebom ovih osnovnih filozofskih pojmova. Štaviše, smatra on, sama dihotomija između sektaškog i ekumenskog odgovora je u osnovi lažna, utoliko što je zasnovana na problematičnoj i donekle proizvoljnoj razlici između epistemičkih uslova kojima se opravdava *verovanje* u neku teoriju i uslova za opravdano pripisivanje *istinosti* teoriji. Otuda, ni Kvajnovо

priklanjanje sektaškom odgovoru nije adekvatno utemeljeno. (Genova 1988: 287). Možemo uočiti da je Đenova saglasan sa Gibsonom u pogledu toga da su, u slučaju Kvajnovе dileme, uslovi na osnovu kojih je teorija istinita pomešani sa uslovima na osnovu kojih je verovanje u teoriju opravdano, ali je njegov pristup suprotan Gibsonovom. Dok Gibson smatra da se Kvajn pogrešno opredeljuje za ekumenski odgovor zbog toga što razlika između ove dve vrste uslova nije dovoljno istaknuta, Đenova ne samo da smatra da je ekumenski odgovor ispravan, već i da je dihotomija između ovih uslova lažna.

U pokušaju da ustanovi koji od dva odgovora na Kvajnovu dilemu je uspešniji, Đenova analizira pretpostavke koje su nužne za usvajanje kako sektaškog, tako i ekumenskog odgovora. Da bismo prihvatili ekumenski odgovor, potrebno je preduzeti sledeća tri koraka. Najpre, sledeći argument o teorijama shvaćenim kao trivijalnim sredstvima, dve suparničke teorije činimo logički kompatibilnima. Nakon toga, veštački konstruišemo „tandemsku” teoriju koja ima jedinstvenu logiku, ali sadrži ontološke pretpostavke obe teorije. Naposletku, potrebno je da prihvatimo mogućnost uključenja nezgrapnih ontoloških dodataka i da preuzmemo rizik da će ovakvo dodavanje potencijalno voditi do nejasnoća u govoru o činjenicama. Đenova uvažava Kvajnovu bojazan u vezi sa poslednjim korakom, ali smatra da je alternativni sektaški odgovor još problematičniji. Prihvatanje sektaškog odgovora obavezuje nas na tvrdnju da je neka teorija lažna, uprkos tome što daje ispravna predviđanja i što je, povrh toga, saglasna sa svakim dostupnim empirijskim svedočanstvom. Ovakav postupak protivreči empirizmu, jer je jedini razlog zbog kojeg odbacujemo jednu od teorija to što se ona razlikuje od ustaljenih uverenja i terminologije (Genova 1988: 288).

Ovde treba uočiti nekoliko stvari. Najpre, nije jasno zbog čega Đenova smatra da se opredeljenjem za jednu teoriju obavezujemo i na tvrdnju da je druga teorija lažna. Kao što smo videli, sektaškim odgovorom se zahteva samo to da odabranu teoriju smatramo apsolutnom istinom *u tom trenutku* u kom istražujemo unutar nje. Međutim, to ne znači da za drugu teoriju tvrdimo da je lažna. Naprotiv, u datom trenutku za drugu teoriju čak ni *ne možemo* reći da je lažna, niti da je istinita, jer je apsolutna istina određena globalnom teorijom. Tokom vremena u kom zastupamo jednu globalnu teoriju i istražujemo u njenim okvirima, ne možemo reći baš ništa o drugim *globalnim* teorijama, jer ne postoji neutralna tačka iz koje bismo mogli da uporedimo alternative. Istina je imanentna u odnosu na globalnu teoriju i ne postoji teorija koja je „globalnija” od nje. Zbog toga je poređenje globalnih teorija načelno nemoguće.

Potom, Đenova izražava implicitnu zabrinutost u pogledu mogućnosti naučnog napretka ukoliko teorije odbacujemo samo zbog toga što su neobične. U širem kontekstu naučnog napretka, težnja za jednostavnošću teorije nije dovoljno dobar razlog da odbacimo hipoteze samo zbog toga što one odudaraju od trenutno dominantne naučne struje. Ova teškoća se, barem delimično, može otkloniti pozivanjem na holističku tezu i načelnu mogućnost promene cele mreže verovanja. Ukoliko je neka neobična hipoteza zaista značajna za dalje razumevanje određenog fenomena, holističko tumačenje saznanja nam omogućava da je sačuvamo.

Međutim, krajnja implikacija Đenovine kritike ipak predstavlja izvestan problem za Kvajna, jer dovodi u pitanje njegovu privrženost empirizmu. Pravo pitanje je: *Možemo li se zaista smatrati empiristima ukoliko smo spremni da odbacimo neku teoriju koja je u potpunosti saglasna sa iskustvom?* Čak i ukoliko uzmemo u obzir da je Đenova pogrešio u pogledu toga da nas usvajanje jedne teorije obavezuje na tvrdnju da je druga teorija lažna, činjenica je da se njegovo tumačenje uloge empirizma bitno razlikuje od Kvajnovog.

Prema Đevinom mišljenju, Kvajново određenje empirizma je previše usko. Time što Kvajn tumači empirizam isključivo kao teoriju o opravdanosti verovanja, on isključuje mogućnost da se iz ove pozicije govori o istinitosti teorija. To ga dalje, smatra Đenova, dovodi u čudnu situaciju da istovremeno mora da tvrdi da je neka teorija lažna, ali i da je verovanje u nju opravdano. Povrh toga, Kvajn se ovim ujedno odriče i instrumentalizma, jer je prinuđen da odbaci teoriju koja daje uspešna predviđanja. Zbog toga, Đenova smatra da najbolji izlaz iz Kvajnovе dileme leži u odbacivanju teze o apsolutnoj istini. Istina je relativna i imanentna isključivo u odnosu na neku pozadinsku teoriju. U tom

kontekstu, kada kažemo da je neka rečenica istinita, potrebno je da dodamo i zapažanje u odnosu na koju teoriju je istinita. Tako su slučajevi subdeterminacije oni u kojima je svaka od dve suprotstavljene teorije istinita u odnosu na *svoju* globalnu teoriju i *svoj* pozadinski jezik. Nema potrebe za stvaranjem nezgrapne tandemske teorije, jer je zamislivo da postoje dve teorije koje su empirijski ekvivalentne, ali i potpuno nezavisne jedna od druge (Genova 1988: 289–290). Ovakvim rešenjem se, kako Đenova primećuje, održava Kvajnovno tumačenje objekata kao onih entiteta koji imaju značenje isključivo onda kada su uspostavljeni kao hipoteze neke određene teorije (Genova 1988: 291). Jedina razlika je u tome što sada postoje dve različite globalne teorije i dva odvojena skupa ontoloških pretpostavki, usled čega se Kvajn mora vratiti na relativističko tumačenje istine. Ovakvo rešenje je, smatra Đenova, zasnovano na Kvajnovoj tezi o ontološkoj relativnosti (Genova 1988: 284), kojom se, kako smo videli u poglavlju 3.1., tvrdi da, usled nepostojanja prve filozofije, čak i globalne teorije mogu biti dovedene u pitanje.

Kvajn nikada nije uputio zvaničan odgovor Đenovi, te stoga ostaje predmet interpretacije koliko bi se složio sa ovakvim rešenjem, pre svega njegovim zahtevom da se napusti teza o apsolutnoj istini, koja je - kao što smo videli - jedna od okosnica stavova zastupljenih u knjizi *Teorije i stvari*. Đenova polazi od pogrešne pretpostavke da nas tvrdnja da je istina imanentna u odnosu na globalnu teoriju *ne* obavezuje i na tvrdnju da je apsolutna. Otuda je pogrešan i njegov zaključak prema kojem je moguće da postoji više paralelnih istina. Međutim, mogućnost postojanja više paralelnih istina podrazumeva i mogućnost postojanja više paralelnih *globalnih teorija*, što je nespojivo sa Kvajnovim naturalizmom. Tvrdimo da je Kvajnov zahtev za apsolutnom istinom direktna posledica njegovog naturalizma i nemogućnosti da se dve globalne teorije međusobno uporede. Đenovino osnovno razilaženje sa Kvajnom je u tome što u pitanjima ontologije prednost daje empirizmu umesto naturalizmu.

Samim tim upitno je i njegovo tumačenje razloga zbog kojeg se Kvajn opredeljuje za sektaški odgovor. Naime, Đenova nije uzeo u obzir to da Kvajn odabirom sektaškog odgovora ne nastoji da pokaže da je baš neka pojedinačna teorija lažna, već, pre svega, da dve kontradiktorne teorije - po sili logičkih zakona - ne mogu da budu istinite u isto vreme. Kvajn ne zahteva da unapred odlučimo koju od dve teorije treba odbaciti, niti da je treba odbaciti *odmah* nakon što utvrdimo da je reč o slučaju prave subdeterminacije. Kvajn tvrdi samo to da je *načelno* nemoguće da su obe teorije istinite, budući da predviđaju istovremeno postojanje nespojivih entiteta, čije bi prinudno spajanje dovelo do nezgrapne ontologije. Ipak, to ne znači da ne možemo teorijski (i praktično) razmatrati obe teorije kako bismo utvrdili koja od njih je istinita, tj. koju ćemo, iz metodoloških razloga, odabrati kao istinitu. Budući da, kako smo videli u poglavlju 3.3., neku teoriju ne sledimo zbog toga što je istinita, već zbog toga što je pogodna za rešavanje naučnih problema, Đevin fleksibilan stav po pitanju istine možda i ne bi bio toliko problematičan da je usaglašen sa holizmom i principom jednostavnosti. Međutim, nije izvesno da su epistemološki dobici u slučaju prihvatanja dve globalne teorije dovoljno veliki da bi opravdali radikalno napuštanje principa jednostavnosti do kojeg bi došlo usled relativizacije istine, niti kako bi se ideja o dve nezavisne globalne teorije uklopila u holističko tumačenje saznanja.

Načelno se možemo složiti sa Đevinom konstatacijom da empirizam u Kvajnovom filozofskom sistemu nije teorija o istini, ali ne moramo tvrditi da to predstavlja problem za Kvajnovu ontologiju. Ukoliko ontologiju shvatimo u naturalističkom smislu, empirizam i dalje može imati značajnu ulogu u pogledu epistemologije.

### 7.3.2. Dejvidsonova verzija ekumenskog odgovora

Stavovi drugog zastupnika ekumenizma bili su od presudnog značaja da Kvajn još jednom promeni mišljenje i ovaj put se opredeli za tvrdnju da su u slučajevima subdeterminacije ipak obe teorije istinite. Reč je o Donaldu Dejvidsonu, koji će prihvatiti Kvajnovu kritiku dogmi u empirizmu (Davidson 2005a: 48) i čiju će tezu o anomalnom monizmu - kako smo videli u poglavlju 5.1. - Kvajn usvojiti kasnije u *Potrazi za istinom*. U eseju „Značenje istina i svedočanstvo” („Meaning, Truth and Evidence”), prvi put objavljenom 1990. godine, Dejvidson ističe da puko pozivanje na naturalizam nije dovoljno čvrsto opravdanje za sektaški odgovor, niti se njime može pokazati da je jedna teorija nužno bolja od druge. Imanentnost istine se, prema Dejvidsonu, može protumačiti kao tvrdnja da je neka rečenica istinita u okviru jedne teorije onda kada bi ta ista rečenica postala lažna ukoliko bismo je preveli na jezik protivničke teorije (Davidson 2005a: 57). Ovom naizgled komplikovanom formulacijom se zapravo tvrdi da do istine možemo doći proučavanjem jezika, a ne pozivanjem na naučne teorije. U tom kontekstu, svi dosadašnji pokušaji rešenja slučajeva subdeterminacije su promašeni od samog početka, jer istina nije immanentna u odnosu na naučnu teoriju, već u odnosu na jezik. Ukoliko želimo da prevaziđemo logičku protivrečnost između dve teorije, potrebno je osmisliti dovoljno širok jezik kojim se mogu obuhvatiti obe teorije.

Ovom rešenju se, na prvi pogled, može zameriti isto što i Đenovinom, a to je odbacivanje teze o apsolutnoj istini. Međutim, ukoliko pažljivije razmotrimo Dejvidsonovu tezu, možemo uočiti da nam ona dopušta da - pozivanjem na argument trivijalnog sredstva - očuvamo shvatanje istine u apsolutnom smislu. Naime, ukoliko je istina immanentna u odnosu na jezik, utoliko je moguće konstruisati sasvim novi jezik koji će obuhvatati termine iz obe teorije i koji će biti nosilac apsolutne istine. U tom kontekstu, neslaganje između dve teorije - ma koliko veliko ono bilo - nije relevantno u ontološkom smislu, jer se apsolutna istina nalazi u jeziku i izvan granica bilo koje naučne teorije.

Motiv za Dejvidsonovo opredeljenje za ekumenski odgovor se može pronaći u njegovoj tezi o *radikalnoj interpretaciji* govora. Radikalna interpretacija nalaže da kontradikciji u nečijim izgovorenim stavovima pristupimo dobronamerno (*charitable*). U kontekstu subdeterminacije, dobronameran pristup bi podrazumevao da, ukoliko uočimo da neko koristi „izmešani” jezik koji obuhvata termine iz dve različite teorije, naša inicijalna pretpostavka bude da je to zbog toga što se sagovornik podjednako slaže sa obe teorije, a ne zbog toga što je njegovo razmišljanje o fenomenima nekonzistentno, ili što, pak, ne zna o čemu govori (Pearson 2011: 13). Ideja u osnovi principa dobronamernosti je da sagovorniku pripisujemo ona verovanja koja bismo i mi sami imali u istoj situaciji. Potom, potrebno je pretpostaviti da sagovornik govori istinu u pogledu verovanja koja izražava. Na kraju, moramo razmotriti koje su to rečenice koje sagovornik smatra istinitim i u skladu sa time odrediti njihovo značenje. Kako ne bi upao u rđavu cirkularnost da pojam „značenja” objašnjava pojmom „verovanja” i obrnuto, Dejvidson smatra da je potrebno pratiti nečiji govor tokom dužeg vremenskog perioda kako bismo - slično kao u slučaju Kvajnovе teze o radikalnom prevođenju - pronašli pravilnosti i konzistentnosti u rečenicama sagovornika. Svrha principa dobronamernosti je da omogućiti ovo duže „praćenje” sagovornikovog govora i da spreči da nečije tvrdnje unapred odbacimo kao nekompetentne ili nekonzistentne (Hutto & Satne 2017: 128–129). Ukoliko uočimo da nečiji govor uključuje terminologiju dve teorije, polazimo od pretpostavke da je sagovornik upoznat i sa jednom i sa drugom i da, usled subdeterminacije, ne može da bude siguran koja od njih je istinita. Na osnovu toga ćemo zaključiti da naš sagovornik podjednako veruje u obe teorije. Međutim, Dejvidson tvrdi da to ne znači da se on obavezuje na protivrečne teze po pitanju ontologije, jer je istina immanentna u odnosu na jezik, a ne u odnosu na globalnu teoriju.

Dejvidsonova empiristička argumentacija inspirisala je Kvajna da još jednom preispita svoje stavove i da se vrati ekumenskom odgovoru, kako ističe u kratkom dopisu upućenom Dejvidsonu 1990. godine (Quine 1990c: 81). U članku „Tri neodređenosti” („Three Indeterminacies”) iz iste godine

pronalazimo detaljniju elaboraciju ovog zaokreta, gde Kvajn najpre uočava da pitanje identiteta teorija - razliku između pravih i prividnih slučajeva subdeterminacije - treba napustiti. Kvajn smatra da nije od suštinskog značaja da li se u slučajevima subdeterminacije susrećemo sa dvema potpuno različitim teorijama ili samo dvema uzajamno nesvodivim formulacijama jedne iste teorije. Razlog odustajanja od ove razlike je u tome što fokus problema subdeterminacije, u osnovi, nije na pojmu „identiteta”, već na pojmu „nesvodivosti” (Quine 1990d: 13), čime se izgleda sugeriše da je pitanje subdeterminacije prvenstveno metodološki, a ne ontološki problem.

U ovom eseju, Kvajn navodi i jedan stvarni primer subdeterminacije o naučnoj praksi, koji pozajmljuje od Poenkarea i kojim se ukazuje na tenziju između dve teorije o prirodi svemira. Prema prvoj teoriji, svemir je beskonačan i tela u njemu imaju konstantnu veličinu, dok je prema drugoj teoriji svemir konačan i sferičan i to na takav način da se tela ravnomerno smanjuju kako se udaljavaju od njegovog centra (Quine 1990d: 13).

Ovde treba uočiti dve stvari. Najpre to da udaljšavanje od pitanja identiteta naučnih teorija ima za posledicu i izmeštanje čitavog problema subdeterminacije iz ontološkog konteksta u kontekst epistemologije. Više se ne radi o tome koja globalna teorija je nosilac apsolutne istine, već koje metodološke korake je potrebno preduzeti u slučajevima u kojima su dve naučne tvrdnje uzajamno nesvodive. Ovim se problem subdeterminacije ujedno približava umerenijem obliku holizma, jer se sada više ne govori o empirijskim posledicama globalne teorije, već o dvema manjim teorijama koje kao zasebne celine upoređujemo sa iskustvom kako bismo ustanovili da obe govore o istim fenomenima. Umereni holizam je, kako smo videli, bio u pozadini i Kvajnovе ranije odbrane ekumenskog odgovora. Druga stvar koju treba uočiti je da u ovom eseju Kvajn *prvi* put navodi konkretan primer subdeterminacije iz naučne prakse. Razmatrajući razlike između Dijemove i Kvajnovе teze, uočili smo da je Dijemov holizam zasnovan na analizi izazova sa kojima su se naučnici zaista susretali, dok je Kvajnov holizam prvenstveno filozofska teza. Otuda se i problem subdeterminacije u njegovim ranijim radovima javljao kao misaoni eksperiment i nije uključivao stvarne primere subdeterminacije iz naučne prakse. Iz tog razloga se navođenje Poenkareovog primera u ovom kontekstu čini neobičnim i može protumačiti kao još jedan argument u prilog tvrdnji da je Kvajn u nekom trenutku promenio način na koji govori o subdeterminaciji. Dok se ova teza prvenstveno pojavila u kontekstu govora o ontologiji i poređenju dveju globalnih teorija, Kvajn sada sužava njen domet na epistemologiju. U tom kontekstu, nije iznenađujuće da se on sada opredeljuje za ekumenski odgovor zasnovan na empirizmu naspram sektaškog koji sledi iz naturalizma. Empirizam je za Kvajna teorija o svedočanstvu koja nam pokazuje u koje teorije je opravdano verovati. Na osnovu empirističkih kriterijuma, u slučajevima subdeterminacije imamo razloga da verujemo i u jednu i u drugu teoriju, jer su obe podjednako potkrepljene istim svedočanstvom. Međutim, ukoliko bismo problemu subdeterminacije pristupili iz pozicije ontologije, morali bismo da se vratimo na sektaški odgovor, jer je nemoguće da istovremeno budu istinite dve međusobno protivrečne teorije. U ovom članku, Kvajn se još jednom vraća argumentu trivijalnog sredstva, ukazujući na mogućnost „podešavanja” terminologije kako bi se razrešila logička nekompatibilnost empirijski ekvivalentnih teorija:

„[S]vaka rečenica koju jedna teorija implicira, a druga odbacuje, mora da sadrži neki teorijski termin koji nije u potpunosti određen iskustvom; možemo iskoristiti trik pomoću kojeg ćemo ga drugačije zapisati (*respelling*) u jednoj od teorija i time ga načiniti drugačijim i nezavisnim [terminom], čime otklanjamo nekonzistentnost.”

(Quine 1990d: 13).

Kao što možemo uočiti, argument trivijalnog sredstva i ovde obavlja svoju raniju funkciju objašnjenja načina na koji se dve naizgled nespojive teorije mogu učiniti logički kompatibilnima. Međutim, sada dobijamo i malo širu elaboraciju ovog postupka. Dakle, kada se dva termina značajno razlikuju po svom značenju (što ih inicijalno i čini uzajamno nesvodivima), a pritom zvuče dovoljno slično jedan drugome, važno je napraviti jasno razgraničenje među njima kako bismo u svakom

trenutku mogli da znamo unutar koje teorije govorimo. Ovim se ujedno otklanja i raniji problem koji se odnosio na mogućnost da dvoje naučnika koriste isti termin kako bi referirali na sasvim drugačije nevidljive entitete. Budući da dvema teorijama nastojimo da objasnimo iste fenomene, zamislivo je da obe koriste iste termine na značajno drugačiji način. Otuda i potreba za razgraničenjem, pri čemu treba imati na umu da se ono uvodi kako bismo znali o kojoj teoriji govorimo u kom trenutku. Njegova uloga je da uspostavi poredak između različitih teorija koje zastupamo u nekom trenutku, kako ne bi došlo do ekvivokacije i neopravdanog „prelivanja” terminologije jedne teorije u terminologiju druge teorije.

U nastojanju da razreši problem koji ga je ranije naveo da odbaci ekumenski odgovor, Kvajn se iznova vraća dilemi u pogledu toga šta treba učiniti sa nezgrapnim ontološkim dodacima koji se mogu pojaviti u slučajevima u kojima obe teorije smatramo istinitim (Quine 1990d: 14). *Šta uraditi sa novom teorijom koja je empirijski ekvivalentna, a zahvaljujući trivijalnom „podešavanju” - i logički kompatibilna sa globalnom teorijom, ali sadrži termine koji odudaraju od ustaljenog rečnika globalne teorije? Kako ispoštovati empirijski zahtev da se uvaži svaka teorija koja je saglasna sa iskustvom, a da pritom ne upadnemo u staru „metafizičku” zamku usvajanja pojmovnog okvira kojem nedostaje eksplanatorna moć i koji, kao takav, predstavlja suvišan dodatak naučnoj terminologiji?*

Prva mogućnost je vraćanje na sektaški odgovor za koji se Kvajn opredelio još u raspravi sa Gibsonom. Na ovom mestu, on taj postupak naziva „tvrdim pristupom” i uočava da je zasnovan na načinu na koji smo definisali ponašanje predikata istinitosti. Budući da je istina imanentna, otuda i predikat istinitosti ima smisla samo onda kada se koristi unutar neke posebne teorije (Quine 1990d: 14). Dakle rečenice oblika „ $X$  je istinito.” ili „Istina je da postoji entitet  $x$ .” imaju smisla isključivo uz implicitnu pretpostavku da postoji neka pozadinska globalna teorija čiji domen vezanih promenljivih obuhvata entitete koje možemo označiti kao  $x$ . Ovo rešenje je prvenstveno u saglasnosti sa doktrinom naturalizma, kojom se tvrdi da naučne teorije određuju šta je istina. Sektaškim odgovorom ujedno ispunjavamo empiristički zahtev da se posveti dužna pažnja svakoj teoriji koja nam daje uspešna predviđanja. Naime, usvajanje sektaškog odgovora nas ne sprečava da osciliramo među teorijama, već nas obavezuje samo na to da usvojimo ontologiju neke teorije onda kada vršimo istraživanja na osnovu nje. Ukoliko, pak, odlučimo da problemu pristupimo iz perspektive druge teorije, onda moramo da prihvatimo ontološke pretpostavke te druge teorije.

Druga mogućnost je inicijalna formulacija ekumenskog odgovora kakvu pronalazimo u *Citatu 2* iz knjige *Teorije i stvari*, za koju Kvajn ističe da je adekvatan način da se zadovolje empiristički kriterijumi, naročito u onim slučajevima u kojima su obe teorije podjednako elegantne, u smislu da ne sadrže rečnik koji bi nezgrapno štrčao u slučaju spajanja u veću globalnu teoriju. Kao što je već rečeno, dilema oko nosioca apsolutne istine se u ovom slučaju rešava uvođenjem jedinstvene „tandemske” teorije sa zajedničkom logikom. Međutim, sada Kvajn dodaje i to da je širenje skupa istinitih uverenja o svetu glavni motiv za stvaranje „tandemske” teorije. Poželjno je da nijedan od teorijskih dodataka ne bude obremenjen previše neobičnim terminima, kako bi uvidi obe teorije mogli da doprinesu zajedničkom korpusu saznanja. Kvajn ovde uvodi neku vrstu ograničenja u pogledu toga u kojim situacijama je stvaranje tandemske teorije poželjno, a u kojima bi se trebalo uzdržati od takvog postupka. Ukoliko neka teorija podrazumeva veliki broj nedovoljno jasnih termina, onda je treba odbaciti uprkos tome što je načelno možemo načiniti logički kompatibilnom sa drugom teorijom, budući da narušava empirističke standarde smislenosti i naučnu težnju ka ekonomičnosti (Quine 1990d: 14).

Sva je prilika da Kvajn uvodi ovo ograničenje kako bi jasnije odredio empirističke kriterijume i sprečio da postanemo previše popustljivi i dozvolimo govor o onim entitetima za čije pretpostavljanje ne postoje naučni razlozi. Ovo stanovište bi se moglo nazvati *ograničenim empirizmom*, budući da je saglasnost sa čulnim svedočanstvom nužan, ali ne i dovoljan uslov da se usvoji ontologija neke teorije. To znači da je ovom svedenijem obliku empirizma potreban dodatan metod razlikovanja naučnih i nenaučnih tvrdnji, kako bismo mogli da odbacimo one hipoteze koje ne doprinose rastu naučnog saznanja, već samo unose zabunu unutar već prihvaćene naučne teorije. Međutim, ovaj kriterijum se

može uspostaviti jedino ako se empirizmu pridoda i neka vrsta naturalizma, usled čega ograničeni empirizam, posmatran nezavisno od drugih doktrina, ne može da bude temelj za određenje globalne teorije i njenih ontoloških pretpostavki. To nas vraća na inicijalnu tvrdnju da je ontologija određena naturalističkim kriterijumima, dok su kriterijumi empirizma ograničeni na epistemologiju.

Treća mogućnost nalaže da rečenice koje sadrže previše neobične ili strane termine ne treba svrstavati ni među istinite niti među lažne, budući da se predikat istinitosti može smisleno upotrebljavati isključivo u odnosu na neki pojedinačni jezik. Budući da se naš predikat istinitosti odnosi isključivo na naš jezik i da ga ne možemo primenjivati u okvirima teorija čiji jezik ne razumemo, ovo rešenje nalaže da ostanemo uzdržani pri proceni istinosnog statusa onih rečenica koje sadrže previše nejasnu terminologiju (Quine 1990: 14).

Kvajn ne nudi dalju elaboraciju ove mogućnosti, no ona je u velikoj meri inspirisana Dejvidsonovim stanovištem, prema kojem je jezik nosilac apsolutne istine. Dok Dejvidson smatra da je odnos između jezika i istine „jedan na jedan” zbog toga što je jezik nadređen naučnim teorijama, naša teza je da jedan jezik „toleriše” samo jedno određenje istine zbog toga što globalna teorija - čiji sastavni deo je i jezik - prepoznaje samo jednu apsolutnu istinu. Globalna teorija je, kao što smo videli, široka naučna struktura, kojom je obuhvaćen niz naučnih teorija i sveukupno saznanje koje posedujemo u datom trenutku. Kao i svaka teorija, ona ima jezik pomoću kojeg su izražene njene ontološke obaveze. Kako smo videli, Kvajn u poznijim radovima zauzima nešto fleksibilniji stav prema jeziku globalne teorije i dopušta da se u njega, osim fizikalističkih, uključe i mentalistički termini (ili barem onaj deo njih koji poseduje eksplanatornu moć u svakodnevnom govoru). Međutim, on time ne tvrdi da postoje dve odvojene istine, od kojih je jedna fizikalistička, a druga mentalistička. Istina je apsolutna i različite jezičke formulacije su samo različiti načini govora o njoj. Da bi globalna teorija - shvaćena kao naučna struktura koja obuhvata totalitet saznanja o svetu - bila moguća, potrebno je da ona bude konzistentna. To dalje znači da je potrebno da postoji saglasnost među njenim sastavnim delovima u koje se ubrajaju kako pojedinačne naučne teorije, tako i jezik i da svi ti delovi zajedno upućuju na jednu, apsolutnu istinu. Zbog toga tvrdimo da se jednim jezikom može izreći samo jedna istina. Ipak, to ne znači da jezik ontološki prethodi globalnoj teoriji, kao što Dejvidson sugeriše, već samo to da se on razvija tako da se njime može izraziti apsolutna istina koja je postulirana globalnom teorijom.

Četvrta mogućnost je Dejvidsonovo rešenje, čiji smo deo izložili, dok je ostatak, kako Kvajn piše, Dejvidson saopštio njemu lično, prilikom jedne diskusije na Stenfordu (Quine 1990d: 14). Prema ovom rešenju, nije nam neophodna konstrukcija „tandemske” teorije da bismo prihvatili ekumenski odgovor, jer se zahtev za ekonomičnošću, koji je Kvajna u raspravi sa Gibsonom naveo na prihvatanje sektaškog odgovora, ne odnosi na jezik, već na naučne teorije. Prema Dejvidsonovom mišljenju, upotreba predikata istinitosti je smislena isključivo u odnosu na jezik *u celosti*, a ne na partikularne naučne teorije. U tom kontekstu, istina može ostati apsolutna i ukoliko usvojimo paralelno postojanje dveju suparničkih teorija. Sve što je potrebno je da osmislimo jezik koji će biti „čuvar” apsolutne istine i koji će obuhvatati terminologiju obe teorije. Sada više nije reč o „tandemskoj” teoriji, već o „tandemskom” jeziku (Quine 1990d: 14).

Kvajn smatra da je ovo rešenje u velikoj meri saglasno sa naučnom praksom kojom je dozvoljeno da nekoliko međusobno nespojivih teorija prihvatamo kao istinite zbog toga što je svaka od njih ograničena u svom dometu. Jedna teorija će tako biti korisna u jednoj vrsti istraživanja, dok će druga biti adekvatnija za drugu vrstu istraživanja. Ekonomičnost je, kako Kvajn navodi, i dalje imperativ kada je reč o naučnim teorijama, ali je njihova obuhvatnost jednostavno manja (Quine 1990d: 14–15). Videli smo da, baš kao i u prethodnoj instanci usvajanja ekumenskog odgovora, Kvajn implicitno podrazumeva umereniju tezu o holizmu. Isto tako, opet analogno ranijoj argumentaciji u prilog ekumenizmu, Kvajn smatra da svaka teorija i dalje može da zadrži svoju ontologiju tako što će se ograničiti domen njihovih promenljivih, pri čemu će se predikat istine drugačije primenjivati u svakoj od njih. Dejvidsonovi razlozi su, kako ističe Kvajn, bili dovoljno ubedljivi da ga navedu da još

jednom promeni stav po pitanju istinosnog statusa naučnih teorija i da ovaj put donese odluku u korist ekumenskog odgovora (Quine 1990d: 15).

Izgleda da sada možemo razlikovati dva oblika ekumenskog odgovora. Prvi je zasnovan na argumentu trivijalnog sredstva i njime se iziskuje spajanje suparničkih teorija u „tandemsku” teoriju, pri čemu ovo spajanje može ili ne mora imati ograničenja. Ukoliko ograničenja ne postoje, empirizam postaje centralno stanovište na osnovu kojeg se konstruiše globalna teorija, jer je saglasnost sa empirijskim svedočanstvom jedini kriterijum istinitosti teorija. U ovom slučaju nije jasno koja je funkcija naturalizma. S druge strane, ukoliko uspostavimo ograničenja u pogledu toga *kakve* teorije se mogu spojiti u veću „tandemsku” teoriju, empirizmu se pridodaje naturalistički kriterijum. Međutim, u ovoj situaciji nije jasno da li naturalizam ili empirizam ima ontološku prednost i na osnovu kojih kriterijuma ćemo konstruisati globalnu teoriju.

Drugi oblik ekumenskog odgovora je zasnovan na Dejvidsonovom rešenju i njime se tvrdi da obe teorije možemo smatrati istinitim u onim slučajevima u kojima one mogu biti izražene zajedničkim jezikom. Iako je kod Dejvidsona jezik nosilac apsolutne istine i ontoloških obaveza, nekoliko je razloga koji upućuju na to da je ovaj oblik ekumenskog odgovora u Kvajnovom slučaju epistemološka strategija, a ne rešenje ontološkog problema. Najpre, kao što je već rečeno, na momente se čini da je Kvajn napustio originalnu ideju o subdeterminaciji kao paradigmatičnom slučaju sukoba između dve *globalne* teorije i da se ona sada javlja u ograničenijoj formi kojom se izražava situacija sučeljavanja dveju *manjih* teorija.

U drugom obliku ekumenskog odgovora, empiristički kriterijumi se čuvaju tako što se teret apsolutne istine prebacuje sa globalne teorije na globalni jezik. Međutim, ovo rešenje otvara dva nova problema. Prvi je u tome što je pokazano da jezik ne prethodi naučnim saznanjima, već se razvija paralelno sa njima. Drugi problem je što u ovom slučaju više ne možemo biti sigurni ni u to *šta* se podrazumeva pod pojmom apsolutne istine, budući da je kroz ograničenje domena vezanih promenljivih dopušteno da svaka teorija zadrži svoju ontologiju. Ukoliko postoji više uzajamno nesvodivih ontologija, nejasno je na koji način jezik može biti nosilac apsolutne istine. Naposljetku - a ovo se ujedno čini kao najveći izazov ovog drugog oblika ekumenskog odgovora - više nije izvesno koja je uloga naturalizma u ovakvom poretku stvari. Ukoliko je naturalizam stanovište kojim se tvrdi da nauka određuje šta je istina, onda je on nespojiv sa globalnom teorijom u kojoj je jezik nosilac apsolutne istine. Možda je jedini izlaz iz ovih problema taj da ekumenski odgovor prihvatimo kao prelazno metodološko rešenje u slučajevima pojave nekonzistentnosti unutar globalne teorije, a da se, kada govorimo o ontološkoj dilemi, opredelimo za sektaški odgovor i da tvrdimo da se na kraju samo jedna teorija može ispostaviti kao istinita. Ekumenski odgovor je temeljan iz pozicije epistemologije i empirizma, dok je sektaški odgovor temeljan iz pozicije ontologije i naturalizma,



## 8. ODNOS NATURALIZMA I EMPIRIZMA U KVAJNOVOJ FILOZOFIJI

Čitav opus Kvajnovog filozofskog stvaralaštva određen je dvema doktrinama - naturalizmom i empirizmom. Na prvi pogled ne postoji tenzija između ova dva pravca, budući da se naturalizmom tvrdi da nauka određuje šta je istina, dok se empirizmom zahteva da saznanje bude zasnovano na empirijskom svedočanstvu, čime se garantuje povezanost naučnih teorija sa iskustvom. Međutim, Kvajnova filozofija je specifična, između ostalog, zbog toga što se on obavezuje na postojanje globalne teorije. Jedan od razloga ovog obavezivanja je njegova teza o holizmu. Ukoliko umereni holizam shvatimo kao metodološki ustupak koji Kvajn uvodi iz pragmatičnih razloga kako bi objasnio zbog čega različite grane nauke na svakodnevnom nivou funkcionišu relativno nezavisno, čini se da smo u pogledu ontologije i dalje obavezani na jaču verziju ove teze. Holizmom se tvrdi da se saznanje tek kao celina odnosi prema iskustvu i da je ova celina sačinjena iz mnoštva međusobno povezanih i pretežno konzistentnih činjenica i uverenja. To nas je dovelo do zaključka da o totalitetu naučnog saznanja možemo govoriti kao o jednoj globalnoj teoriji. Drugi razlog zbog kojeg se Kvajn opredeljuje za postojanje globalne teorije, kako smo videli, može se pronaći u njegovom fizikalizmu. Budući da nema prve filozofije koja bi uspostavila temelje i poželjne okvire saznanja, prinuđeni smo da se u ovom procesu okrenemo ka (fizičkom) svetu koji nas okružuje.

Kvajново priklanjanje fizikalizmu najčešće se tumači kao posledica naturalističkog pristupa ontološkim pitanjima. U tom kontekstu, reći ćemo da Kvajn usvaja fizikalističku ontologiju prvenstveno zbog toga što sva naučna saznanja upućuju na nju. Međutim, s druge strane, fizikalizam je potkrepljen i empirizmom, budući da nas neposredno svedočanstvo upućuje na postojanje fizičkih objekata. Iz ove perspektive, može se tvrditi da Kvajn prihvata fizikalistički pojmovni okvir iz pragmatičnih i instrumentalističkih razloga. Iako Kvajnov fizikalizam ima uporište i u naturalizmu i u empirizmu, postavlja se pitanje koja od ove dve doktrine ima prednost u pogledu ontologije. Ovo pitanje bi možda dugo ostalo nezapaženo da ga nije iznedrio problem subdeterminacije ili, još preciznije, Kvajnova dilema između sektaškog i ekumenskog odgovora. Poklonici naturalizma, poput Gibsona, zalažu se za sektaški odgovor zbog toga što se, prema ovom stanovištu, uporište istine nalazi u nauci. Budući da Kvajn istinu tumači kao apsolutnu, samo jedna od dve subdeterminisane naučne teorije može biti nosilac ove istine. S druge strane, zastupnici empirizma, poput Dejvidsona, smatraju da treba usvojiti ekumenski odgovor, s obzirom na to da je u odnosu na empiristički kriterijum istinita svaka teorija koja se slaže sa dostupnim svedočanstvom. Razlog zbog se kojeg Gibson i Dejvidson zalažu za potpuno suprotna rešenja Kvajnovе dileme može se pronaći upravo u različitom načinu na koji oni pristupaju odnosu između naturalizma i empirizma.

### 8.1. Povratak sektaškom odgovoru i naturalizam kao globalna teorija

Poslednji komentar na dilemu između sektaškog i ekumenskog odgovora, Kvajn nudi 1990. godine u knjizi *Potruga za istinom*. Govoreći o kolebanju između ova dva odgovora, on najviše pažnje posvećuje Dejvidsonovom obliku ekumenizma i zapaža da se njime tvrdi da su obe teorije istinite i istovremeno potpuno nezavisne jedna od druge. Jezik je tako teorijski neutralan, ali i dovoljno širok da se njime mogu formulirati obe teorije. Međutim, na ovom mestu Kvajn izražava negativan stav u pogledu razgraničenja predikata jedne teorije od predikata druge teorije. Ukoliko bi svaka teorija imala svoje posebne predikate koji bi se u okviru nje smatrali istinitim, nije jasno kakav bi bio odnos između ove dve različite vrste predikata. Štaviše, u tom slučaju bismo morali da se obavežemo na neku vrstu hijerarhije između istina, jer bilo bi prikladno i intuitivno da se istine iz dve teorije ipak nekako uporede. Takvo poređenje bi, međutim, podrazumevalo treću teoriju (Quine 1992: 99–100).

Već je u poglavlju 3.1. istaknuto da je poređenje dveju različitih ontologija moguće jedino u odnosu na pozadinsku, njima nadređenu, teoriju. Ipak to je prevelik zahtev, s obzirom na to da je inicijalna svrha ekumenskog odgovora bila samo u tome da nam obezbedi inkluzivniji jezik nauke. Zbog toga Kvajn uočava da je glavna prednost Dejvidsonovog rešenja u tome što je istina jednako raspoređena među teorijama, ali da nije izvesno da li ono pruža još neke benefite, naročito kada se uzme u obzir da i zastupnici sektaškog odgovora mogu da osciliraju između dve teorije. Sektaški odgovor nam ne uskraćuje priliku da razmotrimo alternativne teorije, niti da ih smatramo opravdanima. Jedino što se njime zahteva je da smatramo istinitom samo onu teoriju koju u datom trenutku prihvatamo. (Quine 1992: 100).

Međutim, način na koji Kvajn završava priču o sektaškom i ekumenskom odgovoru ostavlja izvesnu dozu nejasnoće i to je glavni razlog zbog kojeg je ova dilema relevantna i danas. Naime, možemo se pitati da li kritički osvrt prema ekumenskom odgovoru ujedno predstavlja i nedvosmisleno usvajanje sektaškog odgovora, s obzirom na to da Kvajn na ovom mestu ne razjašnjava ulogu empirizma koji je bio glavni razlog njegovog prethodnog usvajanja ekumenskog odgovora. Pomenuli smo da je empirizam stanovište koje treba slediti u epistemologiji, dok je naturalizam stanovište koje treba slediti u ontologiji. Na ovaj zaključak nas je podstaklo to što su Kvajnovi argumenti u prilog ekumenskom odgovoru dolazili iz epistemološke perspektive i govorili o svedočanstvu. S druge strane, argumenti u prilog sektaškom odgovoru uključivali su govor o apsolutnoj istini, što im je dalo ontološku dimenziju. Međutim, uprkos tome što je razlika između epistemološkog i ontološkog diskursa prisutna, ona nije samoočigledna, jer Kvajn ni na jednom mestu nije eksplicirao podelu na epistemološke i ontološke probleme. Dodatnu zabunu unosi pojam jezika koji se javlja nakon izložene kritike ekumenizma:

„Fantazija o nerešivo suprotstavljenim sistemima sveta je misaoni eksperiment koji prevazilazi granice u okviru kojih smo, putem upotrebe, usavršili jezik. Nije čudo što se kosmičko pitanje o istinitosti ovakva dva sistema sveta svodi, veoma sentimentalno, na odabir reči. Odatle je sledilo i moje kolebanje.“<sup>26</sup>

(Quine, 1992: 100–101)

Ovaj komentar otvara nekoliko novih pitanja i to odmah nakon što nam se učinilo da je dilema razrešena. Ovaj donekle ambivalentan stav pomalo podseća na neodlučnost koju smo videli deceniju ranije u knjizi *Teorije i stvari*, gde je Kvajn zastupao argumente koji su išli u prilog kako ekumenskom, tako i sektaškom odgovoru. Kao što je istaknuto, Kvajn je tek nakon Gibsonove i Dejvidsonove kritike odlučio da se opredeli i to najpre za sektaški, a potom za ekumenski odgovor. Iako prethodno izneti stavovi u *Potrzi za istinom* gotovo nedvosmisleno idu u prilog sektaškom odgovoru, interesantno je istaći da u ovom pasusu možemo uočiti novu tenziju. S jedne strane, imamo tvrdnju da misaoni eksperiment subdeterminacije nadilazi upotrebu jezika, što nas upućuje na sektaški odgovor i tezu prema kojoj je globalna teorija nosilac apsolutne istine, dok se, s druge strane, pitanje istine povezuje sa odabirom reči, što podseća na Dejvidsonovu verziju ekumenskog odgovora.

U eseju „Više o Kvajnovoj dilemi o subdeterminaciji“ objavljenom 1991. godine, tačno godinu dana nakon *Potrage za istinom*, Gibson pruža rekapitulaciju dotadašnjeg Kvajnovog kolebanja, ali i osvrt na njegov poslednji komentar na ovu temu. Uprkos nejasno odabranim rečima u navedenom pasusu, Gibson smatra da nemamo razloga da sumnjamo u to da se Kvajn ponovo vratio sektaškom odgovoru (Gibson 1991: 65). Sektaški odgovor je ispravan zbog toga što je daleko intuitivnije da nosilac apsolutne istine bude teorija, a ne jezik. Pritom, nije reč o bilo kakvoj teoriji, već o globalnoj, jer Gibson tvrdi da svako ko prihvata naturalizam ujedno mora verovati u to da se čitavo saznanje može obuhvatiti jednom globalnom teorijom (Gibson 1991: 66). Ukoliko je istina ono što nam nauka kaže da je istina, onda je potrebno i da nosilac te istine bude naučna teorija, a ne jezik. Povrh toga, naturalizmom se tvrdi da je čulno svedočanstvo ujedno i *jedino* svedočanstvo na koje se možemo

---

<sup>26</sup> Prevod preuzet iz ranijeg rada (Vučković 2016: 75)

osloniti u procesu saznanja, kao i da se do mogućnosti postojanja alternativnih globalnih teorija dolazi zbog toga što empirijsko svedočanstvo ne upućuje ni na jednu od njih nedvosmisleno. Jedno isto iskustvo moguće je objasniti pozivanjem na dve različite teorije i to nazivamo subdeterminacijom. Gibson se slaže sa Kvajnom u pogledu toga da smo slobodni da odaberemo bilo koju od dve suprotstavljene teorije, čak i da osciliramo među njima kako bismo proširili opseg saznanja, dokle god u jednom određenom trenutku verujemo da je istinita samo jedna teorija (Gibson 1991: 66).

Dejvidson nije eksplicitno adresirao Kvajnovu poslednje rešenje u vreme kada je *Potruga za istinom* prvi put objavljena, ali se njegov stav može pronaći u članku „Šta je Kvajnovi viđenje istine” („What is Quine’s View of Truth”), objavljenom četiri godine kasnije. Njegova kritika usmerena je na tezu koja se nalazi u osnovi sektaškog odgovora, a prema kojoj je istina imanentna u odnosu na naučnu teoriju. Dejvidson smatra da nas ovakvo vezivanje istinitosti za naučnu teoriju dovodi u situaciju da tvrdimo da različite teorije imaju različite koncepte istine, što bi bilo slično tvrdnji da se istine koje izričemo jednim jezikom ne mogu izraziti pomoću drugog jezika. Prema njegovom mišljenju, glavni problem je u Kvajnovom nejasnom razgraničenju između pojmova „jezika” i istine”, za koje smatra da se previše često upotrebljavaju sa istim značenjem (Davidson 2005b: 81). Iako se teza o ekumenskom odgovoru ovde ne pominje eksplicitno, iz navedenog se može zaključiti da bi Dejvidson verovatno i dalje nastavio da je zastupa, naročito kada se uzme u obzir njegova privrženost empirizmu. Kao što smo videli, njegov ekumenizam je zasnovan na tezi da je istina imanentna u odnosu na jezik, a ne na naučnu teoriju. Isto tako, ova poslednja kritika Kvajna upućuje na to da Dejvidson smatra da se istina u pogledu ontologije ne može odvojiti od jezika kojim se izriče, te da ontološki sledi iz jezika, a ne iz naučne teorije. Ideja o jeziku kao potencijalnom nosiocu istine je opstala i dugo nakon završetka rasprave između Kvajna i Dejvidsona. Kasniji branioci ekumenskog odgovora će citirani pasus iz *Potrage za istinom* tumačiti kao da Kvajn u njemu tvrdi da se pitanje istine može svesti na jezik u toj meri da je čak i sama dilema između sektaškog i ekumenskog odgovora suštinski problem jezika (videti: Severo 2008: 161–162).

Međutim, više je razloga zbog kojih je usvajanje ekumenskog odgovora problematično za nekoga ko usvaja fizikalističku ontologiju i barem neki oblik naturalizma. Postojanje globalne „tandemske” teorije načelno može biti u saglasnosti sa fizikalističkom ontologijom, barem na isti način na koji je Kvajn u poznijim radovima dopustio upotrebu mentalističkih termina. Međutim, čak ni u tom kontekstu nije izvesno da li je i u kojoj meri ovakvo spajanje teorija opravdano i korisno. U svetlu Kvajnovog i Gibsonovog podsećanja na to da se i u sektaškom odgovoru može oscilirati između dve suparničke teorije, ideja o „tandemskoj” teoriji naprosto postaje izlišna. Dodatni problem je u tome što ovakav poduhvat nije u skladu principom pragmatizma, što je bio inicijalni razlog zbog kojeg je Kvajn odustao od ekumenskog odgovora. Pragmatizam nam nalaže da usvojimo najjednostavnije rešenje, što bi u ovom kontekstu podrazumevalo nezavisno razmatranje dveju teorija. Ukoliko bismo se opredelili za „tandemsku” teoriju, morali bismo da uspostavimo niz logičkih relacija između dve različite teorije, što bi dovelo do nepotrebnog usložnjavanja naučnog aparata.

Ukoliko se sada vratimo na drugi oblik ekumenskog odgovora, inspirisan Dejvidsonovim rešenjem, situacija deluje još problematičnije. Ako postoji apsolutna istina, onda mora postojati i neka globalna teorija koja će biti njen nosilac. Dakle, da bi jezik mogao da bude nosilac apsolutne istine, potrebno je da upravo on bude ta globalna teorija. Međutim, u poglavlju 5.2. došli smo do zaključka da je jezik paralelan sa pojedinačnim naučnim teorijama, poput fizike shvaćene u užem smislu ili recimo matematike ili biologije. To ga čini samo jednom od mnogih „pod-teorija” unutar globalne fizikalističke teorije. Takođe smo videli i da se pojam fizikalizma u ovom kontekstu izjednačava sa ontologijom prirodnih nauka, usled čega je naše razumevanje globalne teorije naturalističko, baš kao što i Gibson tvrdi da je slučaj. Apsolutna istina je sadržana u totalitetu saznanja prirodne nauke, a ne u jeziku. Fizikalizam u ovom smislu predstavlja samo rafiniraniji oblik naturalizma ili njegovo bliže određenje. Nauka nas je uputila na fizikalistički pojmovni okvir i mi smo je „poslušali”.

Iz ove perspektive možemo odgovoriti i na Dejvidsonovu poslednju kritiku da Kvajn nedovoljno razgraničava pojmove „jezika” i „teorije”. Iako Kvajn o jeziku nekada govori kao o naučnoj teoriji, on to ne čini zbog toga što smatra da jezik može biti globalna teorija, već samo zato što prepoznaje koje je njegovo mesto unutar globalne teorije. U pogledu epistemologije, jezik je značajan koliko i bilo koja druga naučna teorija utoliko što nas upućuje na empirijsko svedočanstvo. Otuda o njemu možemo govoriti kao i o bilo kojoj drugoj partikularnoj teoriji, a da se pritom ne obavežemo na tvrdnju da je sam jezik globalna teorija, niti nosilac ontoloških obaveza. Globalna teorija je jedinstvena i sačinjena, između ostalog, i iz jezika, ali ne *samo* na osnovu njega.

Međutim, postoji i dodatni razlog zbog kojeg jezik ne može biti nosilac ontoloških obaveza. Dok fizičke teorije postuliraju određene entitete i zakone (*laws*), jezik je uređen nešto fleksibilnijim pravilima (*canons*). Ova pravila nemaju podjednaku snagu kao fizički zakoni i zato ne postoje činjenice u pogledu toga koji prevod je ispravan (Gibson 1986: 140). Činjenice iz prirodne nauke se ne „preslikavaju” na jezik i posledica toga je da teza o neodređenosti prevođenja opstaje uprkos tome što je jezik sastavni deo globalne teorije. Druga posledica je da jezik - čak ni u širem određenju ovog pojma - ne može da bude ontološki nadređen globalnoj naučnoj teoriji, jer nam njegova nemogućnost da uspostavi zakone pokazuje i to da ne može da bude nosilac apsolutne istine.

Ukoliko se vratimo tezi o subdeterminaciji, tvrdićemo da je u pogledu *ontologije*, istinit sektaški odgovor jer je istina apsolutna i (u skladu sa naturalizmom) imanentna u odnosu na nauku, globalnu teoriju kojom su uspostavljene ontološke obaveze. Međutim, ekumenski odgovor se može braniti iz pozicije *epistemologije*, jer je u procesu dolaska do istine korisno razmotriti i testirati obe teorije paralelno. Možda je ova epistemološko-metodološka pogodnost bila glavni razlog zbog kojeg se Kvajn u dva navrata vraćao ekumenskom odgovoru, što znači da je glavni izvor prividnih protivrečnosti bio u njegovom mešanju opravdanosti verovanja u teoriju sa istinitošću teorije.

U kontekstu apsolutne istine, logički je zahtev da samo jedna teorija bude istinita, iako je opravdano verovati u dve ili čak više njih. Otuda, ne samo da ekumenski odgovor ne pruža zadovoljavajuće rešenje Kvajnovе dileme, već se čini da je i sam problem subdeterminacije - ukoliko ga shvatimo kao suočavanje dve *globalne* teorije - od samog početka promašen. Kako Kvajn uočava u poslednjem rešenju, dve *globalne* teorije načelno se ne mogu nikada uporediti, jer bi to podrazumevalo treću teoriju koja bi im bila nadređena. Postojanje teorije koja je nadređena dvema „globalnim” teorijama zapravo bi pokazalo da teorije koje se upoređuju - uprkos svojoj obuhvatnosti - uopšte nisu globalne. Koji je onda smisao teze o subdeterminaciji? Čini se da i sam Kvajn na kraju uočava da je ona ispunila svrhu misaonog eksperimenta i pokazala da su sva neslaganja unutar globalne teorije samo verbalne prirode.

U pogledu ontologije, postoji samo jedna globalna teorija i samo jedna istina. U pogledu epistemologije, pak, i dalje možemo zadržati „suženi” oblik subdeterminacije i pitati se koja od manjih teorija pruža uspešniji opis empirijskog svedočanstva. Kada Kvajn kaže da se pitanje o istinitosti dve teorije svodi na pitanje odabira reči, izgleda da on time tvrdi da nijedna od ovih teorija nema svoju zasebnu ontologiju, već samo različite rečnike, drugačije načine govora o jednoj apsolutnoj istini. U skladu sa principom pragmatizma, mi ćemo odabrati terminologiju koja je najjednostavnija, ali ontološke obaveze su - u skladu sa naturalizmom - određene totalitetom naučnog saznanja.

## 8.2. Empirizam kao epistemološka teorija

Naturalizmom se uspostavlja sveukupnost naučnog saznanja kao globalna teorija i u tom smislu se na pitanja ontologije mora odgovoriti iz naturalističke perspektive. Krajnja posledica toga je da možemo tvrditi da naturalizam u pogledu ontologije prethodi kako empirizmu, tako i svim ostalim stanovištima u Kvajnovoj filozofiji. Kakva je onda uloga empirizma i zbog čega je ovo stanovište toliko značajno u Kvajnovoj epistemologiji?

Gibson smatra da Kvajnov empirizam nije teorija o istini, već o svedočanstvu (Gibson 1986: 147). To znači da empirizam ne samo da predstavlja najveći deo njegove epistemologije, već u izvesnom smislu on *jeste* epistemologija, budući da je sticanje saznanja moguće jedino kroz oslanjanje na čulno svedočanstvo. Ontologija (naturalizam) i epistemologija (empirizam) se bave različitim temama, usled čega je razumevanje odnosa među njima od posebnog značaja za razumevanje celokupne Kvajnove filozofije.

Epistemologija je sadržana u ontologiji, kao sastavni deo prirodne nauke. S druge strane, prirodna nauka se razvija zahvaljujući epistemološkim doprinosima koji uspostavljaju metodološku bazu i pružaju evidenciju potporu globalnoj teoriji (Gibson 1986: 147–148). Već je rečeno da je Kvajnova ontologija dvostruko određena - kako globalnom naučnom teorijom koja je nosilac ontoloških obaveza, tako i razlozima zbog kojih usvajamo naučnu teoriju. Ti razlozi se pronalaze upravo u empirizmu kojim se garantuje da je odabrana teorija saglasna sa raspoloživim svedočanstvom. To znači da je odabir ontologije direktno uslovljen epistemološkim uvidima, dok su epistemološka istraživanja određena globalnom teorijom kojoj pripadaju.

Već smo videli da je uvođenje epistemologije u okvir psihologije, odnosno prirodne nauke, jedna od okosnica Kvajnove filozofije. Takođe, zbog značajne isprepletanosti ontoloških pitanja sa epistemološkim, i sam Kvajn ponekada upada u nedoumice, što se najbolje videlo u slučaju njegovog priklanjanja ekumenskom odgovoru. Glavni problem je bio u tome što je Kvajn tada na pitanje ontologije pokušao da odgovori iz pozicije epistemologije.

Dva glavna principa Kvajnove epistemologije zasnovane na empirizmu mogu se definisati na sledeći način i u pogledu toga su saglasni i zastupnici sektaškog i zastupnici ekumenskog odgovora (Gibson 1986: 149, Davidson 2005a: 49–50):

1. Svako svedočanstvo u prilog naučnom saznanju je čulno svedočanstvo.
2. Svako dodeljivanje značenja rečima mora da ima čulno svedočanstvo kao krajnje uporište.

Prvim principom se tvrdi da nauka crpi sve informacije iz empirijskog svedočanstva, dok nam drugi princip garantuje da u ontologiji neće biti upliva metafizičkih pretpostavki. Oba principa rezultat su činjenice da ne postoji prva filozofija. Premda se norme istraživanja i naučni standardi mogu menjati tokom vremena, izvor ova dva principa će uvek biti u nauci. Epistemologija je tako sastavni deo prirodne nauke zbog toga što njena dva glavna principa slede iz ontologije, iz naturalističkog zahteva da se istinitim smatraju samo tvrđenja nauke.

Pored toga, sama empiristička epistemologija podrazumeva postojanje spoljašnjeg sveta koji je predmet naučnog istraživanja. Saznanje koje imamo o spoljašnjem svetu dobijamo isključivo putem čulnih receptora koji su deo fizikalističke ontologije, utoliko što su i nervni završeci fizički objekti (Gibson 1991: 148–150). Usvajanje empirizma u pogledu epistemologije nas upućuje na usvajanje naturalističke ontologije zbog toga što su sami postulati empirizma neodvojivi od fizikalističkog tumačenja realnosti.

U tom kontekstu, empirizam je epistemološko stanovište koje Kvajn najpre nasleđuje od logičkih pozitivista, a potom i nadograđuje dajući mu ontološku potporu. Razmatrajući Karnapovu podelu na „unutrašnja” i „spoljašnja” pitanja, Kvajn je došao do zaključka da je pozitivistički empirizam zasnovan na neopravdanom odvajanju filozofije od ostatka saznanja. Metafizička pozadina koju je Karnap nastojao da izbegne zapravo je postala temelj njegovog logičkog pozitivizma i bilo je

potrebno pronaći novo uporište empirizma. Transcendentalni idealizam takođe nije bio od pomoći u pokušajima da se epistemologija utemelji nezavisno od prve filozofije, budući da se njime pretpostavlja postojanje metafizičkog koncepta *stvari po sebi*. Zbog toga je Kvjajn uočio da se utemeljenje epistemologije može pronaći u jedino u nauci, budući da je sve saznanje, u odsustvu prve filozofije, zapravo naučne prirode. Sama nauka je lišena metafizičke pozadine jer njome ne zalazimo izvan uobičajenih okvira saznanja, već samo nadograđujemo postojeće zdravorazumske uvide o spoljašnjem svetu. Epistemologija je, pak, sastavni deo nauke i zbog toga se njeno ontološko uporište nalazi u globalnoj teoriji. Na ovaj način, Kvjajn je uspeo da izgradi epistemologiju koja zadržava sve prednosti empirističke metodologije i koja je pritom zaštićena od metafizičkih upliva. Empirizam nije nikakvo izolovano ontološko stanovište, već metodološki put ka apsolutnoj istini.

Glavna razlika između Kvjajnovog empirizma i tradicionalne epistemologije je u tome što se tradicionalna epistemologija postavlja mimo sveta i nastoji dokaže njegovo postojanje, što nije u saglasnosti sa Kvjajnovim odbacivanjem prve filozofije. Ipak ovo odbacivanje metafizičkih i transcendentalnih pretpostavki ne znači da je govor o epistemologiji nemoguć, već da joj je potrebno novo određenje koje će biti zasnovano na naturalizmu. Naturalistička epistemologija ne zalazi u ontološka pitanja, niti pokušava da verovanje u postojanje spoljašnjeg sveta utemelji na čulnom svedočanstvu. Verovanje u spoljašnji svet i ostala pitanja ontologije mogu se uspešno utemeljiti pozivanjem na naučna saznanja. Gibson uočava da je odnos između ontologije i epistemologije recipročan. Ontologija, shvaćena kao globalna teorija, upućuje nas na to da je epistemologija istinita. S druge strane, epistemologija kao nauka o čulnom svedočanstvu potkrepljuje ontologiju i čini njeno usvajanje opravdanim. Ove dve grane se tako nalaze u odnosu međuzavisnosti, pri čemu je ontologija globalne teorije zasnovana na istim čulnim nadražajima o kojima se govori u kontekstu epistemologije, dok je epistemologizma potrebno da se oslone na ontologiju fizikalizma kako njihove tvrdnje ne bi bile metafizičke (Gibson 1986: 150–151).

Naturalistička epistemologija - pored ontološke pretpostavke o postojanju spoljašnjeg sveta - takođe sadrži i empirizam kao primarnu metodologiju. Empirizam dopunjuje ontologiju povezujući je sa čulnim iskustvom, čime se naučne teorije potvrđuju i u praksi. Međutim, empirizam ne bi imao validno uporište ukoliko se ne bi oslanjao na fizikalističku ontologiju. Iz tog razloga, možemo reći da naturalizam prethodi empirizmu *u pogledu ontologije*, ali da *u pogledu epistemologije* empirizam prethodi svakom drugom saznanju. Pojmove nauke konstruišemo na osnovu saznanja koje nam pruža empirijsko svedočanstvo, dok je način na koji pristupamo empirijskom svedočanstvu određen naučnom ontologijom. Empirizam je, slično jeziku, jedan značajan deo globalne teorijske strukture kojom je povezano celokupno naučno saznanje.

Ipak, to ne znači da se Kvjajn obavezuje na empirizam sa podjednakom snagom kojom je privržen naturalizmu. Vezivanje za naturalizam je u kontekstu njegove filozofije neophodno, kako u metodološkom, tako i u ontološkom aspektu ove teze. Polazeći od nemogućnosti da se do krajnje istine dođe izvan okvira nauke, Kvjajn je svoju ontologiju utemeljio na postojanju fizičkih objekata na koje nas je nauka uputila. Njegovo opredeljenje za fizikalizam isprva je bilo metodološke prirode i sa ciljem izbegavanja metafizičkih pretpostavki, ali ga je upravo odsustvo plauzibilne metafizike nagnalo da usvoji i ontologiju fizičkih objekata i skupova. Ako se istina uopšte može saznati, onda do nje dolazimo naučnim metodom i zbog toga je naturalizam nužan deo Kvjajnovog filozofije. Odatle sledi i njegov raniji zaključak da ćemo uvek slediti fiziku - shvaćenu u širem smislu kao teoriju o spoljašnjem svetu - čak i ukoliko bi se njena metodologija u potpunosti promenila.

S druge strane, usvajanje empirizma barem je načelno kontingentno. Kvjajn prihvata ovo stanovište zato što se ono pokazalo kao najbolja potpora naučne metodologije, zbog toga što teorije koje su usmerene ka čulnom svedočanstvu pružaju najbolja predviđanja. Ukoliko bi se ispostavilo da je neki drugi pristup uspešniji ili ako bi nauka pokazala da su podjednako zasnovani i drugi oblici saznanja koji nisu usmereni ka čulnom svedočanstvu, Kvjajn bi se u principu mogao odreći empirizma.

Ipak, u praksi su šanse za to veoma male. U postojećoj situaciji, svakako je opravdano tvrditi da je naturalizam temeljan u pogledu ontologije, dok je empirizam temeljan u pogledu epistemologije.

Ontološka pozadina koju naturalizam daje empirizmu i epistemološka potpora koju empirizam daje globalnoj naučnoj teoriji odraz su bliske veze problema postojanja i saznanja u Kvajnovoj filozofiji. Iako razlikovanje govora o ontologiji od govora o epistemologiji omogućava Kvajnu da na teorijskoj ravni izbegne rđavu cirkularnost između naturalizma i empirizma, u praksi je ova povezanost vodila do neopravdanog uplitanja epistemološke argumentacije u pitanja ontologije. Dodatnu zabunu unela je Kvajnova teza o ontološkoj relativnosti čija je primarna svrha bila da pokaže da u odsustvu prve filozofije nismo obavezani ni na jednu večnu i nepromenljivu ontologiju. S druge strane, videli smo da je Đenova smatrao da nam ontološka relativnost daje pokriće da se odrekemo teze o apsolutnoj istini, što bi protivrečilo Kvajnovom naturalizmu. Međutim, uprkos povremenom mešanju ontološkog pristupa sa epistemološkim, možemo tvrditi da je Kvajn konzistentan u razlikovanju ove dve grane filozofije čak i na onim mestima gde na ontološka pitanja daje epistemološki odgovor. Tu konzistentnost prepoznamo po tome što je njegova odbrana sektaškog odgovora *uvek* zasnovana na naturalizmu i tezi o apsolutnoj istini, dok je ekumenski odgovor *uvek* branio iz pozicije empirizma i epistemoloških razloga za verovanje u obe teorije.

Kvajnova osnovna greška bila je u propustu da naglasi da se ekumenski odgovor može braniti jedino iz epistemološke, a ne ontološke perspektive, što je navelo kako kritičare tako i zastupnike ovog rešenja da njegov empirizam protumače kao teoriju o ontologiji. Ovaj propust smo najpre videli u raspravi sa Gibsonom, u kojoj je Kvajn najviše govorio o epistemičkim i metodološkim preprekama u stvaranju „tandemske” teorije, pritom potpuno zanemarujući ontološku dimenziju Gibsonovog prigovora. Dok je Gibson isticao da je *principijelno* nemoguće da obe teorije smatramo istinitim jer bi to protivrečilo naturalističkoj tezi o apsolutnoj istini, Kvajnov fokus bio je na metodološkim izazovu uspostavljanja dovoljno širokog jezika „tandemske” teorije.

Izgleda da je i sam Kvajn imao teškoću u razgraničenju ontoloških i epistemoloških posledica slučajeva subdeterminacije, jer ni druga verzija ekumenskog odgovora nije bila praćena objašnjenjem uloge naturalizma i empirizma u kontekstu ove dileme. Kao što smo videli, Kvajn je tada usvojio Dejvidsonov argument, ali uz implicitnu pretpostavku da je reč o sukobu *manjih* teorija koje se mogu izraziti istim jezikom zbog toga što pripadaju istoj globalnoj teoriji. Do ove pretpostavke došli smo posredno, budući da Kvajn ni u ovoj raspravi nije jasno naznačio da li bi i u kojoj meri njegovo opredeljenje za ekumenski odgovor uticalo na ontologiju. Ipak, on nije eksplicitno prihvatio ni Dejvidsonovu tezu da je jezik nosilac apsolutne istine, niti bi se ona mogla odbraniti u širem kontekstu naturalizma. Izmeštanje ontoloških obaveza iz domena naučne teorije u domen jezika je nemoguće u okvirima interpretacije koju smo ovde ponudili i prema kojoj je jezik samo jedan deo naturalističke globalne teorije. Teza o ontološkoj prednosti naturalizma saglasna je i sa Kvajnovim poslednjim rešenjem, izloženim u knjizi *Potruga za istinom*, gde se problem subdeterminacije tumači kao dilema između dva različita načina govora o jednoj istini. Ukoliko je istina apsolutna i imanentna u odnosu na naučnu teoriju, onda je Kvajново shvatanje ontoloških obaveza naturalističko. To znači da njegov empirizam ima skromnije domete i da je ograničen na polje epistemologije.

## 9. ZAKLJUČAK

Kvajnova doslednost stavovima koje je zastupao tokom duge filozofske karijere u najvećoj meri se prepoznaje u tome što i sam njegov filozofski sistem funkcioniše kao holistička mreža više različitih uverenja, stanovišta i filozofskih pravaca. Tako obuhvatan projekat je od samog početka osuđen na određenu dozu dvosmislenosti, kako u pogledu odnosa među različitim stavovima, tako i u pogledu definisanja osnovnih filozofskih pojmova i ideja. Pojmovi poput „jezika” i „fizike” javljaju se u dva oblika. Najpre u onom standardnom sa kojim bi se složila većina filozofa i laika, gde pojmom „jezika” označavamo osnovno sredstvo komunikacije, a pojmom „fizike” užu naučnu disciplinu. Međutim, u širem okviru mreže saznanja i ontoloških obaveza, oni poprimaju i nove uloge, pri čemu jezik postaje i jedna vrsta naučne teorije, dok se pojam „fizike” koristi i sa značenjem globalne teorije koja preuzima položaj tradicionalne epistemologije kao glavnog nosioca apsolutne istine.

Kvajново kretanje od teze o ontološkoj relativnosti do teze o apsolutnoj istini analogno je podešavanjima u holističkoj mreži saznanja. Da bi sistem bio kompletan, potrebne su periodične modifikacije. Tako Kvajn zadržava ideju ontološke relativnosti kao misaonog eksperimenta kojim se pokazuje da je odabir ontologije barem načelno proizvoljan, ali se tokom vremena udaljava od relativističkog shvatanja istine. Fizikalizmu u pogledu ontologije Kvajn se najpre priklanja iz metodoloških, pragmatističkih razloga, ali kasnije ovo stanovište postaje sve više povezano sa doktrinom naturalizma koja mu pruža potpuno utemeljenje. U kasnijim radovima, u kontekstu rasprave o subdeterminaciji, javlja se čak i razdvajanje naturalizma od empirizma u onim slučajevima kada je njihova koherentnost dovedena u pitanje, no Kvajn uspeva da pronađe način da zadrži oba stanovišta, premda sa različitim svrhom.

Dve su glavne teze koje smo zastupali u ovom istraživanju. Prva je da nosioci ontoloških obaveza nisu pojedinačne teorije poput fizike ili semantike, već tek čitava nauka shvaćena kao skup svih teorija. Druga teza je da je takav zahtev u osnovi naturalistički i da se zbog toga naturalizam može smatrati primarnom teorijom u pogledu ontologije. Naše istraživanje otpočelo je Kvajnovom čuvenom tezom o postojanju kao vrednosti vezane promenljive, premda bi - zbog holističkog karaktera njegove filozofije - taj početak mogao da bude i negde drugde, a zaključci bi bili isti.

Nakon odbacivanja tradicionalnih oblika ontologije zasnovanih na neoplatonizmu i mentalističkom diskursu, Kvajn je pokazao da se pitanje onoga što postoji zapravo svodi na pitanje o onome za šta se može *reći* da postoji. Ukoliko, pak želimo da saznamo šta je to što *zaista* postoji, potrebno je osloniti se na fizikalistički pojmovni okvir. Usvajanje fizikalizma je, s jedne strane opravdano principom pragmatizma kojim se zahteva usvajanje najjednostavnijeg pojmovnog okvira, dok sa druge strane, svoju potporu nalazi i u naturalizmu, budući da nas prirodna nauka upućuje na postojanje fizičkih objekata. Kvajn odbacuje postojanje većine apstraktnih entiteta, ali zadržava skupove. Skupovi su mu potrebni da bi na osnovu njih izveo ostatak matematike, ali i kako bi govor o svojstvima objekata bio moguć, a da se pritom ne pretpostavlja da sama svojstva postoje na isti način kao fizički objekti. Na ovaj način dolazimo do još jedne Kvajnovе dualnosti - njegova ontologija sačinjena je iz materijalnog (fizički objekti), ali i apstraktnog (skupovi).

Dualnosti koje se javljaju u Kvajnovoj filozofiji prirodna su posledica zahteva da se, usled nemogućnosti uspostavljanja prve filozofije, pojmovima saznanja pristupi u okvirima saznanja. Odsustvo prve filozofije je transformisalo i pitanje o postojanju, tako da se odgovor na njega sada traži u okvirima nauke. Da bi ontologija mogla da bude zasnovana na naučnim saznanjima, bilo je potrebno preispitati i proširiti neke osnovne pojmove nauke. Fizika tako više nije samo nauka o materiji, već i čitava prirodna nauka, budući da smo u procesu sticanja saznanja upućeni da pretpostavimo da spoljašnji fizički svet postoji. Naturalizam nije samo smernica u pogledu načina na koji treba pristupati nauci, već primarna doktrina u pogledu ontologije. Na kraju, empirizam nije samo jedan od metoda u epistemologiji, već i sve što trenutna epistemologija može da pruži. Ni ontološki prioritet naturalizma



niti epistemološka primarnost empirizma, međutim, ne čine ova stanovišta inherentno superiornijim, već samo približnije određuju njihove uloge unutar šire filozofsko-naučne mreže. Iz tog razloga, Kvjajnova filozofija se može uporediti sa dobro naštimovanim mehanizmom u kojem svaki deo ima svoju svrhu i adekvatno korespondira sa ostalim delovima. Kvjajnova kolebanja u pogledu prirode istine, sektaškog i ekumenskog odgovora ili uloge naturalizma i empirizma, nisu nikada bila posledica inherentne protivrečnosti, niti lične nedoslednosti, već nužni aspekt redovnog praćenja i usavršavanja čitavog sistema.

Uspostavljanje globalne teorije posledica je kako teze o naturalizmu i fizikalizmu, tako i holističkog pristupa saznanju. Kvjajn je usvojio naturalizam kako bi izbegao metafizičke zamke u koje su upali njegovi prethodnici. To mu je omogućilo da govor o onome čega ima zasnuje na čvršćem temelju naučnog saznanja. Sama nauka definisana je kao nadogradnja zdravorazumskih uvida, što je čini usmerenom ka spoljašnjem svetu. Budući da govor o spoljašnjem svetu pretpostavlja postojanje fizičkih objekata, prihvatanje naturalizma vodi u usvajanje fizikalističke ontologije. Tvrđili smo da je Kvjajnova težnja da uspostavi ontologiju koja bi bila nezavisna od metafizičkih pretpostavki dovela do udvostručavanja značenja koja pripisujemo pojmovima „fizike” i „fizikalizma”. U tradicionalnom kontekstu, fizikalizam je stanovište kojim se tvrdi da postoje samo oni entiteti koje postulira fizika shvaćena kao uža disciplina. Međutim, Kvjajnov fizikalizam je opštiji zbog toga što *ne* nastaje kao posledica realizma i metafizičkog poverenja u trenutnu nauku, već upravo iz nemogućnosti da se uspostavi prva filozofija. Novim oblikom fizikalizma tvrdi se samo to da ćemo istinu uvek tražiti u nauci o spoljašnjem svetu, čak i ako ta nauka u budućnosti bude izgledala sasvim drugačije nego danas. U tom kontekstu, fizikalizam tumačimo kao preciznije određenje naturalizma i zahteva da se odgovor na pitanje postojanja traži u granicama nauke. Na ovaj način, dolazimo i do drugog značenja pojma „fizike”, gde se ona izjednačava sa globalnom teorijom koja je nosilac svih ontoloških obaveza i kojom je obuhvaćeno sve saznanje o spoljašnjem svetu.

Šire određenje fizike kao globalne naučne teorije svoju potporu zadobija i u Kvjajnovoj tezi o holizmu, kojom se tvrdi da saznanje korespondira sa čulnim svedočanstvom kao neodvojiva celina. Kako bi ova celina bila konzistentna i kako ne bi vodila u pogrešna predviđanja, potrebno je da tvrdimo da je istina apsolutna. Tezom o apsolutnoj istini se garantuje da ontologija globalne teorije ne sadrži protivrečnosti. Međutim, holistički pristup saznanju iznedrio je i tezu o subdeterminaciji koja je otvorila raspravu između sektaškog i ekumenskog odgovora. Tvrđili smo da je u pogledu ontologije ispravno tvrditi da je istinita samo jedna teorija, uprkos tome što u pogledu epistemologije imamo razloga da verujemo u obe teorije. Rasprava o subdeterminaciji - uprkos inicijalnoj tenziji koju je proizvela - pomogla nam je u razgraničenju Kvjajnovog viđenja ontologije od njegovih uvida na polju epistemologije. Kvjajnova ontologija je zasnovana na naturalizmu i nosilac apsolutne istine je globalna fizikalistička teorija. S druge strane, njegova epistemologija je empiristička i njome se garantuje povezanost ove globalne teorije sa čulnim svedočanstvom. Na ovaj način, naturalizam i empirizam zadržavaju položaj fundamentalnih stanovišta Kvjajнове filozofije, ali su njihove uloge jasnije odvojene.

## PRIMARNA LITERATURA

Goodman, Nelson i Willard V. Quine. 1947. "Steps Toward a Constructive Nominalism." *The journal of symbolic logic* 12, no. 4 (1947): 105–122.

Kvajn, Vilard Van Orman. 2007a. „O onome čega ima“, u *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića: 207–226

Kvajn, Vilard Van Orman. 2007b. „Egzistencija i kvantifikacija“, u *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića: 227–248

Kvajn, Vilard Van Orman. 2007c. „Ontološka relativnost“, u *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića: 63–102.

Kvajn, Vilard Van Orman. 2007d. „Referencija i modalnost“, u *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića: 293–316.

Kvajn, Vilard Van Orman. 2007e. „Govor o objektima“, u *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića: 39–62.

Kvajn, Vilard Van Orman. 2007f. „Dve dogme empirizma“, u *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića: 137–164.

Kvajn, Vilard Van Orman. 2007g. „Naturalistička epistemologija“, u *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića: 185–206.

Kvajn, Vilard Van Orman. 2007h. „O empirijski ekvivalentnim sistemima sveta“, u *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića: 165–184.

Kvajn, Vilard Van Orman. 2022. "Pet prekretnica u empirizmu." *Kritika: časopis za filozofiju i teoriju društva* 1, no. 2 (2020): 353–358.

Quine, Willard Van Orman. 1966a. "A Logistical Approach to the Ontological Problem." u *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York: Random House: 64–69.

Quine, Willard Van Orman. 1966b. "The Scope and Language of Science." u *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York: Random House: 215–232.

Quine, Willard Van Orman. 1966c. "Ontological Reduction and the World of Numbers." u *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York: Random House: 209–214.

Quine, Willard Van Orman. 1966d. "Posits and Reality." u *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York: Random House: 233–241.

Quine, Willard Van Orman. 1990a. "Comment on Lauener." u Robert B. Barret i Roger F. Gibson (prir.) *Perspectives on Quine*, Basil Blackwell: 229.

Quine, Willard Van Orman. 1990b. "Comment on Stroud." u Robert B. Barret i Roger F. Gibson (prir.) *Perspectives on Quine*, Basil Blackwell: 334–335.

Quine, Willard Van Orman. 1990c. "Comment on Davidson." u Robert B. Barret i Roger F. Gibson (prir.) *Perspectives on Quine*, Basil Blackwell: 81.

Quine, Willard Van Orman. 1963. "Meaning and Inference." u *From the Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays. Second Edition, revised*, New York: Harper & Row: 160–167

Quine, Willard Van Orman. 1978. "Facts of the Matter." *The Southwestern Journal of Philosophy* 9, no. 2 (1978): 155–169.

Quine, Willard Van Orman. 1992. *Pursuit of Truth*. Revised Edition. First Harvard University Press.

Quine, Willard Van Orman. 1986. "Reply to Roger F. Gibson Jr." u Lewis Edwin Hahn i Paul Arthur Schlipp (prir.), *The Philosophy of W. V. Quine*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court Publishing: 155–157.

Quine, Willard Van Orman. 1982. *Theories and Things*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Quine, Willard Van Orman. 1990d. "Three Indeterminacies." u Robert B. Barret i Roger F. Gibson (prir.) *Perspectives on Quine*, Basil Blackwell: 1–16.

Quine, Willard Van Orman. 2012. "To Chomsky" u Donald Davidson i Jaakko Hintikka (prir). *Words and objections: Essays on the work of WV Quine*. Vol. 21. Springer Science & Business Media: 302–311.

Quine, Willard Van Orman. 2013. *Word and object*. MIT press.

## SEKUNDARNA LITERATURA

Alves, Daniel Durante Pereira. 2019. "On Quine's Ontology: Quantification, Extensionality and Naturalism (or from commitment to indifference)." *Proceedings of The 3rd Filomena Workshop*: 34–45.

Bonk, Thomas. 2008. *Underdetermination: An Essay on Evidence and the Limits of Natural Knowledge*, Dordrecht: Springer

Carnap, Rudolf. 1950. "Empiricism, Semantics, and Ontology." *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 4, No. 11 (Janvier 1950): 20–40

Carnap, Rudolf. 1935. "Philosophy and Logical Syntax."

Carnap, Rudolf. 1959. *Psychology in Physical Language*.

Carnap, Rudolf. 2003. *The Logical Structure of the World: and, Pseudoproblems in Philosophy*. Open Court Publishing.

Chateaubriand, Oswaldo. 2003. "Quine and Ontology." *Principia: an International Journal of Epistemology* 7, no. 1 (2003): 41–74.

Cooper, Rachel i Charlotte Blease. 2015. "Duhem-Quine Thesis", u Robin L. Cautin i Scott O. Lillienfeld (prir.), *The Encyclopedia of Clinical Psychology*. John Wiley and Sons: 1–5

Davidson, Donald. 2005a. "Meaning, Truth and Evidence." *Truth, Language and History*. Oxford University Press: 47–62.

Davidson, Donald. 2005b. "What is Quine's View of Truth." *Truth, Language and History*. Oxford University Press: 81–85.

Davidson, Donald. 1967. „The Logical Form of Action Sentences.” u Nicholas Rescher (prir.), *The Logic of Decision and Action*. University of Pittsburgh Press: 81–95.

Decock, Lieven. 2004. "Inception of Quine's Ontology." *History and Philosophy of Logic* 25, no. 2 (2004): 111–129.

Dreben, Burton. 1992. "Putnam, Quine—and the Facts." *Philosophical Topics* 20, no. 1 (1992): 293–315.

Duhem, Pierre. 1976. “Physical Theory and Experiment“, u S.G. Harding (prir.), *Can Theories Be Refuted?: Essays on the Duhem–Quine Thesis*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company: 1–40.

Estrela, Kênio. 2018. "Quine and Holism." *Al-Mukhatabat*, N° 27 Juillet-Septembre (2018): 257–268.

Frege, Gottlob. 1995. „O smislu i značenju.” *Osnove aritmetike i drugi spisi*. Kruzak: 167–194.

Fodor, Jerry i Ernest Lepore. 1992. „W.V.O. Quine: Meaning Holism and Confirmation Holism”. *Holism. A shopper’s guide*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell: 37–58.

Genova, A.C., 1988. Quine's Dilemma of Underdetermination. *Dialectica*, 42(4): 283–294.

Gibson, Roger F. 1986a. "Quine's Dilemma." *Synthese* 69, no. 1 (1986): 27–39.

Gibson, Roger F. 1986b. “Translation, Physics, and Facts of the Matter.” u Lewis Edwin Hahn i Paul Arthur Schlipp (prir.), *The Philosophy of W. V. Quine*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court Publishing: 139–154.

Gibson, Roger F. 1988. *Enlightened Empiricism: An Examination of W.V. Quine's Theory of Knowledge*. Tampa: The University of South Florida Press.

Gibson, Roger F. 1991. "More on Quine's Dilemma of Underdetermination." *Dialectica* 45, no. 1: 59–66.

Greimann, Dirk. 2018. "Are Quine's Criteria of Adequacy for Individuations Unduly Restrictive?." *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 57, no. 147 (2018): 129–136.

Harman, Gilbert. 1967. "Quine on Meaning and Existence, II." *Review of Metaphysics* 21, no. 2 (1967): 343–367.

Hutto, Daniel D. i Glenda Satne. 2017. „Demystifying Davidson: Radical Interpretation Meets Radical Enactivism”. *Argumenta* 3, 1 (2017): 127–144.

Janssen-Lauret, Frederique. 2019. "Quine, Ontology, and Physicalism." *Science and Sensibilia by WV Quine: The 1980 Immanuel Kant Lectures*: 181–204.

Król, Zbigniew, i Józef Lubacz. 2022. "On Why Quine's Ontological Relativity Requires Reconsideration." *Foundations of Science*: 1–25.

Kun, Tomas. 2018. *Struktura naučnih revolucija*. Beograd: Evoluta

Laudan, Lari. 2001. *Progres i njegovi problemi: Ka jednoj teoriji naučnog rasta*. Beograd: Institut za filozofiju.

Lazerowitz, Morris. 1946. "The Existence of Universals." *Mind* 55.217 (1946): 1-24.

Mărășoiu, Andrei Ionuț. 2020. "Quine's Ontology. The Interplay Between Commitment and Decision." *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 12, no. XII-2.

- Marek, Johann. 2008. "Alexius Meinong." 2008.
- McHenry, Leemon. 1997. "Quine and Whitehead: Ontology and Methodology." *Process Studies*: 2–12.
- McTaggart, J. Ellis. 2014. "An Ontological Idealism." *Contemporary British Philosophy*. Routledge, 249–269.
- Miller, Alex. 2007. *Philosophy of Language*. Taylor & Francis.
- Montero, Barbara Gail, i David Papineau. 2016. "Naturalism and Physicalism." *The Blackwell Companion to Naturalism*: 182–195.
- Nelson, Lynn Hankinson. 2022. "Underdetermination, Holism, and Feminist Philosophy of Science." *Synthese* 200, no. 1 (2022): 50: 1–12.
- Okasha, Samir. 2004. *Filozofija nauke*. Sarajevo: TKD Šahinpašić
- Pearson, James. 2011. "Distinguishing WV Quine and Donald Davidson." *Journal for the History of Analytical Philosophy* 1, no. 1 (2011): 1–13.
- Pereboom, Derk. 1991. "Is Kant's Transcendental Philosophy Inconsistent?." *History of Philosophy Quarterly* 8, no. 4 (1991): 357-372.
- Rosner, Jennifer A. 1996. "Quine's Global Structuralism." *Dialectica* 50, no. 3 (1996): 235–242.
- Russell, Bertrand. 2009. *The Philosophy of Logical Atomism*. Routledge.



Sellars, Wilfrid. 1976. "Is Scientific Realism Tenable?" u *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. 1976, no. 2. Cambridge University Press: 307–334.

Severo, Rogério Passos. 2008. "'Plausible Insofar as it is Intelligible': Quine on Underdetermination." *Synthese* 161 (2008): 141–165.

Sher, Gila. 2020. "Quine vs. Quine: Abstract Knowledge and Ontology." u Frederique Janssen-Lauret (prir.), *Quine, Structure, and Ontology*. Oxford: Oxford: 230–252.

Smid, Jeroen. 2020. "The Logic Behind Quine's Criterion of Ontological Commitment." *European Journal of Philosophy* 28, no. 3 (2020): 789–804.

Spiegel, Thomas J. 2023. "Why Naturalism Cannot (Merely) be an Attitude." *Topoi* (2023) 42: 745–752.

Stroud, Barry. 1990. "Quine's Physicalism." u Robert B. Barret i Roger F. Gibson (prir.) *Perspectives on Quine*, Basil Blackwell: 321–333.

Szałek, Piotr K. "The Duhem-Quine Thesis Reconsidered." *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 62 (75): 73–93.

Teller, Paul R. 1973. "On Quine's Relativity of Ontology." *Canadian Journal of Philosophy* 3, no. 2 (1973): 295–302.

Tuboly, Adam. 2019. "Quine: a Naturalist in a Physicalist World." *Diametros* 16, no. 62 (2019): 95–100.

Vučković, Aleksandra. 2016. "Kvajnova dilema između ekumenskog i sektaškog odgovora." *Theoria* 3, no. 61 (2016): 64–80.

Wagner, Steven J. 1986. "Quine's Holism." *Analysis* 46, no. 1 (1986): 1–6.

Wittgenstein, Ludwig. 2010. *Philosophical Investigations*. John Wiley & Sons.

Zorić, Aleksandra. 2012. "Kvajn o analitičnosti i logičkim istinama." *Theoria* 55, no. 4 (2012): 39–67.

Zorić, Aleksandra. 2014. "O razlici između Dijemove i Kvajnovne holističke teze." *Filozofija i društvo* 25, no. 1 (2014): 193–207.

# BIOGRAFIJA AUTORKE

Aleksandra Vučković je rođena 1992. godine u Beogradu, gde je završila osnovnu školu i opšti smer Desete gimnazije „Mihajlo Pupin”. Osnovne studije filozofije upisala je 2011. godine na Filozofskom fakultetu u Beogradu, a završila 2015. godine sa prosečnom ocenom 9.47, odbranivši završni rad na temu „Kvajnova teza o subdeterminaciji”. Iste godine upisala je i master studije, koje je završila naredne 2016. godine sa prosečnom ocenom 10.00, odbranivši master rad pod nazivom „Kvajnova dilema i moguća rešenja”. Doktorske studije je upisala 2016. godine i ispite na ovom nivou studija položila je sa prosečnom ocenom 10.00.

Tokom osnovnih i master studija, bila je primalac republičke stipendije, kao i stipendije „Dositeja” Fonda za mlade talente. Na doktorskim studijama je kao stipendista Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja bila angažovana na projektu „Dinamički sistemi u prirodi i društvu: filozofski i empirijski aspekti“. Držala je vežbe na predmetima Kvajnova filozofija, Osnove filozofije i metodologije nauke za studente sociologije, Filozofija nauke za studente etnologije i antropologije i Teorija racionalnog izbora. Od marta 2021. godine zaposlena je kao istraživač-saradnik na Institutu za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.

U periodu od 2016. do 2018. godine obavljala je volontersku praksu u Centru za bioetičke studije, gde je učestvovala u organizaciji dve međunarodne konferencije. Tokom 2018. godine, pohađala je letnju školu Centralno-evropskog univerziteta u Budimpešti pod nazivom „Istorija i metafizika pojma zakona prirode”. Od 2020. godine predsednica je udruženja *ADVISE* koje se bavi promocijom filozofskih tema van naučnih krugova. Autorka je više publikacija objavljenih u međunarodnim i nacionalnim časopisima od međunarodnog značaja, a svoje radove je izlagala na naučnim skupovima u Beogradu, Zaječaru, Novom Sadu, Splitu i Tartuu u Estoniji (onlajn učešće). Učestvovala je u organizaciji više naučnih skupova, od kojih posebno ističe članstvo u lokalnom organizacionom odboru konferencije *EPSA23* koja je održana u septembru 2023. godine u Beogradu u organizaciji Evropske asocijacije za filozofiju nauke.

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Александра Вучковић

Број индекса OF16-4

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Квајн о онтолошким обавезама и субдетерминацији

- 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, 1. 11. 2023.

\_\_\_\_\_

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора	Александра Вучковић
Број индекса	OF16-4
Студијски програм	Филозофија
Наслов рада	Квајн о онтолошким обавезама и субдетерминацији
Ментор	доц. др Александра Зорић

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, 1. 11. 2023.

---

## Изјава о коришћењу

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

### Квајн о онтолошким обавезама и субдетерминацији

---

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, 1. 11. 2023.

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.