

## O SMISLU NATURALISTIČKE EPISTEMOLOGIJE<sup>1</sup>

Beri Straud

Naturalistička epistemologija je naučno istraživanje opažanja, učenja, mišljenja, ovladavanja jezikom, i prenošenja i istorijskog razvoja ljudskog znanja — svega što se može naučno istražiti a tiče se toga kako dolazimo do saznanja koja imamo. Pitajući o *smislu* takvih istraživanja, ja ne mislim da postavljam apsurdno pitanje da li su, u vezi sa takvim temama, rezultati prirodne nauke istiniti, ili ispravni, ili poučni, ili značajni. Nameravam da pitam: *kao šta* istiniti ili ispravni? u kom specifičnom *pogledu* poučni? *za šta* značajni?

Konkretno, hoću da pitam o odnosu između projekta naturalističke epistemologije — kako ju je Kvajn shvatio — i tradicionalnijeg filozofskog ispitivanja znanja koje bi trebalo da bude smenjeno tim projektom. "Stara" epistemologija je pitala kako bilo ko od nas uopšte zna bilo šta o svetu koji nas okružuje, i ona je uvidjela da naše znanje uglavnom nekako počiva na čulima. Problem je zadobio svoj osoben filozofski karakter zahvaljujući izvesnim činjenicama o čulnom opažanju, koje su bile poznate još od antike, a primenjene su sa dramatičnim rezultatom u Dekanovoj *Prvoj meditaciji* i drugde: izgleda da su one takve da podrazumevaju bar mogućnost da je svet, uopšteno govoreći, sasvim drugačiji od toga kakvim ga opažamo da je. Filozofski problem je onda bio u tome da se objasni kako bilo ko može znati da ta mogućnost nije ostvarena, i kako onda zahvaljujući tome može znati kakav je svet zaista, a ne samo kakvim ga mi opažamo da je. Samo bi se tada objasnila mogućnost ljudskog znanja.

Mnogo toga što Kvajn kaže o svom epistemološkom programu sugerise da se njime daje prilično direktan odgovor na ovo poznato pitanje. On preporučuje istraživanje porekla "našeg opšteg znanja o tome kakvi su fizički objekti"<sup>2</sup> i smatra da problem nastaje iz nepobitne činjenice da "fizičke stvari uopšte, ma kako da su udaljene, saznajemo samo posredstvom utisaka koje te stvari izazivaju na površinskim delovima naših čula".<sup>3</sup> Pošto "saznajemo spoljašnje stvari samo posredstvom svojih čula"<sup>4</sup>, problem je u sledećem: "ako imamo jedino svedočanstvo čula, kako dolazimo do teorije o svetu?"<sup>5</sup>

Kvajnov način postavljanja pitanja razlikuje se od onog tradicionalnih epistemologa po tome što su oni pokušavali da izdvoje domen čistih čulnih datosti, evidenciono ili epistemološki primarnih u odnosu na znanje o prirodi koje bi trebalo da bude objašnjeno, dok za Kvajna nema "implicitne pod-osnove konceptualizacije ili jezika",<sup>6</sup> u kojoj bi se osnovni tok čulnog iskustva mogao razumeti. To ne znači da je tradicionalni problem "premošćavanja jaza između čulnih datosti i tela" bio puki pseudo-problem. Za Kvajna je to bio "pravi, mada pogrešno shvaćen"<sup>7</sup> problem. Čak i bez pogrešnog verovanja u čiste datosti svesti i dalje ostaju isti dobri razlozi za istraživanje "čulne ili stimulatorne pozadine" našeg znanja o svetu, "naime videli kako se svedočanstvo odnosi prema teoriji i na koji

<sup>1</sup> Ovo je prevod Straudovog članka „The Significance of Naturalized Epistemology“, objavljenog u časopisu *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. VI (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981) i preštampanog u zborniku: Kornblith, II., ed., *Naturalizing Epistemology* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987), na osnovu kojeg je prevod rađen (prim. prev..).

<sup>2</sup> Quine, *Word and Object*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1960, p. 2.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>5</sup> Quine, *The Kootsof Reference*, LaSalle, 111.: Open Court, 1974, p. 1.

<sup>6</sup> Quine, *Word and Object*, p. 3.

<sup>7</sup> Quine, *The Roots of Reference*, p. 2.

način nečija teorija prirode nadilazi bilo koje raspoloživo svedočanstvo."<sup>8</sup>

Kvajnovu shvatanje ljudskog znanja, pa samim tim i pomenutog epistemološkog projekta, prihvata ideju ranijih filozofa o ljudskom znanju kao kombinaciji dva sasvim opšta, ali različita faktora — doprinosa sveta i doprinosa subjekta koji saznanje ili opaža. Isto kao što u hrani koju uzimamo možemo da razlikujemo proteine od ugljenih hidrata, mada živimo od njihove neanalizirane kombinacije, tako:

"možemo da istražujemo svet i čoveka kao njegov deo, i da otkrijemo kakve bi znake mogao da dobije o onome što se dešava oko njega. Kada eliminišemo znake iz njegovog pogleda na svet, ono što ostaje kao razlika jeste čovekov *čist* doprinos. U tom ostatku ogleđa se stepen čovekove pojmovne suverenosti — domen u okviru koga on može da revidira teoriju, a da pri tom sačuva datosti."<sup>9</sup>

U sprovođenju ovog oduzimanja mi bismo neizbežno uvideli vrlo širok obim čovekove "pojmovne suverenosti"; pritom bismo otkrili stepen u kojem je čitava nauka čovekova "slobodna tvorevina" i u tom stepenu ona bi se pokazala kao "prevara".<sup>10</sup> U svetlu te slike, subjektivni doprinos subjekata koji opažaju i saznanju neizbežno će izgledati kao krajnje dominantan uticaj na sadašnje stanje našeg opšteg znanja o svetu. To je ključ za razumevanje Kvajnovе teorije saznanja.

Mada su mnogi fiziološki i psihološki detalji još uvek nepoznati, Kvajn misli da mi već imamo skicu odgovora na glavni problem našeg znanja o svetu. Kada se pogledaju s obzirom na nadraživanje površinskih delova naših čula, fizički objekti u koje verujemo predstavljaju "pozite"; ikazi o njihovoj egzistenciji "uveliko prekoračuju bilo koje dostupne datosti", prošle, sadašnje i buduće.<sup>11</sup> Pomoću takvih "oskudnih tragova" kao što su "dvodimenzionalne optičke projekcije, razni udari vazдушnih talasa na bubne opne, neke gasne reakcije u nosnim putevima i nekoliko srodnih sitnica"<sup>12</sup> nekako dolazimo do našeg celovitog složenog pogleda na svet.

Zato je naše verovanje u fizičke objekte "hipoteza" do koje dolazimo "takozvanom naučnom metodom".<sup>13</sup> Postuliranje ili priznavanje postojanja fizičkih objekata razlikuje se od naučnog, promišljenog i eksplicitnog postuliranja molekula ili drugih teorijskih entiteta samo po tome što je "arhaično", "nesvesno" i "zavejano u praistoriji".<sup>14</sup> U svakom slučaju smisao hipoteze je isti — da potpomogne izgrađivanje jednostavnije celovite "teorije" koja bi ostala saglasna sa što više datosti. A prema Kvajnu, "hipoteza" o fizičkim objektima je naročito uspešna u tom pogledu. Ona "sc pokazala efikasnijom od drugih mitova kao sredstvo pomoću kojeg se u tok našeg iskustva može uneti odgovarajuća struktura";<sup>15</sup> ona nam pruža "najsigurnije i najadekvatnije celovito tumačenje sveta."<sup>16</sup> Svako od nas dolazi do ove plodne "hipoteze" kada uči jezik svoje zajednice. Tako mi postepeno ovladavamo mehanizmima objektivne referencije, koji nam omogućavaju da govorimo o svetu trajnih fizičkih objekata, a čulni utisci nas onda podstiču da verujemo i tvrdimo nešto o jednom objektivnom fizičkom svetu. Na taj način stičemo saznanja o fizičkim objektima.

Ovo shvatanje fizičkog sveta kao "hipotetičkog" ili prosto "postuliranog" u odnosu na čulne

<sup>8</sup> Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969, p. 83.

<sup>9</sup> Quine, *Word and Object*, p. 5.

<sup>10</sup> Quine, *The Roots of Reference*, p. 4.

<sup>11</sup> Quine, *Word and Object*, p. 22.

<sup>12</sup> Quine, *The Roots of Reference*, p. 2.

<sup>13</sup> Quine, *Word and Object*, p. 23.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>15</sup> Quine, „Two Dogmas of Empiricism“ (u: *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953), p. 44.

<sup>16</sup> Quine, *Word and Object*, p. 4.

datosti izgledalo bi manje nego zadovoljavajuće ako bi se uzelo kao odgovor na tradicionalno epistemološko pitanje postavljeno, recimo, u Dekartovoj *Prvoj Meditaciji*. S jedne strane, naučnici koji se eksplicitno bave izgradnjom teorija ne uzimaju stvarno u obzir "hipotezu" — da bi je s razlogom odbacili — na primer, da sanjaju ili da su žrtve masovne halucinacije ili zlog demona, kako to tradicionalni problem zahteva. A ako mi, obični smrtnici koji se ne bave naukom, dođemo do našeg shvatanja sveta "naučnim metodom, ma kako neuobličeni",<sup>17</sup> onda mi to ne činimo promišljenim odbacivanjem takvih "hipoteza". Mi po pravilu i ne uzimamo u obzir te bizarne mogućnosti, a kamoli da ih opravdano odbacujemo. Prema tome, Kvajn u svom pozitivnom objašnjenju ne pokušava da pokaže kako isključujemo mogućnost da je svet, uopšteno govoreći, sasvim drugačiji nego što nas čulni utisci i naša unutrašnja struktura navode da mislimo da jeste. Ali ne možemo dozvoliti sebi da ignorišemo ovo pitanje prosto zbog toga što na početku znamo da je ta bizarna opšta "hipoteza" pogrešna, ili je manje verovatno da je ona tačna a ne "teorija" o fizičkim objektima. Da li je i kako "hipoteza" o fizičkim objektima bolje potvrđena ili saznata jeste upravo ono što je u pitanju kada se tradicionalni problem postavlja, tako da navodna superiornost "teorije" o fizičkim objektima ne može da se prihvati kao gotova činjenica u dokazivanju njene superiornosti. Izgleda, dakle, da ima dobrih razloga za zaključak da Kvajnova naturalistička epistemologija ne doprinosi odgovoru na tradicionalni problem našeg znanja o spoljašnjem svetu.

Kvajn bi se izgleda složio sa ovakvim sudom. U pogledu "doktrinarnog" pitanja "opravdavanja našeg znanja istina o prirodi pomoću senzornih termina",<sup>18</sup> on smatra da mi nismo napredovali iz lošeg položaja u kojem nas je Hjum ostavio. "Hjumovski škripac je ljudski škripac",<sup>19</sup> kaže on zagonetno. Ako misli na škripac koji znači da mi nikada ne možemo da na čulnim osnovama adekvatno opravdamo naše znanje o fizičkom svetu, na tešku situaciju, za koju je Hjum mislio da se svi u njoj nalazimo, onda verovatno nijedna naturalistička epistemologija, ili bilo koja druga vrsta epistemologije, ne može da pokaže da nismo u takvom škripcu i da stvarno možemo dati pozitivan odgovor na tradicionalno filozofsko pitanje o našem znanju o svetu.

Naturalistička epistemologija je empirijsko, naučno istraživanje o ljudskom znanju i Kvajn u svojoj "Naturalističkoj epistemologiji" priznaje nedozvoljenu cirkularnost u svakom "naturalističkom" pokušaju da se "učini valjanim" ili "supstancijalizuje" naše znanje o svetu.

"Ako je epistemologov cilj da postavi valjane osnove za empirijsku nauku, on svoj cilj izneverava ako za to koristi psihologiju ili neku drugu empirijsku nauku."<sup>20</sup>

Međutim, on nastavlja:

"takvi obziri u pogledu cirkularnosti pokazuju se kao neosnovani kada prestanemo da sanjamo o deduktivnom izvođenju nauke iz opservacije. Ako bismo prosto hteli da razumemo vezu između nauke i opservacije, preporučljivo je da koristimo bilo koje dostupne informacije, uključujući one koje nam pruža ista ona nauka čiju vezu sa opservacijom nastojim da razumemo."<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 4.

<sup>18</sup> Quine, „Epistemology Naturalized“ (u: *Ontological Relativity and Other Essays*), p. 71.

<sup>19</sup> Ibid., p. 72.

<sup>20</sup> Ibid., p. 75-6.

<sup>21</sup> Ibid., p. 76. Iz ovog pasusa se ne vidi jasno kako Kvajn shvala "doktrinarnu" pitanje o "opravdanju našeg znanja o prirodi pomoću senzornih termina". Kroz ovaj esej on povlači paralelu između našeg znanja o prirodi i matematičkog znanja. Možda je zato Kvajn sklon da prikaže problem opravdanja naših verovanja o fizičkom svetu kao problem ili "deduktivnog izvođenja nauke iz opservacije", ili "striktnog izvođenja nauke o spoljašnjem svetu iz čulnog svedočanstva" (p. 75), ili zasnivanja nauke na neposrednom iskustvu "Čisto logičkim putem" (p. 74). Ostaje nejasno da li on pod "Hjumovskim škripcom" podrazumeva prosto stanje kada na osnovu datosti nemamo deduklivno dovoljno opravdanje

Nedopustiva cirkularnost — nastala prilikom oslanjanja na nečije znanje o svetu u pokušaju da se "učini valjanim" samo to znanje koje počiva na čulnim osnovama — očigledno nije prigovor naturalističkom istraživanju u kojem nijedan takav projekt "pokazivanja valjanosti" nije u pitanju. Sama naturalistička epistemologija bi trebalo da se smatra delom psihologije, pa tako i delom istinske nauke o prirodi čije izvore teži da razume, ali u tome nema nikakvog rđavog ili čak neugodnog kruga. Dakle, ne mora se smatrati nedostatkom Kvajnovе teorije, ili bilo kojeg naučnog istraživanja o tome kako dolazimo do onog znanja koje imamo, to što ne uspeva da odgovori na pomenuto tradicionalno filozofsko pitanje — kako možemo da "pokažemo valjanost" sveg našeg znanja o svetu, pa samim tim i da znamo da je svet onakav kakvim ga mi opažamo.

S druge strane, čini se da Kvajn u knjizi *Koreni referencije (The Roots of Reference)* shvata nešto vrlo slično tradicionalnom problemu "pokazivanje valjanosti" kao stvarni problem i kao problem na koji naturalistička epistemologija može da odgovori. Odbijanje ranijih epistemologa da se oslone na psihologiju i druge prirodne nauke zbog straha od cirkularnosti, kaže on, "bilo je slučaj nepotrebne logičke strašljivosti, čak i pod uslovom da se dopusti projekat dokazivanja našeg znanja o spoljašnjem svetu."<sup>22</sup> Izazov nauci s kojim se epistemolog mora suočiti jeste onaj koji nastaje unutar same nauke i na osnovu već poznatih naučnih činjenica.

"Nauka nam kaže da naš jedini izvor informacija o spoljašnjem svetu dolazi od delovanja svetlosnih zraka i molekula na površinske delove naših čula. Stimulisani na ovaj način, mi nekako stvaramo potpunu i korisnu nauku. Kako to postizemo i zašto je nauka koja lako nastaje toliko uspešna? Ovo su prava pitanja i nikakva umišljena sumnja nije potrebna da bismo ih smatrali vrednim. To su naučna pitanja o vrstama sisara, i ona su otvorena za istraživanje u prirodnoj nauci, onoj istoj čije postizanje se istražuje."<sup>23</sup>

Tradicionalni epistemolog je prevideo činjenicu da skeptički izazov izranja unutar same nauke, pa tako, smatra Kvajn, nije uspeo da sagleda snagu svoje sopstvene pozicije.<sup>24</sup> On može da se osloni na svako u tom trenutku dostupno znanje kako bi odgovorio na naučna pitanja koja predstavljaju naučni izazov sa kojim se pokušava izboriti. To je zadatak sada "oslobođenog" epistemologa, ali se Kvajnu ne čini da je nova epistemologija prosto promenila predmet ili ostavila nedirnutim tradicionalni problem i njegovo naizgled neizbežno skeptično rešenje. To je pre "prosvećeno istrajavanje pri prvobitnom epistemološkom problemu"<sup>25</sup>. Ako je to tako i ako je prvobitni problem bio u opravdavanju ili "potvrđivanju valjanosti" naših verovanja o svetu, čini se da naturalistička epistemologija može ili bi trebalo da odgovori na pitanje o "pokazivanju valjanosti". Ipak, izgleda da je Kvajn na drugim mestima priznao kako ona tu ne može da učini.

Ova teškoća u tumačenju rezultata naturalističke epistemologije možda nije iznenađujuća onda kada postanemo jasno svesni teškoće u iznalaženju postojanog smisla u onome što sam nazvao "značajem" iskaza ili zapažanja koja na prvi pogled mogu izgledati kao odgovori na filozofsko pitanje o našem znanju, ali se često ispostavi da nisu. Tradicionalni filozof je pitao da li postoji

---

za naša verovanja o svetu, ili naizgled mnogo neugodniji položaj — da uopšte nemamo ni deduktivno ni ne-deduktivno čulno opravdanje. Po mom mišljenju, Hjum je smatrao da je pokazao kako se mi nalazimo u oba ova "škripca". Ali, to što se nalazimo u drugom "škripcu" očigledno ne sledi iz toga što se nalazimo u prvom. U ovom eseju Kvajn ne daje razlog za verovanje da smo u drugom "škripcu", pa tako ni razlog za napuštanje projekta ne-demonstrativnog ili induktivnog opravdanja naših verovanja na čulnim osnovama.

<sup>22</sup> Quine, *The Roots of Reference*, p. 2.

<sup>23</sup> Quine, "The Nature of Natural Knowledge" (u: Guttenplan, S., ed., *Mind and Language*, Oxford: Clarendon Press, 1975), p. 3.

<sup>24</sup> Quine, *The Roots of Reference*, p. 3.

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 3.

spoljnšnji svet i da li možemo znati da on postoji. Dž. E. Mur (G. E. Moore) je, na primer, rekao: "Postoje spoljašnje stvari", i čak je mislio kako može da dokaže njihovo postojanje. On je na isti način tvrdio da zna da spoljašnji objekti postoje.<sup>26</sup> I svi mi to govorimo svaki dan (recimo, "Znam da su tvoje naočare na stolu u susednoj sobi"), što bi trebalo da podrazumeva da je tačno ono što je Mur tvrdio. Ali, da li iskaz "Ja znam da postoje spoljašnji objekti", koji je tvrdio Dž. E. Mur, protivreči iskazu "Niko ne zna da li postoji bilo koji spoljašnji objekt", koji je kao rezultat istraživanja ljudskog znanja tvrdio tradicionalni filozof?

Ima razloga za pomisao da ova tvrđenja nisu u sukobu, da se ista forma reči sasvim različito upotrebljava u ova dva slučaja, tako da ono što Mur i ostali kažu, čak i ako je istinito ili tačno ili poučno ili značajno, ne bi automatski bilo presudno za filozofsko istraživanje ljudskog znanja. Čak i kada bismo savršeno razumeli ono što Mur i ostali kažu, time ne bismo razumeli u kakvom je to odnosu spram tradicionalnog epistemološkog pitanja.

Karnap (Carnap), Šlik (Schlick) i ostali logički pozitivisti bi se složili sa time.<sup>27</sup> Ako Dž. E. Mur, ili još bolje jedan empirijski psiholog, kaže kako mi znamo da postoje fizički objekti i čak nastavlja da objašnjava kako to znamo, iz toga ne sledi da on odgovara na pitanje koje je postavio tradicionalni epistemolog, ili da daje odgovor koji je nespojiv sa filozofskim skepticizmom. Tradicionalno epistemološko pitanje o realnosti spoljašnjeg sveta i našeg znanja o tome za Karnapa i Šlika i druge verifikacioniste je bilo besmisleno pseudo-pitanje; nijedan odgovor na to pitanje ne može empirijski da se potvrdi ili opovrgne. To svakako ne znači da je empirijsko pitanje psihologa o našem znanju o fizičkom svetu besmisleno ili pseudo-pitanje. To je savršeno smisljeno pitanje na koje bi empirijska istraživanja trebala da odgovore. Ali baš zato što se na njega može odgovoriti na taj način, takav odgovor ne bi mogao biti i odgovor na filozofsko pitanje, koje je prema verifikacionistima besmisleno. Mada bi se te dve vrste pitanja i odgovora u jednom jeziku mogle izrazili istim recima, ako je verifikacionista u pravu, to ne bi mogla biti ista pitanja i odgovori.

Po Karnapu, moramo razlikovali filozofsku (pseudo-) upotrebu reci od obične ili naučne upotrebe tih istih reci. Kantovo tvrđenje da je sud "Objekti egzistiraju nezavisno od nas" "empirijski" tačan, ali "transcendentalno" pogrešan, bilo bi drugi primer iste vrste razlikovanja, svakako ne bez veze sa Karnapovim kasnijim gledišem.<sup>28</sup> I nema sumnje da postoje i drugi načini pravljenja nekih takvih razlika prema kojima Murova tvrđenja i tvrđenja nas osialih u svakodnevnom životu i nauci mogu biti savršeno legitimna i prihvatljiva, iako ni na koji način nije rešeno tradicionalno filozofsko pitanje o našem znanju.<sup>29</sup> Odnos između filozofskog istraživanja znanja s jedne strane, i svega što se dešava u svakodnevnom i naučnom životu s druge strane — što je po svoj prilici predmet takvog istraživanja — mnogo je zagonetniji i nejasniji nego što se obično pretpostavljalo. Mene zanima taj odnos i uzrok njegove nejasnoće.

Kako onda da razumemo rezultate koje bi Kvajnova naturalistička epistemologija postigla? Ne

<sup>26</sup> Moore, G. E., "Proof of an External World", 1959.

<sup>27</sup> Carnap, R., *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*, London: Macmillan, 1967, pp. 273—287, 325—34; i Schlick, M., "The Foundation of Knowledge" (u: Ayer, A. J., ed., *Logical Positivism*, New York: Free Press, 1959).

<sup>28</sup> Pokušao sam da ilustrujem važnost nekih takvih razlika i sličnih problema u vezi sa razumevanjem "smisla" filozofskog skepticizma (sa eksplicitnim razmatranjem pozitivističkog verifikacionizma) u: Stroud, B., "Inference, Belief, and Understanding", *Mind* 88, 1979. Značaj Kantove distinkcije između transcendentalnog i empirijskog je razmatran u: Stroud, B., *The Significance of Philosophical Scepticism*, (Oxford: Oxford University Press, 1984).

<sup>29</sup> Murov značaj u vezi s tim najbolje je istaknut u: Clarke, T., "The Legacy of Skepticism", *Journal of Philosophy* 69, 1972.

samo da se Kvajn slaže sa Murom da mi zaista znamo da postoji svet fizičkih objekata; on takođe pokušava da, u opštim crtama, objasni kako ga znamo. I nudi to objašnjenje u obliku koncepcije znanja kao kombinacije dva sasvim opšta ali odvojiva faktora, jednog objektivnog i jednog subjektivnog — doprinosa sveta i doprinosa subjekta saznanja. U preostalom delu rada pokušavaću da pokažem da (i) s obzirom na Kvajnovu koncepciju saznanja, njegov program naturalističke epistemologije ne može da odgovori na ono što izgleda da je najopštije pitanje: kako je moguće bilo koje znanje o svetu. To se samo po sebi ne bi odnosilo na naturalističku epistemologiju kad bi to pitanje bio neosnovano, nekoherentno ili na neki drugi način pogrešno postavljeno, ali ja ću takođe pokušati da pokažem da (ii) Kvajn ne daje dokaz o nekoherentnosti ili neosnovanosti tog pitanja. Čak i kad bih u oba slučaja bio u pravu, time nikako ne bi bilo osuđeno empirijsko proučavanje ljudskog znanja. U najboljem slučaju hteo bih da pokažem da se za sada još čini da postoji pitanje (i, kako izgleda, najosnovnije pitanje koje možemo da postavimo o našem saznanju sveta) na koje Kvajnova epistemologija niti odgovara niti može da odgovori. Glavni predmet rasprave nije onaj koji je u vezi sa nekim navodnim „granicama“ empirijske nauke. Ja samo hoću da osvetlim način na koji bi rezultati naturalističke epistemologije morali biti shvaćeni kada bi Kvajnova tradicionalna „dvostruka“ epistemologija bila tačna.

Kvajnova naturalistička epistemologija je empirijsko proučavanje vrsta primata ili, u posebnom slučaju, pojedinačnog ljudskog subjekta u uzajamnom delovanju sa okolinom.

„Ovaj ljudski subjekt se izlaže izvesnom eksperimentalno kontrolisanom inputu - izvesnim sklopovima zračenja raznih frekvencija — i tokom vremena taj subjekt isporučuje u vidu outputa jedan opis trodimenzionalnog sveta i njegove istorije.“<sup>30</sup>

S obzirom na Kvajnov prikaz našeg znanja o svetu, u istraživanju „relacije između oskudnog inputa i bujnog outputa... mi proučavamo kako ljudski subjekt postavlja fizičke objekte i projektuje svoju fiziku polazeći od onoga što mu je dato.“<sup>31</sup>

Nema ničeg misterioznog u takvom istraživanju. Mi pažljivo posmatramo ljudsko biće i njegovu okolinu, posmatrajući takođe „output“ koji on proizvodi u obliku govora za koji razumemo da je o svetu koji ga okružuje. S obzirom na ono što znamo o njegovoj okolini i procesima opažanja, mi pokušavamo da objasnimo kako je „bujni output“ — koji nam je dostupan — povezan sa (ili je od njega proizveden) „oskudnim inputom“, za koji nam nauka kaže da ga on prima. Na osnovu onoga što znamo o njegovim perceptivnim mehanizmima znamo da ono što on kaže o svetu nadilazi njegov „input“ u tom smislu da njegova istina nije jednoznačno određena čulnim utiscima koje će on ili bilo ko drugi imati.<sup>32</sup> U tom smislu njegov govor o fizičkim objektima jeste „hipoteza“ koja ide izvan „onoga što je dato“. Ali, time što se njegova koncepcija sveta naziva „pozitom“ ili „projekcijom“ u odnosu na čulne utiske, ona se ne želi potceniti, ili, kako Kvajn kaže, „uzeti u zaštitu.“<sup>33</sup> Obično smo

<sup>30</sup> Quine, „Epistemology Naturalized“, pp. 82—83.

<sup>31</sup> Ibid, p. 83.

<sup>32</sup> Reći kako nečija verovanja o svetu nadilaze čulne utiske, ili kako nisu jednoznačno određena čulnim utiscima koji ih proizvode, moglo bi značiti to da (1) iz činjenice da je on primio te utiske ne sledi da on veruje u ono što veruje o svetu (ono što veruje nije jednoznačno određeno); (2) iz činjenice da je primio te čulne utiske ne sledi da je ono što veruje o svetu istinito (istinitost njegovih verovanja nije jednoznačno određena). Prvo je izgleda posledica opšte hjumovske poente da kada jedan događaj uzrokuje drugi, još uvek je moguće da se on pojavi bez drugog. Drugo tumačenje je izgleda bliže Kvajnovoj nameri. Čini se da ono u stvari vodi nekontroverznom tvrđenju da istine o tome šta se stvarno desilo na površinskim delovima čovekovih čula same po sebi ne impliciraju većinu drugih istina o fizičkom svetu. Ali, drugo tumačenje bi takođe imalo za posledicu da istina „Utisci U<sub>1</sub>, U<sub>2</sub>,...“ su se javili na površinskim delovima „P<sub>1</sub>, P<sub>2</sub>,...“ jeste jednoznačno određena tim utiscima, uprkos tome što je taj iskaz sam po sebi jedno tvrđenje o fizičkom svetu.

<sup>33</sup> Quine, *Word and Object*, p. 22.

u stanju da vidimo da li je ono što subjekt kaže o svetu koji ga okružuje velikim delom istinito, tako da se time što se njegova koncepcija naziva „pozitom“ ili „projekcijom“ u odnosu na datosti ne podrazumeva nepouzdanost ili lažnost. Ako vidimo da je ono što on kaže tačno, kao što je obično slučaj, onda to ne smatramo njegovim *pukim* „pozitom“ ili „projekcijom“. Vidimo da je njegov „output“, uopšteno govoreći, tačan i naš jedini razlog da uopšte kažemo da on „postavlja“ ili „projektuje“ jeste u tome da ono što on kaže o telima prilično nadilazi oskudne fizičke nadražaje, za koje naučnici tvrde da ih on prima na površinskim delovima svojih čula. Ali, znamo da to ne nadilazi ono što se zaista dešava pred njegovim očima. I to znamo žalo što možemo da vidimo ono što je upravo pred njegovim očima.

Istinitost subjektivnih verovanja je svakako značajna za pitanje da li on *zna* kakav je svet koji ga okružuje. To postaje jasno ako zamislimo drugu neuobičajeniju situaciju u kojoj se možemo naći u ulozi eksperimentatora ili posmatrača ljudske scene. Pretpostavimo, kao što se ponekad dešava, da uopšte nema nikakvih tela ispred subjekta, ili ne takvih za kakve on kaže i misli da ih ima. U toj situaciji, znajući ono što znamo, zaključili bismo da on ne zna kakav je svet koji ga okružuje, pošto su njegova verovanja lažna. Rekli bismo da on *samo* projektuje ili konstruiše svet koji u stvari ne postoji onako kako ga on zamišlja. Mi bismo možda mogli da objasnimo kako taj subjekt dolazi do tvrđenja i verovanja do kojih dolazi, ali pošto ne zna kakav je svet oko njega, mi time ne bismo objasnili kako on stiče znanje. Nije svako objašnjenje subjektivnih verovanja ujedno i objašnjenje znanja.

Mada je svakako istinitost subjektivnih verovanja relevantna za pitanje da li on zna, ona ipak nije dovoljna da ga reši. Ako objasnimo kako on dolazi do svojih tvrđenja i verovanja i ako znamo da je ono što time kaže i veruje istinito, time ne objašnjavamo kako on zna. Moramo bar objasniti i to kako se dešava da je on u pravu u svojim tvrđenjima i verovanjima. To je pitanje o tome kako se subjektive „projekcije“ ili „poziti“ pokazuju kao ispravni, a ne samo pitanje o tome kako ih on stvara. Bilo koje zadovoljavajuće objašnjenje porekla subjektivnih verovanja i njihove ispravnosti pokazalo bi bar to da, takoreći, nije slučajno što on ispravno sagledava stvari. Videli bismo da je svet koji ga okružuje, uopšteno govoreći, upravo onakav kakav on kaže da jeste, i to što je svet takav delimično uslovljava ono što on o tom svetu kaže i veruje. Mnogi bi filozofi danas smatrali da je to dovoljno za znanje: subjekt vcruje da *p*, on je u pravu, i to što je u pravu nije slučajno.<sup>34</sup> Prema tom gledištu, razjašnjenje ljudskih „projekcija“ i njihove tačnosti objasnilo bi kako dolazimo do nauke koju posedujemo. I to je ono što bi naturalistička epistemologija, po Kvjajnovom mišljenju, trebalo da objasni.

Adekvatnost bilo kojeg takvog „kazualnog“ prikaza znanja jeste još uvek, u najboljem slučaju, pod znakom pitanja, i ja neću dalje da u to ulazim. Za moje trenutne ciljeve dovoljno je to da možemo da posmatramo subjekte obdarene razumom i da nekako shvatimo kako je njihovo znanje moguće. U dve vrste eksperimentalnih situacija, koje sam do sada zamislio, možemo da posmatramo subjekta i ono što ga okružuje i da istražujemo relaciju između njih. Imamo pristup ka onome što Kvjajn naziva „bujni output“ subjekta, pa lako možemo da identifikujemo ono u šta veruje, i možemo takođe da posmatramo svet oko njega i tako da vidimo da li je ono u šta veruje istinito, sasvim nezavisno od toga da li on to tvrdi ili prihvata kao istinito. Baš zato možemo da utvrdimo da li subjekt ima istinita verovanja (ili možda znanje) i onda da objasnimo kako je to moguće.

Do sada sam zamislio slučaj u kome uočavamo da su subjektivna verovanja uglavnom istinita, možda ne tako slučajno, i slučaj u kome uočavamo da su njegova verovanja lažna, tako da on nema

---

<sup>34</sup> Objasnjenja znanja ili razložnog verovanja, izložena u ovim redovima, sada su veoma popularna. Neki raniji primeri, na kojima su se zasnivale mnoge kasnije diskusije, mogu se naći recimo u: Goldman, A. I., „A Causal Theory of Knowing“, *Journal of Philosophy* 64, 1967; Unger, P., „Experience and Factual Knowledge“, *Journal of Philosophy* 65, 1968; Dretske, F., „Conclusive Reasons“, *Australasian Journal of Philosophy* 49, 1971.

znanja. Ali ja sada hoću da uvedem još jednu (možda i četvrtu) nepovoljniju vrstu situacije u kojoj se možemo — mada se to obično ne dešava - naći u odnosu prema drugom opažajnom subjektu. Pretpostavimo da otkrijemo kako možemo da posmatramo subjekta i utvrdimo utiske koje prima i njegov „autput“, ali iz nekog razloga nemamo pristup svetu koji ga okružuje i na koji se, po pretpostavci, odnose njegova zapažanja. Možda prosto ne možemo da vidimo šta je u njegovoj okolini, ili možda neka prepreka stalno zaklanja naš pogled — u svakom slučaju, nemamo informacije o svetu koji ga okružuje. Ograničeni smo na ono što se dešava subjektu i na njegov „autput“. Očigledno je da tada ne bismo čak mogli reći da ono što on kaže ili veruje jeste, uopšteno govoreći, tačno. Ne bi nam bio dostupan ni njegov „autput“, ni svet o kome je taj „autput“, tako da ne bismo mogli da ih poredimo ili da objasnimo odnos između njih. S obzirom na ono što nam je dostupno u toj situaciji, ne bismo mogli ići dalje od toga i reći: „On projektuje (ili postulira ili veruje ili iznosi) da ...“. Ne bismo mogli tvrditi mnogo jači zaključak: „On ispravno veruje (možda zna) da ...“, pa tako u njegovom shvatanju sveta ne bismo mogli da vidimo ništa drugo nego puku „projekciju“ ili konstrukciju nastalu na osnovu izvesnih nadražaja. Čak i kada bismo mogli da objasnimo kako on konsiruiše i prihvata „projekciju“ za koju znamo da ju je stvorio (a nije sasvim jasno kako bismo čak i to mogli da znamo),<sup>35</sup> još uvek ne bismo bili u stanju da znamo da li je on, uopšteno rečeno, u pravu ili da li zna bilo šta o svetu koji ga okružuje.

Na sreću nismo baš često — ili nismo dugo — u takvoj vrsti situacije. Mi uklanjamo prepreku i vidimo šta se dešava s druge strane. Tako da puka mogućnost da naše posmatranje bude na taj način ograničeno ne predstavlja nikakvu pretnju naturalističkom proučavanju sazajnih subjekata. Ja je pominjem prosto kao podsetnik da postoji takva mogućnost, i kao ilustraciju opšte priznate istine da ne bismo mogli da objasnimo kako je nečije znanje moguće ukoliko ne bismo s jedne strane posmatrali tvrđenja te osobe, a s druge strane — ili na drugi način — saznali svet o kome su ta tvrđenja; time bismo za tvrđenja te osobe ustanovili, nezavisno od toga što ih ta osoba tvrdi, da li su istinita o svetu. Ali, mada je to nekontroverzna opštepriznata istina, mislim da ona predstavlja problem za Kvajnovu koncepciju naturalističke epislemologije, ako se ova uzme kao odgovor na najopštije pitanje o ljudskom znanju.

Problem se javlja zbog toga što smo do sada uzimali u obzir *druge* subjekte — one čije interakcije sa svetom opažamo — ali da bi objasnili kako *bilo ko* ikada saznaje bilo šta o fizičkom svetu, moramo nekako ono što je istinito za druge ljude da primenimo na nas same. Kvajn pokušava da to uopšti na ovaj način:

„Mi proučavamo kako ljudski subjekt postavlja fizičke objekte i projektuje svoju fiziku polazeći od onoga što mu je dato, pa uviđamo da je naš položaj u svetu upravo takav. Dakle, naš istinski epistemološki poduhvat, i psihologija u kojoj je on jedno poglavlje, i čitava prirodna nauka u kojoj je psihologija jedna knjiga - sve je to naša vlastita konstrukcija ili projekcija na osnovu nadražaja

---

<sup>35</sup> Po Kvajnovom shvatanju, poreklo lingvističke sposobnosti i kognitivnog razvoja valja tražiti u učenju jezika. Subjekti su naučeni da se ponašaju lingvistički i tako što se prilagođavaju opštoj praksi koja preovladava u njihovoj jezičkoj zajednici. Ako bismo kao eksperimentatori bili ograničeni samo na informacije o čulnim utiscima subjekta, mi ne bismo znali koje opšte prakse preovladavaju u njegovoj jezičkoj zajednici. Bili bi nam dostupni efekti njegove jezičke zajednice, pošto se sve spoljašnje što utiče na govor jedne osobe očitava na površinskim delovima njenih čula, a one su nam dostupne. Ali, ti senzorni efekti ne određuju jednoznačno svaku hipotezu o tome šta ih uzrokuje (u oba smisla koji su razlikovani u belešci 31). Zato ne bismo mogli da počnemo sa objašnjenjem toga zašto subjekt reaguje na jedan način a ne na hiljade drugih načina koji su u skladu sa istim tim utiscima. Imali bismo mnoštvo njegovih čulnih utisaka, ali ne bismo znali ništa o tome šta ih je proizvelo. Zato bi naše razumevanje toga kako i zašto naš subjekt „postulira“ tela i „projektuje“ svoju fiziku na osnovu „onoga što mu je dato“ u najboljem slučaju bilo krajnje ograničeno.

sličnih onima kojima smo izložili našeg epistemološkog subjekta."<sup>36</sup>

Tako bi trebalo da „uvidimo da je naš položaj u svetu upravo kao" položaj onog subjekta koji „postavlja fizičke objekte i projektuje fiziku iz onoga što mu je dato." Bez preterivanja, mislim da je to vrlo vrlo teško učiniti. Ili, bolje reći, mislim da ne možemo da sva naša verovanja o fizičkom svetu sagledavamo kao „konstrukciju ili projekciju iz nadražaja", a da istovremeno budemo u mogućnosti da steknemo opšte razumevanje toga kako je znanje - ili čak istinito verovanje - o svetu moguće. Kada pokušavamo da „uvidimo da je naš položaj u svetu upravo takav" kakav je položaj subjekta koji „postulira" ili „projektuje", na koji način vidimo sebe i svoj položaj? Mislim da u najboljem slučaju<sup>37</sup> moramo videti sebe onako kako vidimo subjekta u trećoj i dakle ograničenoj vrsti eksperimentalne situacije. Ako bismo pokušali da mislimo o *svim* našim verovanjima kao o „konstrukciji ili projekciji na osnovu nadražaja", najviše što bismo imali jeste pristup onome za šta znamo da su naša tvrđenja ili verovanja o svetu, ali uz to ne bismo imali nezavisan pristup svetu o kome su ta tvrđenja i verovanja, a na osnovu kojeg bismo mogli odrediti da li su ova istinita. Ne bismo mogli da poredimo naša verovanja sa svetom na koji se ona odnose, kao što to možemo u normalnom eksperimentalnom proučavanju druge osobe. Svako od nas bi sebe zatekao sa skupom verovanja i dispozicija da tvrdi nešto o svetu, i svakako bismo mogli da steknemo iskustva koja bi učvrstila ili izmenila te dispozicije; međutim, sama ta novostečena verovanja morala bi biti shvaćena u najboljem slučaju kao neke daljnje naizmjenične „projekcije" na bazi nekog novog ali još uvek krajnje oskudnog „inputa". Ta verovanja ne bi mogla biti shvaćena kao izvor nezavisnih informacija o svetu naspram koje bi se mogla proveriti njihova istina ili istina ranijih verovanja. Stoga, ako sledimo Kvajnovu instrukciju i pokušamo da sagledamo svoj vlastiti položaj „upravo kao" položaj u kojem nalazimo subjekta koji „postulira" ili „projekluje", moraćemo da posmatramo sebe onako kako posmatramo drugog subjekta u situaciji kada ne možemo da znamo ništa više od onoga što se dešava na površinskim delovima njegovih čula i onoga što on veruje ili je sklon da tvrdi.

U neuobičajenoj ograničenoj eksperimentalnoj situaciji uvideli smo da možemo reći samo to da su subjektova tvrđenja i verovanja za njega *puke* „projekcije". U toj situaciji mogli smo jedino da kažemo: „On postulira ili veruje da ....", bez mogućnosti da donesemo jači sud: „On ispravno veruje (ili možda zna) da ..." U tom položaju, dakle, nikad ne bismo uspeli da razumemo kako je subjektovo znanje, ili čak verovanje, moguće. I ako Kvajnovu gledište podrazumeva da se i mi sami, kao epistemolozi, moramo naći u ništa boljem položaju s obzirom na naša sopstvena verovanja, onda nikada ne možemo da razumemo ni to kako su naša istinita verovanja moguća. S Kvajnovog stanovišta mi ne bismo nikada mogli da smatramo da imamo znanje ili istinito verovanje nasuprot pukom verovanju ili „projektovanju" nečega o fizičkom svetu. Najviše što bismo mogli jeste da se nadamo da ćemo objasniti zašto imamo takva verovanja ili „projekcije", ali pošto to samo po sebi nikad nije dovoljno za objašnjenje mogućnosti znanja, nikada ne bismo mogli doseći onu vrstu razumevanja našeg sopstvenog položaja za kojim tragamo.

U stvari, letimično promišljanje je dovoljno da se pokaže da i ako bismo uspeli da sagledamo sebe onako kako Kvajn predlaže, bili bismo u još gorem položaju nego što sam dosad pretpostavljao, čak u

<sup>36</sup> Quine, „Epistemology Naturalized", p. 83.

<sup>37</sup> Kažem „u najboljem slučaju zato što se čak i u ograničenoj, trećoj vrsti situacija u neko doba moramo osloniti na nezavisan pristup svetu na koji se odnose subjektovi iskazi, kako bismo uopšte razumeli te iskaze i tako identifikovali njegova verovanja o svetu. Ovde dokazujem da takav nezavisan pristup svetu nije moguć kada stav eksperimentatora zazumemo prema nama samima, pa će tada naš položaj biti sličan položaju u trećoj vrsti eksperimentalne situacije samo ako je pretpostavljeno razumevanje iskaza u oba ta slučaja.

gorem položaju u pogledu nas samih nego što smo i u odnosu na drugog subjekta u ograničenoj trećoj vrsti eksperimentalne situacije. Strogo govoreći, svoje takozvano naučno verovanje da su moja verovanja o fizičkom svetu „projekcije“ na osnovu utisaka na površinskim delovima mojih čula, ja ne bih više mogao da smatram kao nešto po sebi više od nečega u šta verujem ili šio „postuliram“ ili „projektujem“. Ako sam sprčen da u bilo kojem od svojih verovanja o fizičkom svetu vidim znanje ili nešto više od *puke* „projekcije“, onda taj stav moram zauzeti i, u konkretnom slučaju, prema svom verovanju da primam utiske na površinskim delovima svojih čula, kao i prema svom verovanju da uopšte imam fizičke površinske delove čula. To je takođe jedno od mojih verovanja o fizičkom svetu. Čak i u ograničenoj situaciji u kojoj mi nije dostupno ono što subjekta okružuje, meni je ipak omogućen pristup ka površinskim delovima njegovih čula, pa tako i ka njegovom oskudnom „inputu“. Na pitanje o vezi između oskudnog „inputa“ i subjektivnog „bujnog autputa“ ne može se u potpunosti odgovoriti u takvoj ograničenoj situaciji, ali je ono poteklo barem iz nekog prethodnog znanja o fizičkom svetu od strane eksperimentatora. Ali, u svom vlastitom slučaju ja nemam čak ni to. Ono što je u postavljanju epistemološkog pitanja o drugima neosporna informacija o barem delu fizičkog sveta, u mom slučaju se mora shvatiti kao ništa više do još jedan deo složene „projekcije“ o fizičkom svetu koju sam nekako prihvatio. U svom vlastitom slučaju nemam ništa drugo do „autputa“ da na njemu radim. I to me stavlja u još ograničeniju situaciju nego što je ona koju sam do sada zamišljao. U odnosu na drugu osobu to bi bilo kao da stojim sam u potpunoj tami i tišini i iznenada čujem odnekud reći: “Tamo je medved” ili “Gavagai”. Kada mi nije dostupan svet na koji se, prema mom mišljenju, te reci odnose, jednostavno se ne može utvrditi da li one izražavaju znanje, ili čak istinu, tako da u tom slučaju ne postoji način da se objasni kako je znanje ili istinito verovanje moguće. Kad bih smatrao sva svoja verovanja „projekcijama“ ili „pozitivima“ na bazi oskudnih „datosti“, s obzirom na svoj vlastiti „autput“, bio bih u istom položaju, u kakvom bih bio spram „autputa“ u četvrtoj i još strožije ograničenoj situaciji. Moj vlastiti „autput“ ne bi za mene bio bolji od zviždanja u mraku.

U okviru ove vrlo ograničene zamisli mog vlastitog položaja, u kome mi je dostupan jedino moj vlastiti „autput“, možda bih se čak i zapitao da li i kako su neke od stvari u koje verujem povezane sa onim što tvrdim i verujem o fizičkom svetu. Ja verujem u utiske sa površinskih delova svojih čula, i verujem da je moj senzorni „input“ oskudan a da je moj „naučni“ „autput“ bujan, i ovo bi moglo da mi izgleda kao zagonetka koju je potrebno objasniti. U nastojanju da shvatim vezu između „inputa“ i „autputa“, ja bih se mogao pozvati na moja druga verovanja, na primer iz psihologije, učenja o jeziku, fiziologije - u stvari iz svega onoga što smatram prirodnom naukom - ako verujem u to i mislim da bi mi moglo pomoći. Međutim, i ta složena priča bi se pokazala samo kao jedan potpuniji izraz moje razrađene „konstrukcije ili projekcije“ fizičkog sveta. Ne bih je mogao smatrati objašnjenjem toga kako je moje znanje ili čak istinito verovanje o fizičkom svetu moguće, i to navodno „objašnjenje“ ne bih mogao da smatram delom *mog znanja* nasuprot priči u koju potpuno verujem i možda sam neminovno sklon da je sebi s vremena na vreme ponavljam.

Mislim, dakle, da ako pokušamo da postavimo najopštije pitanje kako je moguće da bilo koje ljudsko biće bilo šla uopšte zna o fizičkom svetu, i ako prihvatimo Kvajnovu tradicionalnu dvodelnu koncepciju ljudskog znanja kao kombinacije subjektivnog i objektivnog faktora, onda ne možemo doći do zadovoljavajućeg odgovora na to pitanje. Prema toj koncepciji, morali bismo uočiti da bi na osnovu čulnih utisaka koje primamo mogle biti „projektovane“ bezbrojne „teorije“; ako se zaista i desi da prihvatimo jednu takvu „teoriju“, to ne bi moglo biti zbog bilo kojeg objektivno otkrivenog prvenstva koje bi ona imala nad svojim konkurentima. Svaka konkretna „teorija“ je jednako

uskladiva sa istim oskudnim „datostima“ koje sačinjavaju ono što Kvajn misli da je objektivna komponenta, tako da bi naš izbor jedne teroije pre nego druge mogao proizaći samo iz jednog ili drugog aspekta naše subjektivne prirode, i to je upravo ono što je tradicionalni epistemolog uvek video kao pretnju našem znanju o spoljašnjem svetu. Da bi se objasnilo kako je ljudsko znanje moguće, morala je da se otkloni mogućnost da je naše shvatanje o svetu *samo puka* „projekcija“. Sve dok se tom izazovu ne izađe u susret, ili dok se on odbacuje, nećemo razumeti kako je ljudsko znanje uopšte moguće.

Možda je vredno ponoviti da ja ne sugerišem da ima ičeg nelegitimnog ili čak spornog — a kamoli neke nemogućnosti — u naučnom objašnjenju kako ljudska bića znaju ono što znaju. Niti bih ispitao legitimnosti Murovog „zdravorazumskog“ tvrđenja da on zna da postoje spoljašnje stvari, ako se to tvrđenje uzme kao irelevantno za odgovor na glavno pitanje o našem znanju spoljašnjeg sveta. Takozvano naučno tumačenje neosporno je iz istog razloga. Za naturalističku epistemologiju se pretpostavlja da nam pruža sve postojeće naučne informacije o ljudskom znanju, tako da će rezultati naturalističke epistemologije prosto biti „naučni“ analogno Murovim „zdravorazumskim“ tvrđenjima. Oni bi imali isti epistemološki status, i mi bi trebalo da zauzmemo isti stav prema njima. Ako to nije slučaj, ako se Kvajnova naturalistička epistemologija uzme kao odgovor na filozofsko pitanje o našem znanju, onda smatram da, iz razloga koje sam izložio, nijedno zadovoljavajuće objašnjenje niti je na pomolu niti je moguće.

Ako naturalistička epistemologija potencijalno može da pruži sve što se može znati o mogućnosti saznanja a da ipak ne rešava najopštije epistemološke pitanje — onda ćemo možda osetiti, kao Karnap i Šlik i mnogi drugi, da to pitanje samo po sebi mora biti nelegitimno i nekoherentno, ili u nekom smislu nedovoljno da izrazi ono što mi u vezi sa znanjem prirodno pokušavamo da pitamo kada o njemu mislimo na tradicionalan filozofski način. Kvajново insistiranje na tome da se pitanja o znanju postavljaju jedino u okviru same nauke, i da se na njih može odgovoriti na osnovu naučnih informacija, moglo bi izgledati kao izražavanje nekog takvog osećanja. On dokazuje da se čak i u poznatim skeptičkim pozivanjima na čulne obmane „pojam zasniva na nauci, pošto se kvalitativni aspekt obmane sastoji prosto u odstupanju od spoljašnje realnosti.“<sup>38</sup> Ako shvatamo šta je obmana, pa je koristimo da bismo nauci uputili skeptički prigovor, može izgledati da je prihvatljiv sledeći argument: pošto se za samo razumevanje pojma obmane, upotrebljavanog u prigovoru nauci, zahteva neko neproblematično znanje o stvarnosti, onda sledi da nijedan skeptički argument sam po sebi nema potpuno opštu moć naspram čitave nauke. Tradicionalno pitanje i njegova prividna univerzalnost uzdrnali bi se pokazivanjem da je opšti skeptički odgovor na to pitanje nemoguć. To ne bi značilo da nauka može da odgovori na to pitanje, nego da se ne može postaviti nijedno koherentno filozofsko pitanje te vrste.

Takvi argumenti imaju za cilj stavljanje naglaska na ono što jeste ili nije uključeno u značenje takvih termina kao što su „obmana“, „realnost“ itd, ili na logički nužne uslove za njihovu smislenu primenu. Kvajnovno shvatanje značenja ne dovodi ga u bolji položaj iz kojeg bi potkrepio bilo koje takve navodno „transcendentalne“ zaključke.

I on eksplicitno poriče svaku kritiku te vrste kada kaže:

„Ja ne optužujem skeptika da pretpostavlja ono što bi tek trebalo dokazati; on je sasvim u granicama svojih prava kad polazi od nauke da bi je opovrgao; ovo bi bio — ako se sprovede — pravi *reductio ad absurdum* argument. Ja samo naglašavam da su skeptičke sumnje naučne

---

<sup>38</sup> Quine, *The Roots of Reference*, p. 3.

sumnje."<sup>39</sup>

*Reductio* o kojem je reč verovatno bi se sproveo na sledeći način: ili je nauka istinita ili nije; ako nije istinita, ništa što verujemo o fizičkom svetu ne čini znanje; ako jeste istinita, na osnovu onoga što nam govori o opažanju u stanju smo da uvidimo kako nikada ne možemo utvrditi da li opažamo svet onakav kakav zaista jeste, tako da još jednom ništa što verujemo o fizičkom svetu ne čini znanje. Obe pretpostavke dovode do toga da ne znamo ništa o fizičkom svetu.

Ako je, kako Kvajn kaže, skeptik „sasvim u pravu“ kada dokazuje na taj način, onda čak i ako su „skeptičke sumnje naučne sumnje“, iz toga ne sledi da epistemolog u pokušaju da odgovori na skeptički prigovor koji donose te „naučne“ sumnje legitimno može slobodno da upotrebljava prirodnu nauku koju pokušava da objasni. Kvajn kaže da može. Epistemolog može da odgovori na svoje naučno stvorene sumnje tako što se bavi naturalističkom epistemologijom. Ali, kakvo svedočanstvo ima Kvajn za takvo tvrđenje?

Pretpostavimo da smo pitali kako je bilo kakvo znanje o fizičkom svetu uopšte moguće i pretpostavimo da smo to pitali zbog onoga što smo otpočetak uzeli kao istinito o fizičkom svetu — posebno o procesima opažanja. Ako bismo onda pomoću *reductio* došli do opšteg skeptičkog zaključka, kojeg Kvajn smatra barem koherentnim, otkrili bismo da je sve naše navodno znanje o fizičkom svetu sumnjivo; obe alternative ove dileme pokazuju da se ono ne može smatrati znanjem. Na tom mestu u našem istraživanju se onda svakako nijedno naučno „znanje“ ne bi moglo iskoristiti radi odgovora na skeptički prigovor. Došli bismo do provizornog zaključka da ništa što verujemo o fizičkom svetu ne predstavlja znanje, tako da onda ne bi bilo ni od kakve koristi pozivati se na neko od tih verovanja u nadi da će se na kraju pokazati kako sva ona čine znanje. Otkrili bismo da ne možemo da koristimo kao sam po sebi pouzdan bilo koji deo onoga što smo ranije prihvatili kao fizičku nauku; ma šta izabrali, to bi bilo otvoreno za propitivanje kao i bilo šta drugo.

Dakle, čak i ako su „naučne sumnje skeptičke sumnje“ (u tom smislu što se skeptički prigovor javlja zbog toga što prethodno prihvatamo mnoge stvari kao istinite) ne sledi da u pokušaju da odговорimo na taj prigovor možemo slobodno da koristimo ono što prihvatamo kao fizičku nauku. Ukoliko se oslonimo na naučno znanje kako bismo pre svega razumeli i prepoznali obmane (kako bismo se, dakle, pozvali na obmane radi iznošenja skeptičkih sumnji u vezi sa naukom), tačno je da ćemo onda, ako eventualno dođemo do sasvim opšteg skeptičkog zaključka o celokupnoj nauci, „izgubiti“ ili „odbaciti“ upravo tu razliku između obmane i realnosti na koju smo se na početku oslonili da bismo došli do negativnog zaključka. Ali, uvek je tako sa argumentima pomoću *reductio ad absurdum*. Uvek „gubimo“ ili „odbacujemo“ ono od čega smo počeli. Zaključujem da čak i ako je Kvajn u pravu kada kaže da su skeptičke sumnje „naučne“ sumnje, „naučni“ izvor tih sumnji nema u sebi anti-skeptičku snagu. Niti to utvrđuje važnost i legitimnost naučne epistemologije kao odgovora na tradicionalno epistemološko pitanje. Ako je Kvajn uveren da naturalistička epistemologija može da odgovori na tradicionalno pitanje o znanju, onda mora da ima neki drugi razlog za tu uverenost. On veruje da su skeptičke sumnje naučne sumnje, i veruje da za rešavanje tih sumnji možemo slobodno upotrebiti celokupno znanje koje posedujemo. Ali ako je - kao što on dozvoljava - moguće da skeptik, pomoću *reductio* dođe do zaključka da nauka ne predstavlja znanje, onda drugo od tih verovanja (da je naturalistička epistemologija sve što nam je potrebno) ne može da sledi iz prvog.

Dok se ne pokaže da je tradicionalno filozofsko pitanje na neki način nelegitimno ili nekoherentno, uvek će se javljati smisljeno pitanje o ljudskom znanju uopšte, na koje, kako sam pokazao, naturalistička epistemologija ne može da odgovori. A izgleda da se Kvajn svojom

---

<sup>39</sup> Quine, „The Nature of Natural Knowledge“, p. 68.

konceptijom znanja barem obavezao na koherentnost tog tradicionalnog pitanja. Ako se, uopšteno govoreći, objektivni „input“ koji potiče iz sveta uvek može odvojiti od svega onoga što verujemo o svetu i što je rezultat tog „inputa“, izgleda da Kvajn ne može na ispravan način da izloži tradicionalno pitanje pa zatim da ga odbaci ili ga se oslobodi. Tradicionalno dvodelno shvatanje znanja ostavlja otvorenom opštu mogućnost da je objektivni svet različit od toga kakvim ga smatramo da jeste, tako da će pitanje o tome kako znamo da ta mogućnost nije ostvarena uvek postojati. Ako sam u pravu da naturalistička epistemologija ne može sama da odgovori na ovo pitanje, onda je potrebno na uverljiv način otkloniti tu navodnu mogućnost ili pokazati da ona tradicionalnom filozofskom pitanju ne uspeva da da takav smisao da naturalistička epistemologija ne može na njega da odgovori. Samo tada bismo bili u stanju da tvrdimo kako će nam naturalističko ili naučno razumevanje ljudskog znanja pružiti *sve što bi trebalo da razumemo* u vezi sa ljudskim znanjem.

Uporedimo Kvajnova shvatanja sa shvalanjima Hjuma, jednog od Kvajnovih naturalističkih prethodnika. Hjum se svakako zalagao za naturalističko, naučno istraživanje porekla naših verovanja. On je takode imao tradicionalnu koncepciju znanja kao kombinacije objektivnog i subjektivnog faktora. Ali, kao niko pre i posle njega, on je pokazao kobne posledice koje proizilaze iz te koncepcije. Ona implicira da ništa ne znamo o svetu i da nemamo više razloga da o njemu verujemo ovo pre nego ono. Po Hjumu, ovo ostaje prava istina o našem položaju, iako možemo da nastavimo — ako nam je to po volji — da se bavimo „naučnim“ istraživanjem i da „naučno“ objašnjavamo sticanje onih naučnih verovanja koja posedujemo.<sup>40</sup> Ipak, po Hjumu, to naučno objašnjenje nam nikad ne bi moglo otkriti punu istinu o našem položaju; u njemu se ne iscrpljuje sve što bi se moglo reći o tome kako smo došli do saznanja za koja smatramo da ih posedujemo. A dodatne informacije koje ne bi pripadale nauci ili naturalističkoj epistemologiji nisu ni valjane. Rezultati naturalističke epistemologije, po Kvajnu, ne bi trebalo da predstavljaju samo jednu istinu, nego celokupnu istinu o ljudskom znanju. Pretpostavlja se da ništa nije izostavljeno. Ali, ako je tako, onda opšte pitanje na koje Hjum daje tako obeshrabrujući odgovor mora biti besmisleno. Nauka na njega ne može da odgovori, pa ako je u nauci sva istina, onda mora biti da to pitanje ništa i ne pita, ili bar ne ono što naizgled pita.

Potreban je, dakle, neki dokaz nekoherentnosti ili nelegitimnosti takvog pitanja. Ako bi postupak neutralisanja takvog pitanja bio uspešan, onda bi se oslobodilo mesto za naturalističku epistemologiju. Ovaj postupak neutralisanja ne bi pokazao kako mi zaista znamo da je objektivni svet upravo onakav kakav smatramo da je; on zato ne bi implicirao kako mi, na kraju krajeva, znamo da spoljašnji svet postoji. Bili bi otklonjeni i skepticizam i njegova prirodna negacija. Međutim, zadatak da se prikaže tradicionalno epistemološkopitanje i time osigura da jedino naturalistička epistemologija *može* da odgovori na sva smislenapitanja o ljudskom znanju, sam po sebi nije deo naturalističke epistemologije. I izgleda mi da bi se u okviru tog zadatka - u sklopu dokaza da nam naučno istraživanje može pružitisve ono što bismo mogli smisljeno da tražimo - izvršio stvarni epistemološki napredak.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Pokušao sam da objasnim kako se bavljenje naučnim objašnjenjima prirodnih pojava, uključujući ljudsko ponašanje, može obuhvatiti Hjumovim skepticizmom u: Stroud, B., Hume, London, Routledge and Kegan Paul, 1977, posebno glasilo.

<sup>41</sup> U delovima ovog članka ponavljam i elaboriram predloge koji se mogu naći u donekle različitom obliku u: Stroud, B., „Inference, Belief and Understanding“.

