

## PRIRUČNIK KRITIKE



# Priručnik kritike

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

INSTITUT ZA FILOZOFIJU I DRUŠTVENU TEORIJU

2023

# Priručnik kritike

Biblioteka

DISPUT

ZA IZDAVAČA

dr Gazela Pudar Draško

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

RECENZENTI

Sanja Milutinović Bojanić (SVEUČILIŠTE U RIJECI)

Una Popović (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

Damir Smiljanić (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

© Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2023.

# Sadržaj

- 9 Marjan Ivković i Željko Radinković  
**Uvod**
- 15 Željko Radinković i Ivan Nišavić  
**Dijalog i kritika**
- 39 Predrag Krstić  
**Prosvetiteljska kritika**
- 71 Igor Cvejić, Olga Nikolić i Željko Radinković  
**Transcendentalna kritika**
- 99 Predrag Krstić  
**Kritički racionalizam**
- 127 Đorđe Hristov, Mark Losoncz i Ivica Mladenović  
**Istorijsko-materijalistička kritika**
- 157 Igor Cvejić, Đorđe Hristov,  
Predrag Krstić i Andrea Perunović  
**Škola sumnje**
- 191 Filip Balunović, Marjan Ivković i Natascha Schmelz  
**Kritička teorija društva**
- 231 Aleksandra Knežević, Katarina Lončarević  
i Adriana Zaharijević  
**Feministička kritika znanja**

- 263 **Dorđe Hristov, Adriana Zaharijević i Zona Zarić**  
**Gospodari i robovi: kritika zasnovana na klasi,**  
**rasi i rodu**
- 295 **Aleksandar Ostojić, Milan Urošević i Andrea Perunović**  
**Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu**
- 331 **Damir Zejnulahović i Đorđe Hristov**  
**Postkolonijalna kritika**
- 355 **Milica Resanović i Srdan Prodanović**  
**Poreklo i priroda kritičkog u kritičkom realizmu**
- 385 **Srdan Prodanović i Aleksandra Knežević**  
**Kritički aspekti pragmatizma**
- 421 **Marjan Ivković i Ana Lipij**  
**Jezičko-pragmatička kritika**
- 465 **Ivica Mladenović, Dušanka Milosavljević i Zona Zarić**  
**Kritička sociologija**
- 495 **Marija Mandić i Ana Kuzmanović Jovanović**  
**Kritičke studije diskursa**
- 537 **Stefan Janković**  
**Šta se zbiva posle? O postkritici**  
**i akritičkim perspektivama**
- 581 **Indeks imena i pojmova**







# Kritički aspekti pragmatizma: između opravdanja i ironije

Srdan Prodanović\*  
Aleksandra Knežević†

## Uvod: klasični pragmatizam

Pragmatizam je pravac u filozofiji i društvenoj teoriji koji se fokusira na konkretne probleme sa kojima se kao akteri susrećemo u svom svakodnevnom iskustvu i utoliko insistira da se utemeljenje istinitih tvrdnji mora bazirati na praktičnim posledicama usvajanja onih iskaza za koje opravdano smatramo da se mogu okarakterisati kao istiniti. Pragmatizam je nastao pred kraj XIX veka u Sjedinjenim Državama, a rodonačelnici pravca su Čarls Sanders Pers (*Charles Sanders Peirce*), Vilijam Džejms (*William James*), Džon Džui (*John Dewey*) i Džorž Herbert Mid (*George Herbert Mead*). Tokom svoje bogate istorije, autori i autorke, koji su zastupali pragmatička stanovišta, upuštali su se

\* Srdan Prodanović: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Aleksandra Knežević: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

u čitav niz produktivnih debata sa ostalim važnim filozofskim pravcima i pristupima, kao što su analitička filozofija, hermeneutika, dekonstruktivizam i kritička teorija. Pored toga, već u doba klasičnog pragmatizma, ostvaren je značajan uticaj na sociološku teoriju—pre svega na simbolički interakcionizam (Barbalet 2009; Blumer 1998, 2003) i etnometodologiju (Emirbayer, Maynard 2011; Garkinkel 1967; Heritage 1991) koji su kritiku funkcionalističke verzije pozitivizma u velikoj meri zasnivali na pragmatičkom poimanju istine. U skorije vreme pragmatička sociologija kritike (Boltanski 2011), kao i teorija akter-mreže (Marres 2019) prave relativno eksplicitne reference na pragmatizam. Kao što iz letimičnog pregleda možemo videti, sasvim bi se lako mogla braniti teza da pragmatizam spada u jedan od polivalentnijih pravaca u filozofiji. Međutim, tačnost ove tvrdnje opet nam ne govori mnogo o samoj formi i potencijalu društvene kritike koja je inherentna ovom pravcu. Štaviše, moglo bi se reći da je relativno lako njegovo povezivanje sa drugim pravcima, pre svega mislimo na Habermasovu reartikulaciju kritičke teorije kroz pragmatičku verziju (ne-scijentističkog) naturalizma (Misak 2019), u određenoj meri odvlačilo pažnju autora od onih kritičkih zahvata koji su bili posve svojstveni pragmatizmu. Shodno tome, u redovima koji slede nastojaćemo da pružimo upravo jednu rekonstrukciju kritičke misli koja je inherentna pragmatizmu.

Svaki pokušaj da se razume kritički potencijal pragmatizma morao bi poći od njemu svojstvene teorije istine, budući da se ovaj pravac mišljenja u filozofiji i društvenoj teoriji isprva prevashodno ustanovljava na epistemologiji. Jedno od poznatijih određenja same teorije ponudio je Pers (*Peirce*) koji u eseju *Kako da svoje ideje učinimo jasnim* tvrdi da svako jasno određenje pojma zahteva da se „[...] razmatraju posledice koje ima predmet naše predstave, a koje bi pak mogle da imaju praktičnu težinu. Tada naša koncepcija tih posledica čini celinu koncepcije tog objekta” (Peirce 1961: 31). Ovde je odmah važno primeti dva važna aspekta Persovog određenja pojmovne jasnosti kao jednog od važnih preduslova istinitih

tvrdnji. Kao prvo, koncepcija objekta, prema Persu, evidentno zavisi od *anticipacije* njegovih praktičnih posledica, dakle, za razliku od uvreženih i široko prihvaćenih epistemoloških teorija, koje drže da je istina neki oblik vanvremenski prisutne korespondencije sa određenom vrstom datosti (oličene u idejama ili u iskustvu), pragmatička teorija istine horizont pomera u budućnost, čime i njena izvesnost postaje ograničena na one trenutke kada postoji konsenzus o tome da određene posledice odista imaju praktičnu težinu po sâmo unapređenje istraživanja. Druga važna implikacija pragmatičke teorije istine, koja se može iščitati u prethodnom citatu, ogleda se u kolektivnosti samog *procesa* dosezanja istine. Naime, ukoliko posledice primene nekog koncepta zavise od toga u kojoj meri rešavaju određene praktične probleme, onda drugi akteri mogu i moraju biti uključeni u odlučivanje o tome koji iskaz možemo tretirati kao istinit. Drugim rečima, istina, iako univerzalna po svojoj prirodi, prema Persu, ne odslikava večite (i nepromenljive) datosti, već se tiče *zajednice upućenih sagovornika* i stanovišta do kojeg bi oni došli kroz naučnu raspravu (a koja je u osnovi nedovršiva). Pers ovo eksplicitno navodi kada određuje pojam istinitosti: „istina je ono slaganje apstraktnog iskaza sa idealnim limitom ka kojem bi beskrajna rasprava težila da dovede naučno verovanje” (Peirce 1935: 5.565). Dakle, kao što vidimo, za klasične pragmatiste istina je opravdano verovanje koje se mora braniti kroz u suštini nedovršivu komunikaciju; iako je važno imati na umu da, prema Persu, ipak naposljetku skepticizam treba da ustukne onda kada stoji u otvorenom sukobu sa zdravim razumom (Prodanović 2017).

Na tragu ovih uvida, Vilijam Džejms pokušava da radikalnije naglasi kako istina zavisi od konsenzusa zajednice. Prema Džejmsu, ideal beskonačne ili idealne govorne situacije koja je u stanju da odagna skepsu u odgovarajućoj naučnoj zajednici, zapravo ne postoji, već se svaka vrsta korisnosti koja obitava u nekom pojmu može smatrati istinitom dokle god pomera dalje konkretne probleme koji čine dato polje istraživanja. Ovo se

možda najbolje očituje u Džejmsovom čuvenom epistemološkom кредu, prema kojem se između korisnosti i istinitosti zapravo može povući znak jednakosti (James 1950; 1907). Utoliko, moglo bi se tvrditi da je Džejms na izvestan način rodonačelnik savremenih konstruktivističkih epistemoloških uvida. Naravno, ovde valja imati u vidu da Džejms nije bio radikalni relativista. Pre će biti slučaj da je svojim videnjem korisnosti istine jedino želeo da potcrta samu procesualnost njene verifikacije. Tako u *Pragmatičkom konceptu istine* Džejms tvrdi:

Ovo tezu želim da branim. Istina neke ideje nije neko statično svojstvo koje joj je inherentno. Istina je ono što se dogodi ideji. Ona postane istina, događaji je učine istinitom. Njena tačnost je zapravo događaj, proces, naime, onaj proces kroz koji samu sebe potvrđuje — njena verifikacija. Njena validnost je proces njene validacije. (James 1959: 201)

Proces verifikacije prema Džejmsu ima svoj terminus u jednom robusnom razumevanju prakse koje se zasniva na njegovom radikalnom empirizmu, što znači da obuhvata isključivo spoljne objekte i njihove međusobne relacije (Putnam 1997: 178). Ovde je posredi specifična vrsta holizma koji nastaje iz praksom generisane mreže relacija između aktera i njihovog okruženja. Drugim rečima, dok za Persa istinitost proizlazi iz beskonačnog potencijala budućnosti u kojoj se odvija nedovršiva konvergencija različitih opravdanih verovanja, dotle Džejms pragmatičku teoriju istine smešta u jednako nedovršivu, ali posve svakodnevnu, *međupovezanost realnih sada-življenih* (istraživačkih) problema.

Džon Džui (*John Dewey*) je pak ovaj pragmatički holizam uspeo da postavi u određenu istorijsku perspektivu. Naime, on je smatrao da neraskidiva međupovezanost aktera i njihovog okruženja sa sobom povlači jednu naturalističku sliku istorijskog razvoja ljudskog mišljenja. Rukovođen inspiracijom iz teorije evolucije, ali i svojih hegelijanskih korena, Džui

razvija ideju postepenog razvoja inteligencije. Naime, pojava savremenog naučnog metoda koji je oličen u eksperimentu je, prema Djuijevom mišljenju, postepeno potisnula religiozne i filozofske načine razumevanja sveta koji su prevashodno tragali za nepromenljivim i večitim utemeljenjem sveta u kojem živimo. Pojava eksperimenta podrazumeva kontrolu, ali i svojevrsnu otvorenost spram promene u (istraživačkoj) sredini, odnosno spram radikalno drugačije konfiguracije relacija u odnosu na inicijalne hipoteze. Inteligencija, dakle, podrazumeva napuštanje potrage za izvesnošću saznanja i moralnog rasuđivanja, te prihvatanje emancipacijskog potencijala kontingencije koje je omogućeno otkrićem eksperimentalnog metoda. Pragmatizam pak, smatra Djui, utoliko predstavlja najeksplicitniji i najtemeljniji epistemološki odjek pojave ovog metoda. Međutim, pogrešno bi bilo zaključiti kako Djui zastupa neki oblik scijentizma te da, shodno tome, smatra da sa pojavom nauke prestaje potreba za filozofijom i društvenom teorijom. Naprotiv, prema njegovom mišljenju, razvoj nauke i tehnike zasigurno zahteva angažman filozofa, samo što se on ne može više zasnivati na utemeljenju nepromenljivih osnova (naučnog) mišljenja, već je potrebno pristupiti nečemu što Djui naziva rekonstrukcija. Pod ovim pojmom on podrazumeva filozofsko promišljanje društveno-političkih posledica pojave nauke i tehnike u kontekstu svakodnevnog života. Naime, prema Djuijevom mišljenju, jedan od osnovnih problema naučnog metoda je taj što relativno lako spaja udaljene elemente prirodnog okruženja, ali istovremeno u velikoj meri zanemaruje kompleksnost socijalnih relacija koje postoje između pojedinaca, grupa i društava. Već u samom uvodu svoje knjige *Rekonstrukcija u filozofiji* Djui nas upozorava:<sup>114</sup>

114 Trebalo bi imati na umu da prvo izdanje ove knjige izlazi neposredno nakon razaranja Prvog svetskog rata. Djui izbegava zamku pesimističkog sagledavanja naučnog metoda koji je u tom trenutku bio u velikoj meri prisutan kod evropskih mislilaca (Oswald Špengler [*Oswald Spengler*] je školski primer ove vrste zabluda). Međutim, Djui ne utemeljuje svoje nadanje u nekim novim večitim istinama

U nauci poredak stalnosti je nepovratno pretvoren u poredak konekcija *u procesu*. Jedna od najhitnijih dužnosti filozofske rekonstrukcije u pogledu razvoja održivih instrumenata za istraživanje ljudskih ili moralnih činjenica je sistematično bavljenje ljudskim procesima. (Dewey 1957: xl)

Dakle, uslov za inteligentno usmeravanje ljudskog ponašanja, smatra Djuj, ogleda se pre svega u dinamičkom pro-matranju ljudskih procesa interakcije. Uloga društvenog teoretičara je upravo da podstakne refleksivnost navika u celoj zajednici. Na ovaj način, stvaraju se uslovi za moralni progres koji neće biti zasnovan na metafizičkim izvesnostima, već u kontrolisanoj otvorenosti spram kontingencije svakodnevnih prakse.

Važno je istaći da su klasični pragmatisti, pored kritike konvencionalnih epistemologija, takođe razvili i originalne — i kritički nastrojene — uvide u prirodu ljudskog sopstva. Za to je svakako najbolji primer Midov socijalni bihevizam. Kao što smo videli, kod svih pragmatista postoji izvesno insistiranje da zajednica predstavlja ključnog nosioca saznanja. Međutim, ovde je sasvim na mestu da se zapitamo o tome kakva je onda uloga individue, odnosno u kojoj meri nam je subjekt kao kategorija uopšte bitan? Mid je svojim socijalnim bihevizmom upravo pokušao da pruži odgovore na ova kompleksna pitanja. Prema Midu, sopstvo se ne može jednoznačno opisati kao neka vrsta monolitnog i nepromenljivog termina. Već od najranijeg doba dete, smatra Mid, učeći različite društvene uloge koje funkcionišu u različitim kulturnim i društvenim okruženjima, razvija sposobnost da sebe sagleda očima drugih. Opšti (apstraktni) izraz ove sposobnosti Mid naziva generalizovani drugi i ovaj

ili vrednostima, već nas iznova upozorava da isključivo kontinuirano povezivanje urgentnih problema svakodnevica sa „oslobađajućim” posledicama apstraktnog mišljenja mogu doprineti moralnom progresu.

koncept je ključan po naše sopstvo. Naime, kako se kroz igru i jezik stepen varijabilnosti interakcije usložnjava sa godinama, tako i očekivana reakcija drugih na neki detetov socijalni čin postaje sve apstraktnija. Međutim, upravo ova diferencijacija generalizovanog drugog omogućava akterima da razviju sasvim diferenciranu sliku sopstvene individualnosti. Naime, generalizovani drugi, prema Midu, stvara *mene* (eng. *me*) i *ja* (eng. *I*) aspekt sopstva. *Mene* aspekt sopstva tiče se koncepcije sebe koju akter smatra da drugi imaju o njoj ili njemu, dok *ja* predstavlja idiosinkratični element sopstva koji nastaje kao odgovor na očekivanja koje ispostavlja *mene*. *Ja* aspekt sopstva shodno tome sigurno čini zasebni i nesvodivi deo naše ličnosti koji stvara posve nova i autentična ponašanja. Međutim, trebalo bi imati na umu da će komunikacija svake biheviornalne inovacije uvek zavisiti od *mene* aspekta (socijalizovanog) sopstva. Odavde je jasno da Mid iz jednog drugog ugla vrši pragmatički napad na svaku vrstu privilegovane epistemološke pozicije svojstvene (samo)izolovanom privilegovanom subjektu (Puddephatt 2008: 37). Saznanje svakog pojedinačnog subjekta je po svojoj prirodi dijaloško i shodno tome upućeno drugima. On istrajno negira svaki oblik epistemološke asimetrije koji bi se bazirao na temeljima koji se ne mogu prepoznati u praksi. Štaviše, model sopstva koji nudi Mid pokazuje jasnu mapu na koji način se kroz holističko shvatanje povezanosti aktera i okruženja generiše novo znanje o akutnim problemima prakse ili datog istraživačkog polja.

Iako je ovo samo rudimentarni prikaz nekih od osnovnih polazišta klasičnog pragmatizma, čini nam se da nam dozvoljava uviđanje nekih osnovnih pravaca kritike koji su proizašli iz pragmatičkog pristupa epistemologiji. Prvo možemo primetiti kritiku svakog oblika utemeljenja saznanja na apstrakcijama koje su suštinski nekompatibilne sa problemima u našem življenom (istraživačkom) iskustvu (ujedno na ovaj način praveći neku vrstu nepremostive granice između znanja i mnjenja, nauke i zdravog razuma). Verovatno je ova vrsta

kritike postala svojevrsni „zaštitni znak” pragmatizma na koji će pozivati simbolički interakcionisti i kritička teorija u svom nastojanju da dovedu u pitanje tada dominantnu pozitivističku paradigmu u sociologiji i raznim varijacijama strukturalizma i funkcionalizma. Druga važna linija kritike tiče se naglašavanja važnosti kolektivnosti procesa saznanja. Ideja zajednice znači da subjekt saznanja nema na raspolaganju samoreferentni — odnosno od društvenih okolnosti nezavisni — metod za otkrivanje univerzalnih principa istine. Ovde pragmatizam nalazi razne saveznike, od dekonstruktivizma, feminizma, do poststrukturalističkih analiza moći. Treći kritički potencijal ogleda su u holističkom poimanju prakse. Kao što smo pokazali, svaki od klasičnih autora insistirao je na međuzavisnosti svih elemenata prirodnog i društvenog okruženja. Upravo je ova nedovršiva mreža — koja se uvek tiče prakse — razlog zbog kojeg su pragmatisti mogli da kritikuju svaki oblik epistemološki privilegovanih pozicija, a da pritom izbegnu zamku relativizma. Ova linija kritike bila je inspiracija za neke varijacije teorije mreže, ali i za savremenu filozofiju tehnike. Naposljetku, jedna od implikacija pragmatizama je da filozofija i društvena nauka moraju biti relevantne za samu praksu, odnosno da moraju biti angažovane u generisanju situiranog znanja o kompleksnostima društvenih relacija. Ovaj uvek otvoreni i kontekstualno utemeljeni angažman nudi jednu specifičnu vrstu humanizma koji odustaje od potrage za nepromenljivim smislom, već se oslanja na inteligentno i metodično usvajanje kontingencije za pružanje društvene nade u istorijski moralni napredak, što su preuzele razne varijacije neopragmatizma.

### **Pragmatizam u savremenoj filozofiji nauke**

Od svog osnivanja, pragmatizam predstavlja alternativni filozofski pravac u analitičkoj filozofiji nauke čineći protivtežu dominantnoj filozofskoj struji — logičkom pozitivizmu i kasnije logičkom empirizmu. Međutim, tokom xx veka, a naročito nakon



Prvog svetskog rata, usled mahnitog uspona logičkog pozitivizma i logičkog empirizma sa kojim se i danas čitava analitička tradicija, pa tako i filozofija nauke, poistovećuje<sup>115</sup>, pragmatizam pada u drugi plan. Naime, dvadesetovekovna istorijska zbivanja i društvene struje tog vremena doprinele su „pobedi” Raselove (*Bertrand Russell*) filozofije nad filozofijom Džona Djujija. Za Djujija, naučno znanje ima instrumentalnu vrednost, a cilj nauke je dolazak do znanja koje nam može pomoći da „izademo na kraj sa svetom” (Douglas 2014: 5). Za razliku od toga, Rasel je smatrao da je cilj nauke dolazak do čistog, teorijskog razumevanja sveta, jer je takvo razumevanje, koje zadovoljava iskonsku ljudsku radoznalost, vredno po sebi. Imajući u vidu instrumentalizaciju nauke u Prvom svetskom ratu, Djujijeve ideje (koje ukazuju na važnost društvenog konteksta za određivanje cilja naučnog istraživanja) nisu imale odjeka, a Raselova filozofija (u kojoj je nauka apstrahovana od društvenih zbivanja) daje značajan doprinos onome što će postati dominantna struja u filozofiji nauke — logičkom pozitivizmu (Douglas 2014: 5).

Nešto kasnije, međutim, u svom čuvenom tekstu *Dve dogme empirizma*, Vilard V. O. Kvajn (*Willard V. O. Quine*) iznosi kritiku logičkog empirizma, teorije koja se razvila iz logičkog pozitivizma. Zahvaljujući Kvajnovoj kritici ove teorije, kao i društvenom (sociološkom i antropološkom) istraživanju nauke, feminističkoj kritici mejnstrim nauke i feminističkoj filozofiji nauke, pragmatizam u savremenoj filozofiji nauke dobija na vidljivosti.

115 Luiz Antoni (*Louis Antony*) ukazuje na problem koji se javlja ukoliko stavimo znak jednakosti između logičkog empirizma i analitičke filozofije (nauke): ako se analitička filozofija poistoveti sa logičkim empirizmom, koji je kritikovan zbog androcentrizma (to jest naglašavanja muških interesa i muške tačke gledišta), onda su svi napori feminističke filozofije nauke, koja funkcioniše unutar analitičke tradicije, diskreditovani. Međutim, ako uočimo da potencijali analitičke filozofije uveliko prevazilaze tradiciju logičkog empirizma (prema kojem je analitička filozofija u stvari i hostilna), onda, kako Antoni tvrdi, „kolektivni kapacitet [filozofa] za zamišljanje istinski originalnih i transformativnih filozofskih strategija” više nije ograničen (Antony 2002: 145).

Kako bi se pokazala relevantnost pragmatizma za savremenu filozofiju nauke — imajući u vidu da pregledni tekstovi o pragmatizmu uglavnom ne obrađuju ovu temu (vidi npr. Legg, Hookway 2021) — polazi se od Kvajnovе teze o subdeterminaciji teorija svedočanstvom. Zatim se nastavlja sa feminističkom filozofijom nauke (specifično, feminističkom kritikom dominantnog shvatanja naučne objektivnosti kao slobode od vrednosti koju su formulisali logički empiristi). Naime, jedan od feminističkih doprinosa filozofiji nauke čini tvrdnja da pored toga što nauka *nije* lišena vrednosti, ona ni *ne treba* da bude takva, uprkos tome što su vrednosti subjektivne i stoje u sukobu sa osnovnim ciljem nauke — sticanjem validnog i pouzdanog znanja putem objektivnog naučnog metoda. Kako bi se očuvala naučna objektivnost istraživanja koja se rukovode vrednostima, savremeni/e filozofi/kinje razvijaju pragmatičku strategiju, koja je predstavljena na kraju.

Po strani su ostavljena sociološka i antropološka istraživanja nauke i istorijski i feministički uvidi o zastupljenosti žena u nauci, naučnim modelima i naučnim teorijama.<sup>116</sup> Doprinosi ovih disciplina za renesansu pragmatizma u savremenoj filozofiji nauke sastoje u opovrgavanju iluzija o tome kako nauka funkcioniše u praksi zadajući time još jedan udarac normativnim tvrdnjama logičkih empirista o objektivnosti naučnog metoda.

### *Subdeterminacija teorija svedočanstvom*

O naučnoj objektivnosti možemo govoriti na dva načina: prvo, za naučnu teoriju kažemo da je objektivna ukoliko nudi tačan opis objekata istraživanja u odnosu na to kakvim se oni mogu naći u prirodi; drugo, za naučnu teoriju kažemo da je objektivna ukoliko je proizvod naučnog istraživanja koje je bazirano na nearbitrarnim i nesubjektivnim kriterijumima

116 Za navedenu temu pogledati poglavlje *Feministička kritika znanja u ovom zborniku*.

za prihvatanje i odbacivanje naučnih teorija (Longino 2002: 97). Drugo shvatanje naučne objektivnosti odnosi se na naučni metod i pretpostavka (Frensis Bekona) je da će se ispravnom primenom naučnog metoda dostići naučna objektivnost u prvom smislu (Carrier 2013: 2549).

Šta je naučni metod? Uprošćeno, za logičke empiriste, naučni metod je primena logičkih pravila na iskustvo (empiriju), odnosno podatke prikupljene posmatranjem — opservacijom. Drugim rečima, logički empiristi pretpostavljaju da je iskustvo izvor sveg znanja, a imajući u vidu da u naučnim teorijama opservacije treba da budu organizovane tako da se otkriju uzročno-posledične veze među objektima posmatranja, logički empiristi tvrde da se ta organizacija, koja predstavlja stvaranje novog znanja koje prevazilazi iskustvo, postiže primenom logičkih pravila (pre svega, indukcije) na te opservacije. Osim što su izvor sveg znanja, za logičke empiriste, opservacije čine epistemološki privilegovani skup iska za iz kojeg se svi drugi teorijski iskazi izvode — imajući u vidu da se istinitost opservacionih iskaza utvrđuje direktnim putem: posmatranjem.

Pretpostavljajući da postoji oštra granica između teorijskih i opservacionih iskaza i da stvaranje naučnih teorija podrazumeva primenu logike na iskustvo, za logičke empiriste, naučno istraživanje u praksi funkcioniše na sledeći način. U prvoj fazi istraživanja, označenoj kao „kontekst otkrića”, naučnici formulišu hipotezu. Logički empiristi pretpostavljaju da „kontekst otkrića”, koji opisuje način na koji naučnici dolaze do hipoteze (npr. u snu kao u poznatom primeru otkrića hemijske strukture benzena), nije relevantan za utvrđivanje njene istinitosti. Samim tim, filozofija nauke, za razliku od, na primer, istorije, psihologije ili sociologije, ne bavi se „kontekstom otkrića”. Druga faza istraživanja, relevantna za filozofiju nauke, označena je kao „kontekst opravdanja”. U ovoj fazi, naučnici pokušavaju da dokažu istinitost svoje hipoteze. Oni to čine prikupljanjem opservacija koje, ukoliko je potvrđuju, služe kao svedočanstvo te hipoteze i time postaju glavni i jedini kriterijum za odabir

naučnih teorija. Razdvajanje „konteksta otkrića” i „konteksta opravdanja” implicira da se nauka odvija u društvenom vakuumu i da društvene okolnosti, kao i motivi, želje i uverenja naučnika, ne utiču na odabir naučnih teorija. To dalje znači da ispravna upotreba naučnog metoda osigurava naučnu objektivnost, štiteći nauku od idiosinkratičnih preferencija koje naučnici „spolja” unose u nauku.

Kvajnova (i Dijemova [*Pierre Duhem*]) teza o subdeterminisanosti teorija svedočanstvom napada pretpostavku da iskustvo može nedvosmisleno da usmerava odabir naučnih teorija. Uprošćeno, ova teza počiva na pretpostavci da svaka hipoteza dolazi sa skupom pomoćnih pretpostavki koje su ili implicitne ili se ne dovode u pitanje. Na primer, u pomoćne pretpostavke spadaju određene analitičke i sintetičke istine koje je nauka prihvatila kao fundamentalne principe koji čine osnov za dalje istraživanje. Ukratko, u analitičke istine spadaju iskazi čija je istinitost zagantovana logičkim pravilima, dok u sintetičke istine spadaju iskazi do čije se istinitosti dolazi empirijskim istraživanjem. Dalje, ova teza kaže da ako skup opservacija opovrgava hipotezu koju želimo da potvrdimo, umesto odbacivanja hipoteze kao neistinite, naučnici mogu da revidiraju pomoćne pretpostavke tako da polaznu hipotezu učine kompatibilnom sa opservacijama i da je na taj način očuvaju. Logika ovo dozvoljava jer, opovrgavajući hipotezu, opservacije nam jedino mogu ukazati na to da je *nešto* netačno, ali *ne i šta*. Odnosno, opservacije nam ne mogu ukazati na to da li je netačna hipoteza ili neka od njenih pomoćnih, analitičkih ili sintetičkih, pretpostavki. Na taj način, teza o subdeterminisanosti teorija svedočanstvom implicira da se ne može povući jasna granica između analitičkih i sintetičkih istina. Osim toga, ona takode implicira da nam iskustvo ne pruža konkluzivan kriterijum za odabir naučnih teorija. Drugim rečima, teza o subdeterminisanosti teorija svedočanstvom ukazuje na to da pored primene logike na iskustvo, kriterijumi za odabir naučnih teorija moraju uključivati i neke ekstraempirijske faktore (Quine 1953; Quine, Ullian 1970). Ove ekstraempirijske faktore nazivamo vrednostima.

*Vrednosti i problem naučne objektivnosti*

Jedan od vodećih pobornika povratka načelima pragmatičke epistemologije u drugoj polovini dvadesetog veka, Hilari Patnam (Putnam 2002), bio je jedan od glasnijih zagovornika urušavanja oštrih metafizičkih granica između činjenica i vrednosti. Prema Patnamovom mišljenju, glavni problem logičkog empirizma ogledao se upravo u tome što je zagovarao metafizički zasnovanu dihotomiju između činjenica i vrednosti koja se naslanjala na njihove uvide o prirodi i razlici između analitičkih i sintetičkih iskaza. Kada je u pitanju odnos činjenica i vrednosti, Patnam se, sledeći Kvajna, vraća idejama klasičnog pragmatizma i insistira na jednoj holističkoj perspektivi. Drugim rečima, on smatra da deskriptivne (činjenične) i normativne (vrednosne) aspekte nekog iskaza nije moguće uvek jasno razvojiti, te da je u zavisnosti od situacije moguće staviti više fokusa na jedan ili drugi aspekt. U tom smislu, Patnam smatra da su činjenice i vrednosti dve strane istog novčića koji situaciono može pasti na jednu ili drugu stranu, što dalje znači da se činjenice i vrednosti ne mogu uvek uredno analitički razdvojiti.

Značajan Patnamov uvid podrazumeva i tvrdnju da se isprepletenost činjenica i vrednosti može najbolje uočiti na primeru takozvanih gustih etičkih pojmova (eng. *thick ethical concepts*). Razmatrajući surovost i bezobzirnost kao primere ovakve vrste pojmova, Patnam primećuje: „ne postoji način da se iskaže 'deskriptivna komponenta' značenja reči 'surov' ili 'bezobziran', a da se ne iskoristi ista reč” (Putnam 1990: 166). Štaviše, upravo „gusti” etički pojmovi, u zavisnosti od situacije, mogu imati bilo deskriptivnu bilo normativnu konotaciju. Na primer, tvrdnja da je određena kompanija surova jer je opustila radnike kako bi sačuvala stopu profita, u mnogo je većoj meri deskriptivna po svom karakteru, nego ona koja kaže da su nečiji roditelji surovi jer brane detetu da upiše željeni fakultet. U tom pogledu, Patnam je zastupao stanovište da (društvene) nauke moraju napustiti ideju metafizički nepremostive razlike

između činjenica i vrednosti zbog toga što je primenu nekog znanja nemoguće sprovesti bez gustih etičkih pojmova kao što su surovost, bezobzirnost, dobrobit i slično.

Pre nego što detaljnije objasnimo na koji način vrednosti utiču na odabir naučnih teorija, potrebno je pokazati kako Helen Longino dovodi u pitanje odnos hipoteza i opservacija, opisan u logičkom empirizmu. Na taj način se otvara i pitanje doprinosa feminizma filozofiji nauke.

Longino tvrdi da opservacije postaju svedočanstvo za neku hipotezu samo u svetlu određenih pozadinskih pretpostavki. Drugim rečima, prema Longino, pozadinske pretpostavke diktiraju kriterijume za odabir opservacija koje će biti interpretirane kao svedočanstvo hipotezi čija se istinitost treba utvrditi. Ova teza je veoma jasna imajući u vidu da opservacije moraju biti selektovane, a da nam priroda ne govori kako napraviti ovu selekciju. Za razliku od pomoćnih pretpostavki koje uključuju analitičke i empirijske istine, pozadinske pretpostavke su vannaučne jer u nauku dolaze „spolja”, iz društvenog konteksta u kojem se nauka praktikuje.<sup>117</sup> Te pozadinske pretpostavke su oni ekstraempirijski faktori o kojima govori Kvajn i koje u savremenoj literaturi nazivamo vrednostima. Longino, prema tome, pokazuje da odabir naučnih teorija nije vođen samo primenom logike na iskustvo, već zahteva i uticaj vrednosti (Longino 1990).

Vrednosti mogu biti epistemičke/kognitivne ili kontekstualne/nekognitivne (Longino 1996). Tomas Kun daje listu epistemičkih vrednosti (unutrašnja konzistentnost, empirička adekvatnost, jednostavnost, plodnost i opseg) i tvrdi da

117 Ovde je važno naglasiti da se u standardnoj literaturi ne pravi razlika između pomoćnih i pozadinskih pretpostavki. Ovu distinkciju pravimo zarad jednostavnosti. Ako uzmemo u obzir tezu o subdeterminisanosti teorija evidencijom, to implicira da su naučnici slobodni da u svetlu iskustva revidiraju kako pomoćne, tako i pozadinske pretpostavke to jest vrednosti. To dalje znači da su vrednosti podložne empiričkom opovrgavanju, a da distinkcija između činjenica i vrednosti nije tako stroga. Više o odnosu činjenica i vrednosti sledi u poslednjim paragrafima ovog podnaslova.

ako teorija poseduje neku od ovih odlika, veća je verovatnoća da je ta teorija istinita. Važno je naglasiti da za Kuna ove vrednosti predstavljaju univerzalno primenljiv i objektivan (čitaj: nezavisan od društvenog konteksta) kriterijum za odabir teorija (Kuhn 1977). Dok su epistemičke vrednosti indikator istinitosti teorija, kontekstualne vrednosti to nisu. Kontekstualne vrednosti uključuju različite moralne, političke, ideološke i druge društvene vrednosti koje su po definiciji subjektivne i koje naučnici preuzimaju iz društvenog konteksta u kojem se nauka stvara i time ih „spolja” unose u naučno istraživanje (Longino 1990).

Oslanjajući se na distinkciju između epistemičkih i kontekstualnih vrednosti, Longino iznosi listu feminističkih epistemičkih vrednosti i tvrdi da izbor epistemičkih vrednosti, koje će diktirati odabir naučnih teorija, na prvom mestu zavisi od kontekstualnih vrednosti naučnika — ukazujući time da se razlika između epistemičkih i kontekstualnih vrednosti i ne može napraviti (Longino 1996). Na primer, Longino prepoznaje ontološku heterogenost (eng. *ontological heterogeneity*) kao epistemičku vrednost. Naučna teorija, okarakterisana ovom vrednošću, naglašava kvalitativnu raznolikost i individualnost objekata istraživanja, kao i razlike među njima koje su u drugim teorijama obično zanemarene ili se klasifikuju zajedno. Izbor ove epistemičke vrednosti kao kriterijuma za odabir naučnih teorija (umesto, na primer, jednostavnosti) vođen je feminističkim uverenjem da različitost (među ženama i ljudima) predstavlja resurs, a ne devijaciju od norme (Longino 1996: 46–47).

Problem koji nastaje je sledeći: ako subjektivne kontekstualne vrednosti diktiraju odabir naučnih teorija, kako sačuvati naučnu objektivnost? Postavimo to pitanje drugačije. Ako pozadinske pretpostavke određuju koji skup opservacija čini svedočanstvo za hipotezu čija nas istinitost zanima, kako da budemo sigurni da naučnici ne biraju samo one opservacije koje će potvrditi njihovu teoriju, zanemarujući one koje je opovrgavaju? Odnosno, kako da budemo sigurni da vrednosti

naučnika neće usmeravati istraživanje ka unapred određenom zaključku? Ili, kako da budemo sigurni da naučnici biraju opservacije na osnovu vrednosti koje nisu, na primer, seksističke ili rasističke?

Jedan odgovor kaže da se naučna objektivnost može sačuvati ukoliko naučnici teže razdvajanju činjenice od vrednosti u svom odabranom polju naučnog istraživanja. Drugim rečima, zarad naučne objektivnosti, naučnici treba da osveste, izoluju i odbace svoja uverenja kako bi odabir opservacija, koje će figurirati kao svedočanstvo naučnoj teoriji, te imati ključnu ulogu u njenom usvajanju, predstavljao nepristrasan proces (uporedi Weber 1904). Ova teza naziva se ideal nauke slobodne od vrednosti (eng. *the value-free ideal of science*) imajući u vidu da njeni zagovornici prihvataju tvrdnju da je ne samo „kontekst otkrića”, već i „kontekst opravdanja” protkan kontekstualnim vrednostima. Zbog toga, za zagovornike ovog ideala, sloboda od vrednosti predstavlja cilj ka kojem treba težiti, iako se u praksi taj cilj možda nikada u potpunosti neće dostići (uporedi Reiss, Sprenger 2020).

Drugi, međutim, smatraju da nema smisla težiti isključivanju vrednosti iz naučnog istraživanja — vrednosti imaju legitimnu ulogu u usmeravanju naučnih izbora. Na primer, Antoni tvrdi da ideal vrednosno-slobodne nauke niti je moguć niti poželjan, jer bi nas „iskreno otvoren um” vodio „epistemičkom haosu”:

Suočavajući se sa čulnim iskustvom sa kojim se suočavamo, potpuno 'otvoren um' nikada ne bi mogao da konstruiše bogate sisteme znanja koje uspevamo da konstruišemo i to u kratkom vremenskom periodu. Sa tačke gledišta *nepristrasnog* uma, čulno iskustvo sadrži i previše i premalo informacija: previše za um da generiše *sve* logičke mogućnosti i premalo da se odluči za one koje *su* generisane čak i ako je takvih relativno malo. (Antony 2002: 137)



Ili, rečima Daglas: vrednosno-neutralna nauka je „neprihvatljiva nauka” (Douglas 2007: 122). Ako imamo empirijsku osnovu za odbacivanje vrednosne neutralnosti kao epistemičkog ideala (imajući u vidu nužnu pristrasnost našeg uma), to znači da je vrednosti ne samo nemoguće eliminisati iz naučnog istraživanja, već ih i ne treba eliminisati. Međutim, kako onda sačuvati naučnu objektivnost? Odgovor je sledeći: naučna objektivnost je sačuvana ukoliko je uticaj vrednosti na nauku legitiman (uporedi Elliott 2017). U tom slučaju, nauka je u poziciji da proizvede validno i pouzdano znanje. Time dolazimo do novog i glavnog pitanja koje okupira dobar deo savremenog filozofiranja o nauci: kako definisati legitiman uticaj vrednosti na nauku?

Kao odgovor na ovo pitanje, formulisane su tri strategije (Anderson 2020). Prva je strategija moralnog realizma koja kaže da vrednosti imaju istinitosnu vrednost. To znači da su neke vrednosti prosto istinite (npr. feminističke), za razliku od drugih koje su lažne (npr. seksističke). U tom smislu, uticaj istinitih vrednosti na nauku je legitiman, jer takve vrednosti vode nauku ka istini. Druge dve strategije za očuvanje naučne objektivnosti i definisanje legitimnog uticaja vrednosti — proceduralističku i pragmatičku — predstavljamo sledeće.

### *Proceduralističke strategije: transformativna kritika i demokratska deliberacija*

Pokušavajući da promosti tenziju između empirijskih istraživanja nauke koja pokazuju da je odabir naučnih teorija u praksi vođen faktorima koji nisu naučni (npr. individualni i politički interesi) i filozofskih argumenata koji kažu da je nauka pouzdan izvor znanja o svetu, jer počiva na iskustvu, Longino razvija teoriju koju naziva *kontekstualni empirizam*. U kontekstualnom empirizmu prepoznato je da su pozadinske pretpostavke „sredstva pomoću kojih se društvene vrednosti i ideologija izražavaju u istraživanju i suptilno postaju upisane u teorije, hipoteze i modele koji definišu istraživačke programe” (Longino 2002: 99).

Međutim, kontekstualni empirizam takođe nalaže da za svaku teoriju, da bi ona bila naučna, mora biti zadovoljen minimalni uslov: da postoji svedočanstvo prikupljeno iz iskustva koje ide u korist toj teoriji i koje predstavlja nužan uslov za njeno prihvatanje. Time se očuvava empirizam, izbegava relativizam, ali i prepoznaje važnost društvenog konteksta za prihvatanje i odbacivanje naučnih hipoteza.

Dalje, kontekstualni empirizam kaže da nosilac objektivnosti nije individualni naučnik ili naučni metod, već naučna zajednica i da samim tim znanje nije individualno, već zajedničko i društveno (Longino 1990: 74). (Ovde valja uočiti sličnosti koje Longino deli sa klasičnim pragmatizmom opisanim ranije.) Naime, Longino tvrdi da se naučna objektivnost može sačuvati, odnosno da se nelegitiman uticaj vrednosti na naučno rasuđivanje (to jest, prikupljanje i odabir opservacija koje će činiti svedočanstvo za hipotezu i time odlučivati o njenom prihvatanju ili odbacivanju) može sprečiti putem odgovarajuće društvene organizacije naučnog istraživanja. Preciznije, Longino veruje da sve dok društvena organizacija naučnog istraživanja omogućava *transformativnu kritiku*, odnosno:

Dokle god se pozadinske prepostavke mogu artikulirati i podvrgnuti kritici naučne zajednice, one se mogu braniti, modifikovati ili napustiti kao odgovor na takvu kritiku. Sve dok je ovakav odgovor na kritiku omogućen, uključivanje hipoteza u kanon naučnog saznanja nezavisno je od subjektivnih preferencija bilo kog pojedinca. [...] Objektivnost je, prema tome, karakteristika prakse naučnih zajednica, a ne pojedinačnih naučnika, te naučnu praksu treba razumeti u mnogo širem smislu u odnosu na to kako diskusije o naučnom metodu sugerišu. (Longino 1990: 73–74)

U tom smislu, Longino tvrdi da je objektivnost stvar stepena, a metod istraživanja objektivniji u onoj meri u kojoj dozvoljava kritiku koja je zasnovana na pluralizmu vrednosti, mišljenja i tački gledišta kako bi se postigla disperzija moći i

ponudila alternativa dominantnim vrednosnim pozicijama. Ovakvo razumevanje objektivnosti naziva se jaka ili društvena objektivnost (eng. *hard objectivity* ili *social objectivity*) (uporedi Harding 1993),<sup>118</sup> a ovakva strategija za određivanje legitimnih uticaja vrednosti na nauku naziva se proceduralistička strategija (Anderson 2020). Konačno, Longino prepoznaje četiri nužna uslova za transformativnu kritiku: prepoznati prostori za kritiku (npr. naučni časopisi, konferencije itd.); odgovor zajednice na kritiku; deljeni naučni standardi (fundamentalni principi, epistemičke i kontekstualne vrednosti); jednakost intelektualnih autoriteta (Longino 2002: 103–105).

Pored Helen Longino, Filip Kičer (*Philip Kitcher*) formuliše još jedan sociološki osvešćen model odnosa činjenica i vrednosti i nauke i društva. U duhu svog pragmatizma, Kičer polazi od pitanja šta treba da bude cilj naučnog istraživanja. On oprezno prihvata da jedan od ciljeva nauke može biti čisto, teorijsko razumevanje sveta, ali isto tako piše da:

Čak i najmanja simpatija prema pragmatizmu (u filozofskom ili svakodnevnom smislu) prepoznaće okolnosti u kojima bi ezoterični interesi naučnika trebalo da ustupe mesto hitnim potrebama ljudi koji žive u siromaštvu i bedi. (Kitcher 2011: 110)

Ne želeći da diskredituje epistemičku vrednost potrage za čistim znanjem i ljudsku radoznalost za pitanja koja, na prvi pogled, nemaju praktičnu vrednost, Kičer tvrdi da određivanje cilja naučnog istraživanja, odnosno problema koji su vredni istraživanja, problema koji su značajni (eng. *significant*), ne može da izbegne vrednosne sudove, od kojih će se neki odnositi i na vaganje suprotstavljenih tvrdnji o intrinzičnoj vrednosti čistog razumevanja nasuprot instrumentalnoj

118 Za više o jakoj objektivnosti vidi poglavlje *Feministička kritika znanja* u ovom zborniku.

vrednosti znanja koje rešava praktične probleme (Kitcher 2011: 110). Ako odluka o tome koji su problemi značajni i na koje nauka, prema tome, mora da odgovori, uključuje balansiranje između različitih vrednosti raznolikih grupa ljudi — uzimajući u obzir da nauka postoji za „*ljudsko dobro* (ne američko dobro, dobro intelektualaca, dobro imućnih, obrazovanih ljudi)” (Kitcher 2011: 111) — Kičer postavlja pitanje: kako sprovesti ovaj čin balansiranja?

Ključna reč u Kičerovom odgovoru na ovo pitanje glasi: dobro uređena nauka (eng. *well-ordered science*). U dobro uređenoj nauci, *naučni značaj pripisan je onim problemima koji su izdvojeni prilikom idealne deliberacije koja uključuje sve ljudske tačke gledišta u uslovima međusobnog angažmana*. Drugim rečima, Kičer tvrdi da je jedini autoritet za određivanje naučnog značaja — *demokratska deliberacija*. Ko treba da bude uključen u ovu deliberaciju? Ako pretpostavimo da naučno istraživanje treba da bude usmereno prema interesima javnosti, onda je prvi odgovor: javnost. Međutim, kako Kičer objašnjava, ovaj odgovor je suočen s argumentom da javnost nije kompetentna da donosi odluke o naučnim pitanjima.<sup>119</sup> Osim toga, često se smatra da stručnjaci, imajući u vidu njihovu kompetenciju i posedovanje relevantnog znanja, treba da budu jedini autoritet u deliberaciji usmerenoj ka donošenju odluka o budućim istraživačkim agendama. Kičer se neće složiti s tim, te kaže: „[b]ilo bi nepodnošljivo arogantno pretpostaviti da neka grupa stručnjaka ima potpuni uvid u ljudske potrebe, uključujući i potrebe onih ljudi u sasvim drugačijim situacijama u odnosu na nekolicinu srećnika.” (Kitcher 2004: 54)

119 Zanimljivo je da je Djuj u svojoj knjizi *Javnost i njeni problemi* (2016) pokušavao da ospori tezu Valtera Lipmana (*Walter Lippmann*) koja kaže da javnost nije u stanju da razume kompleksna pitanja i da je zato upravljanje savremenim demokratijama najbolje prepustiti ekspertima.

Prema tome, kao što javnost nije kompetentna da donosi odluke o „čisto” naučnim pitanjima (iako, kao što smo videli, usled isprepletenosti činjenica i vrednosti takvih pitanja u stvari ni nema), isto tako ni stručnjaci, prema Kičer, nisu kvalifikovani da donose odluke o vrednosnim pitanjima koja čine sastavni deo naučnog istraživanja. Kičero predlog se, dakle, sastoji u demokratskoj deliberaciji koja uključuje i javnost i stručnjake i koja predstavlja glavni autoritet za donošenje odluka o normama i vrednostima koje će usmeravati naučno istraživanje.<sup>120</sup>

Prema tome, dobro uređena nauka je dobro uređena ako je vođena društvenim vrednostima koje su rezultat idealne deliberacije koja uključuje sve zainteresovane strane (Kitcher 2011: 105–137). Kičer napominje da ovaj predlog predstavlja ideal:

Dobro uređena nauka je *ideal*. Čini se da izgleda kao utopijska fantazija, nešto što se može pojaviti u filozofskim raspravama, ali ima malo mesta u realističnom prikazu nauke [...]. Postoji važna razlika između preciziranja jednog ideala, nečega ka čemu naše prakse treba da teže i identifikacije procedura za dostizanje ili približavanje tom idealu. Drugi zadatak zahteva veliku količinu empirijskih informacija, informacija koje još niko nema. Ipak, smisleni ideali su oni za koje možemo zamisliti put koji bi nas mogao voditi ka njima, a filozof, koji predlaže ideal, treba da bude u stanju da ukaže na početne korake koje

120 Na primer, imajući u vidu da su nauke koje informišu donošenje politika „nabijene” vrednostima i da su fenomeni opisani gustim pojmovima često glavni predmet istraživanja takvih nauka (npr. dobrobit), neki autori (uporedi Alexandrova, Fabian 2021) zalažu se za kolaborativni, participativni i demokratski pristup proizvodnji naučnog znanja. Prema Aleksandrovoj i Fabijanu, „koproizvodnja” naučnog znanja podrazumeva da proces istraživanja, pored naučnika, treba da uključi i sve one na koje se proizvedeno naučno znanje odnosi. Osim toga, oni smatraju da takva koproizvodnja treba da bude zasnovana na demokratskom donošenju odluka koje, na primer, može da se tiče načina merenja specifičnih instanci gustih pojmova.

bismo mogli da preduzmemo (npr. kao što je Djui insistirao; takođe je važno da prepoznamo da, kako se krećemo ka idealu, naša koncepcija o tome šta je ideal može biti rafinirana).

Stvarna razmatranja o ciljevima nauka su često, a verovatno i uvek, vođena posebnim interesima, ideološkim pretpostavkama i nejednakostima moći. Ove činjenice ne umanjuju značaj ideala. One ukazuju na poteškoće koje treba prevazići u ostvarenju ideala i na moguće potrebne izmene u dobro ukorenjenim karakteristikama političkog života. Rugati se filozofskim idealima na osnovu toga što zahtevaju mnogo promena bila bi ozbiljna greška, jer bez razumevanja kuda želite da idete, napori da se poboljša *status quo* biće skokovi u prazno. (Kitcher 2011: 125)

Prema tome, polazeći od pitanja kako definisati legitiman uticaj vrednosti na naučno istraživanje, Longino tvrdi da su „legitimne” one vrednosti do kojih se došlo putem transformativne kritike koja je zasnovana na pluralizmu mišljenja. Treba naglasiti da se kod Longino legitiman uticaj vrednosti odnosi na „kontekst opravdanja”, odnosno prihvatanje i odbacivanje naučnih teorija na osnovu prikupljenog svedočanstva. Za razliku od toga, kod Kičera se pitanje koje vrednosti treba da vode nauku odnosi pre svega na „kontekst otkrića”, to jest odabir značajnih naučnih agendi/pitanja/problema. Drugim rečima, u Kičerovoj dobro uređenoj nauci, demokratska deliberacija predstavlja proceduru za dolazak do vrednosti koje mogu legitimno da određuju ciljeve naučnog istraživanja.

### *Pragmatička strategija*

Kako bi definisala legitiman uticaj vrednosti na nauku, Elizabeth Anderson, na Kvajnovom tragu, dovodi u pitanje samu distinkciju činjenica i vrednosti. Prvo, Anderson se pita da li su činjenice i vrednosti zaista u takvom sukobu kao što se

inače pretpostavlja. Slično Kičeru, Anderson tvrdi da su vrednosti neophodne za definisanje problema koji su značajni (eng. *significant*) i na koje nauka mora da odgovori, imajući u vidu da nauka prosto ne može da odgovori na *sva* pitanja (Anderson 1995: 29). Ona smatra da je model u kojem su činjenice i vrednosti u antagonističkom odnosu, posledica osiromašenog razumevanja ciljeva nauke. Naime, ako pretpostavimo da je cilj nauke dosezanje istine, onda subjektivnost i pristrasnost vrednosti predstavljaju problem jer, kako se pretpostavlja, vrednosti „skreću pažnju sa dokaza i validnog rezonovanja i stoga ometaju otkrivanje istine” (Anderson 1995: 33). Međutim, ako pretpostavimo da je cilj nauke dolaženje do istine koja je značajna, onda moramo omogućiti da vrednosti i moralni, politički, kulturološki i ekonomski interesi „proistekli iz društvenog konteksta u kojem se nauka praktikuje” utiču na naučno istraživanje jer je „značajna istina” relativna u odnosu na te interese i društvene vrednosti (Anderson 1995: 40).

Drugo, Anderson dovodi u pitanje dugu tradiciju negovanja tvrdnje koja kaže da su vrednosti slobodne od nauke. Ovu tvrdnju branili su, svako na svoj način, Dejvid Hjum (*David Hume*), Džordž Edvard Mur (*George Edward Moore*) i Maks Veber (*Max Weber*). Jezikom prve dvojice, tvrdnja da su vrednosti slobodne od nauke implicira da se iz deskriptivnih naučnih *jeste* tvrdnji ne mogu izvoditi normativni etički principi, odnosno *treba* tvrdnje (i obrnuto). Tvrditi suprotno, to jest, tvrditi da ako nešto *jeste*, onda to i *treba* da bude, znači počiniti naturalističku grešku u zaključivanju (Hume 1740; Moore 1903). Jezikom potonjeg, ova tvrdnja implicira da nam nauka ne može reći kako treba da živimo. Sve što nauka može da nam pruži jeste analiza adekvatnosti određenih sredstava za postizanje naših ciljeva jer, za Vebera, pogledi na svet (eng. *worldviews*) su nesamerljivi, a to znači da nam nauka ne može pružiti svedočanstvo o tome koji pogled na svet je ispravniji, prihvatljiviji ili bolji, te nam ne može ništa reći o tome šta naši ciljevi treba da budu (Weber 1904; 1946).

Anderson se sa ovim ne slaže. Ona tvrdi da, kao što nauka nije lišena vrednosti, tako ni vrednosti nisu lišene nauke. Kako bi nas ubedila u ovu tvrdnju, poziva nas da se zapitamo šta znači dogmatično rasuđivanje. Kako objašnjava, dogmatizam podrazumeva usvajanje određenih pogleda na svet bez razmatranja mogućeg svedočanstva koje ide u prilog ili koje opovrgava te stavove. Drugim rečima, dogmatizam pretpostavlja da se određeni pogledi na svet mogu menjati u svetlu iskustva, ali u slučaju onih koji svoja uverenja drže dogmatično, ti pogledi na svet se ne menjaju, uprkos iskustvu koje govori suprotno. Anderson, stoga, tvrdi da vrednosti nisu inherentno dogmatične, već su podložne reviziji (Anderson 2004: 7–11). Osim toga, ona smatra da ovakvo razumevanje odnosa činjenica i vrednosti ne vodi ka naturalističkoj grešci. Kako objašnjava, tvrdnja da vrednosti nisu lišene nauke ne implicira da činjenice i vrednosti stoje u logičkom odnosu, odnosno da se iz činjenica mogu izvoditi vrednosti, već samo da činjenice i vrednosti stoje u iskustvenom (eng. *evidentiary*) odnosu, to jest da činjenice mogu služiti kao svedočanstvo za određene poglede na svet. Suprotno Veberu, to dalje znači da nisu „sve moralne i političke vrednosti jednake u odnosu na njihovu epistemičku vrednost” (Anderson 2004: 2). Drugim rečima, neki pogledi na svet su jednostavno bolje podržani iskustvom i samim tim imaju veći epistemički legitimitet da figuriraju i vode, kao pozadinske pretpostavke, buduća naučna istraživanja.

Pretpostavljajući da vrednosti čine neizbežan faktor u prihvatanju i odbacivanju naučnih hipoteza, postavlja se pitanje: kako biti siguran da interesi i vrednosti naučnika neće usmeravati istraživanje ka unapred određenom zaključku? Pokazano je da ovo neće biti slučaj ukoliko je uticaj vrednosti na naučno istraživanje legitiman. Zadatak je dalje bio da se definiše legitiman uticaj vrednosti i za to su predstavljene dve procedure: transformativna kritika i demokratska deliberacija.



Anderson ovom pitanju pristupa drugačije. Naime, ona tvrdi da vrednosti neće voditi istraživanje ka predodređenom zaključku ukoliko se te vrednosti ne drže dogmatično, odnosno ukoliko su podložne demokratskoj deliberaciji i ukoliko su otvorene za reviziju u svetlu transformativne kritike koja počiva na pluralizmu mišljenja i vrednosti. U tom slučaju, oni koji svoja uverenja drže pristrasno i imaju interes da se teorije koje služe kao svedočanstvo tim uverenjima pokažu kao istinite (te ih njihovi interesi i vrednosti tokom istraživanja vode ka predodređenom zaključku), biće „otkriveni”, a njihove vrednosti izgubiće epistemički legitimitet kao vodič za izbor naučnih teorija.

Da bi pokazala kako izgleda naučno istraživanje u kojem naučnici, shodno svojim ciljevima — proizvodnji značajnog znanja koje je u interesu ljudi, a ne dogme — drže svoje vrednosti nepristrasno, Anderson nudi studiju slučaja feminističkog istraživanja uticaja razvoda na blagostanje aktera raskinute bračne zajednice (Anderson 2004: 11–23). Ukratko, ona objašnjava da ovaj primer predstavlja dobru praksu, jer umesto što počinju od pretpostavke da je razvod dobar za ženu i da nije loš za decu (suprotno onome što pretpostavljaju tradicionalisti), „feministkinje pristupaju razvodu sa većom ambivalentnošću” (Anderson 2004: 12). Kako je pokazano na ovom slučaju, to u praksi znači da, iako feminističke vrednosti diktiraju izbor istraživačkih pitanja, odabir metodologije, prikupljanje podataka i slično, one su isto tako otvorene za reviziju u svetlu novostečenog svedočanstva ne vodeći, prema tome, istraživanje ka unapred određenom zaključku — jer, ipak, možda se pokaže da „razvod podstiče nepovoljan položaj kod žena i omogućava muškarcima da napuste svoje žene podrivajući ženske interese” (Anderson 2004: 12). Feminističko istraživanje koje je u interesu ljudi, a ne dogme, mora da ostavi mogućnost za dolazak do zaključaka koji, kako se čini na prvi pogled, prkose feminističkim uverenjima. Naposletku, pragmatička strategija za očuvanje naučne objektivnosti i definisanje legitimnih uticaja vrednosti naglašava načine na

koje će znanje biti upotrebljeno i poštuje podelu rada između svedočanstva i društvenih vrednosti. Dok svedočanstvo ima ulogu da pomaže istraživačima da prate istinu, društvene vrednosti definišu praktične ciljeve istraživanja ostavljajući prostor da budu opovrgnute (Anderson 2020).

Imajući u vidu sve izrečeno, kada je u pitanju odnos *pragmatizma, nauke i kritike*, videli smo da pragmatička epistemologija i pragmatizam kao epistemička vrednost doživljavaju preporod u savremenoj filozofiji nauke. Zahvaljujući tome, na tragu uvida klasičnih pragmatista, ponovo je prepoznata važnost društvenog usmerenja nauke putem transformativne i demokratske kritike koja je po svojoj prirodi takođe i konstruktivna, jer doprinosi proizvodnji značajnog znanja.

### Evropske varijacije pragmatičkog mišljenja

Iako pragmatizam predstavlja tipičan izdanak američkog intelektualnog podneblja, odjek ideja njegovih klasičnih autora od najranijih dana mogao se čuti na raznim mestima Starog kontinenta. Načelno, moguće je govoriti na dva načina o evropskom pragmatizmu. Naime, jedna struja tiče se raznovrsne grupe autora poput Zimela (*Georg Simmel*), Maha (*Ernst Mach*), Bergsona (*Henri Bergson*), Remzija (*Frank Ramsey*) koji su na sebi svojstvene načine bili idejno bliski klasičnim pragmatistima — iako nisu nužno referirali na njih (Misak 2019; Kusch 2019). Sa druge strane, postoji i ona grupa autora i disciplina koji su bili pod direktnijim uticajem pragmatičke misli. Kritička teorija u tom pogledu predstavlja najznačajniji saveznika pragmatizma na polju društvene teorije. Kao što je poznato, Habermas (*Jürgen Habermas*) (1985) svoje uvide o prirodi komunikativnog delanja u velikoj meri zasniva na pragmatičkoj teoriji istine, ali i na midovskom razumevanju sopstva.<sup>121</sup> U osnovi, pragmatizam, prema Habermasu,

121 Za više detalja videti odrednicu *Kritička teorija društva* u ovom zborniku.

pruža krucijalni uvid u činjenicu da znanje ne može biti odvojeno od problema i interesa koji su formulisani u okviru svakodnevnih govornih situacija (sveta života). Nastojanje da se ostvari emancipatorna promena institucionalne stvarnosti utoliko će zavisti upravo od mogućnosti da se kritika postojećeg i vizija budućeg poželjnog društva učine intersubjektivnim u okvirima svakodnevnog života. Normativno utemeljenje Habermasove verzije kritičke teorije utoliko sledi Djuijevo razumevanje ideje rekonstrukcije, budući da on na jednom mestu eksplicitno tvrdi da je osnovna uloga kritičke teorije da „razjasni normativne implikacije koje postoje u mogućem razumevanju, a sa kojima su svaki govornik (i slušalac) prosto-dušno upoznati” (1998: 17). Emancipacijska promena shodno tome ne mora biti eksplicitno formulisana u okviru sveta života — štaviše, veća je verovatnoća da će biti upravo određena teorijskim radom — ali mora biti samerljiva s konkretnim jezičkim praksama sa kojima se susrećemo u okviru sveta života.

*Pragmatičko utemeljenje univerzalnosti  
etike diskursa: Karl-Oto Apel*

Sličan uticaj pragmatičke teorije istine možemo takođe prepoznati i kod Karla-Otoa Apela (*Karl-Otto Apel*), naročito u njegovoj etici diskursa. Prema Apelovom mišljenju (1998), etika diskursa je oblik praktičnog razuma koji se zasniva na ideji da su moralne i etičke norme izvedene iz procesa komunikacije i argumentacije koji se odvijaju unutar konkretne zajednice. On je tvrdio da se principi etike diskursa mogu koristiti za procenu valjanosti moralnih i etičkih tvrdnji, ali i za rešavanje moralnih sukoba unutar (i između) grupa. Krucijalnu ulogu u tom pogledu ima njegova ideja „idealnog konsenzusa” koji nastaje kao vremenski neograničen ishod rasprave optimalno upućenih sagovornika.

Ovakvo utemeljenje principa etike diskursa implicira mogućnost univerzalizacije koji podrazumeva da su moralne norme primenljive na sve članove zajednice, kao i princip

jednakosti, koji zahteva da se svi članovi zajednice tretiraju kao jednaki uz sledstveno priznanje njihovog dostojanstva (uporedi Apel 1990). Kod Apela je u odnosu na Habermasa u izvesnom smislu još više izražena univerzalnost samih osnova komunikacije (ibid.) koji se mogu iščitati iz svakodnevne interakcije, ali se u njoj nikada ne mogu neposredno materijalizovati. Ovo se najbolje može videti iz činjenice da Apel, za razliku od Habermasa, smatra da je moguće formulisati uslove konačnog racionalnog opravdanja onih uslova koje neku tvrdnju  $p$  čine tačnom u određenoj govornoj situaciji. U tom pogledu, potrebno je zadovoljiti dva formalna zahteva. Prvo, tvrdnja  $p$  ne bi smela da predstavlja performativnu kontradikciju.<sup>122</sup> Drugi uslov je da razlozi za opravdanje validnosti tvrdnje  $p$  ne pretpostavljaju sopstvenu istinitost (što predstavlja *petitio principii* vrstu logičke greške). Drugim rečima, Apel sledi Persovu verziju pragmatizma i smatra da sama praksa argumentacije zavisi od konkretnih normativnih pretpostavki koje su učitanе u već postojeće neformalne konvencije koje se tiču validnosti rasprave.

Upravo su ove konvencije koje se tiču argumentacije u okviru svake zajednice univerzabilne, odnosno govore nam nešto o uslovima mogućnosti same racionalne rasprave. Apelova transcendentalna pragmatika utoliko utemeljuje univerzalnu mogućnost kritike, da pod silom jačeg argumenta ostvari onu vrstu promene koja će u većem stepenu doprineti društvenoj pravdi i inkluzivnosti u okviru konkretne govorne zajednice. Takođe je vredno istaći da je Apel bio mnogo bliži transformativnim konkretnim promenama, te da mogućnost radikalnijih izmena društvenog poretka izmiče njegovoj društvenoj teoriji.

122 Ova vrsta kontradikcije tiče se onih govornih situacija u kojima govornik A tvrdi  $p$ , pri čemu tvrdnja  $b$  ne dozvoljava samu mogućnost čina tvrdnje. Klasičan primer performativne kontradikcije bi tako bila tvrdnja: „ja sam mrtav“.

*Kreativnost ljudskog delanja: Hans Joas*

Hans Joas spada u red evropskih autora koji su relativno skoro artikulisali savremeni značaj pragmatičke misli. U svojoj knjizi *Kreativnost delanja* (1996), Hans Joas istražuje koncept ljudskog delanja i načine na koje ono biva oblikovano društvenim i kulturnim faktorima. On tvrdi da je ljudsko delanje kreativan proces, na koji utiču sopstveni ciljevi, vrednosti i uverenja pojedinca, kao i društveni i kulturni kontekst u kojem se samo delanje odvija. Pragmatički uticaji na Joasa su dvojaki. Prvo, on, na tragu Djujija, pokušava da ukaže na to da se fenomen ljudskog delanja ne može svesti na prosti odnos sredstava i ciljeva, budući da delanje podrazumeva stalnu povratnu spregu između nas i (društvenog) okruženja. Shodno tome, refleksivnost je ključna i na izvestan način uvek latentno prisutna u ljudskom delanju usled kontingenције svakodnevne prakse. Upravo ova „prezentistička perspektiva” omogućava da se ciljevi i sredstva kreativno (ili, djuijevski govoreći, inteligentno) menjaju u zavisnosti od uslova u kojima se kao delatnici zateknemo. Joas tako na jednom mestu efektno poentira:

Djujjeva kritika sheme sredstava i ciljeva kao oruda za tumačenje ljudskog delanja je, drugim rečima, motivisana njegovim odbijanjem da prihvati oblik delanja (poput rada) koji se sprovodi pod spoljnom ili samonametnutom prinudom kao prototip za teoriju delanja. Za Djujija ključno pitanje tiče se razlika između propisanih ciljeva koji su spoljni u odnosu na delanje i ciljeva koji se pojavljuju u toku samog delanja, ali koji se takođe mogu revidirati ili napustiti. (Joas 1996: 155)

Drugi važan uslov za kreativnost ljudskog delanja ogleda se u činjenici da, prema Joasu, ljudsko delanje mora biti otevoljeno, te da se u tom pogledu telo ne može tretirati kao puko sredstvo kojim raspolaže um. Joasova strategija je da se pokaže kako telesnost (kroz kretanje i učenje koordinacije tela) daje konture mišljenju, te da se ovaj proces vrši na inherentno intersubjektivan način u najranijem detinjstvu (Joas

1996: 185). On se u svojoj argumentaciji oslanja na fenomenologe poput Merlo-Pontija (*Merleau-Ponty*), ali i — u značajnijoj meri — Midovu teoriju sopstva (Joas 1997). Upravo ovo fokusiranje na intersubjektivnost telesnosti pruža mogućnost da kreativnost delanja ostane komunikabilna svim akterima koji se nalaze u istoj problemskoj situaciji. Treći uslov se takođe u velikoj meri oslanja na midovsko verziju pragmatizma i tiče se toga da je upravo društvenost (setimo se ovde krucijalne uloge generalizovanog Drugog kod Mida) uslov da se uopšte može govoriti o individualnosti.

Traganje za onim što Joas naziva integrativna kreativnost kojom se sintetizuju idiosinkrazije autentičnosti delanja pojedinca i testova koji su uvek bili stvar društvene interakcije, čini osnovu joasovske kritičke misli. Naime, prema njegovom mišljenju, uloga društvene teorije bi trebalo da se tiče stvaranja uslova za formiranje (i očuvanje) onih institucija koje su u stanju da generišu prostor za pomenutu vrstu kreativnosti. Izazov ove vrste kritike je utoliko veći što metafizički temelji društvenosti (koje je tradicionalno nudila religija ili neke drugi oblici metafizičkog mišljenja) više ne postoje, dok, sa druge strane, individualistička ideologija neoliberalizma teži da kreativnost izjednači sa pukim ispoljavanjem (već postojećih) preferencija.

### *Ričard Rorti: Ironija kao kritika*

Ričard Rorti (*Richard Rorty*) verovatno spada u red autora najzaslužnijih što su radovi klasičnih pragmatista ponovo dobili na značaju pred kraj prošlog veka. U osnovi, Rortijevo čitanje pragmatičkog nasleda nalaže jedno oštro odbacivanje metafizičkog utemeljenja istine. Tako u svojoj knjizi *Filozofija i ogledalo prirode* (1979), Rorti odmah sugeriše da „filozofija ogledanja” podrazumeva duboko problematične hijerarhije:

Teorija saznanja je potraga za onim što, čim se otkrije, um primorava na verovanje. Filozofija kao epistemologija jeste

potraga za nepromenljivim strukturama unutar kojih znanje, život i kultura moraju da budu pod-strukture postavljene od strane privilegovanih reprezentacija koje ih proučavaju. (Rorty 1979: 163)

Dakle, ako se složimo sa pragmatistima da zajednica kroz produktivnu raspravu presudno utiče na sam koncept istinitosti, onda svaki pokušaj da se izvan zajednice iskorači u domen metafizike (gde individualni Ego neposredno sagledava istinu) zapravo predstavlja pokušaj da se debata uguši, a sa njom potisne produktivno pragmatičko poimanje istine.

Prema Rortiju bi tako trebalo napustiti ovaj poriv da se istina učini nepromenljivom zahvaljujući „filozofskom utemeljenju” koje je u suštini epistemološki autoritarno. Za razliku od toga, Rorti naprosto smatra, na tragu Kuna, da treba prepoznati postojanje normalnog i abnormalnog diskursa koji određuju naše viđenje toga koja tvrdnja se može smatrati istinitom. Prva vrsta diskursa je na snazi u onim slučajevima kada „postoji konsenzus o tome kako ćemo da presudimo između dve suprotstavljene tvrdnje” (Baert 2004: 356). Međutim, refleksivnost aktera kao i kontingencija prakse, često podrazumeva ironijsku redeskripciju ključnih epistemoloških termina, što ujedno čini osnovu Rortijevog razumevanja abnormalnog diskursa. Važno je primetiti da oba diskursa, prema Rortiju, uvek postoje istovremeno u svakoj konkretnoj zajednici, te da je nemoguće formulisati teorijski uvid koji će pokazati njihovu uzajamnu samerljivost, a „[...] da se dalja redeskripcija učini nepotrebnom time što će se pronaći način kako da se sve moguće deskripcije svedu na jednu” (Rorty 1979: 377) i time ponovo ustoliče hijerarhije koje postoje u filozofiji ogledanja.

Prava uloga filozofije, prema Rortiju, nije u tome da obezbedi utemeljenje nauke ili istine, već u pružanju optimalnih uslova za razvoj što kompleksnijih oblika abnormalnog diskursa. Drugim rečima, proces edifikacije ili *Bildunga* činio bi glavni zadatak filozofa i društvenih teoretičara (Prodanović

2010b, 2010a). Pritom, stalna problematizacija ponuđenih rečnika ne može da se zasniva na nekim univerzalnim principima. Tako na jednom mestu čitamo: „[...]jedan od načina da se filozofija edifikacije sagleda kao ljubav prema mudrosti je da se ona razume kao pokušaj da se spreči degradiranje konverzacije u ispitivanje, u program istraživanja” (Rorty 1979: 372).

Rorti, dakle, želi da, na tragu Djuijevoog shvatanja inteligencije, stvori uslove formiranja jednog utopijskog liberalnog društva koje će biti centrirano oko procesa edifikacije. U osnovi ove edifikacije stoji kritički otklon spram normalnog diskursa pomoću kojeg se generiše preko potrebna redeskripcija. Ipak, iako filozofija teži da u okviru ovakve liberalne zajednice otvori što više prostora za ironijsku redeskripciju, to ne znači da je ova posvećenost procesu samostvaranja lišena svih ograničenja. Naime, nevolja sa činjenicom da liberalni ironičar, inače glavni protagonist Rortijeve filozofije (Rorty 1995), zna da su svi iskazi proizvod istorijskih okolnosti i kontingencije, te da su kao takvi podložni redeskripciji, podrazumeva mogućnost surovosti i nasilja (Prodanović 2010b: 198). Problem nastaje zbog toga što za ironičara ne postoji nikakva etika diskursa koja bi ga sprečila da tuđe rečnike podvrgne redeskripciji — ovo se posebno odnosi na one deprivilegovane aktere koji nemaju pristup nekakvim alternativnim rečnicima na koje bi mogli da se oslone (zbog čega ih Rorti naziva konačnim rečnicima. Učiniti ovo, smatra Rorti, naročito je oblik surovosti zbog toga što ovakva vrsta redeskripcije uskraćuje oštećenim akterima da uopšte iskažu činjenicu da trpe neki oblik nepravde (uporedi Rorty 2007).

Upravo zbog tog razloga ironija mora ostati u domenu privatnog, tačnije ona ostaje lična dužnost ironičara u Rortijevoj viziji idealnog liberalnog društva (Curtis 2015). Javna dužnost ironičara bi se pak ogledala u dubljem razumevanju principa solidarnosti, odnosno postepenoj generalizaciji empatije i sledstvene slobode za samoostvaranjem time što će, između ostalog, prepoznavati suptilne forme surovih formi redeskripcije.



## Bibliografija

- Alexandrova, Anna, Mark Fabian (2021), „Democratising Measurement: Or Why Thick Concepts Call for Coproduction”, *European Journal for Philosophy of Science* 12 (1): 1–23.
- Anderson, Elizabeth (1995), „Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology”, *Feminist Perspectives on Language, Knowledge, and Reality* 23 (2): 27–58.
- Anderson, Elizabeth (2004), „Uses of Value Judgments in Science: A General Argument, with Lessons from a Case Study of Feminist Research on Divorce”, *Feminist Science Studies* 19 (1): 1–24.
- Anderson, Elizabeth (2020), „Feminist Epistemology and Philosophy of Science”, u Edward N. Zalta (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University. Dostupno na <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology/>
- Antony, Louise (2002), „Quine as Feminist: The Radical Import of Naturalized Epistemology”, u Louise M. Antony, Charlotte E. Witt (ur.) *A Mind Of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, London: Routledge, str. 110–153.
- Apel, Karl-Otto (1990), „Is the Ethics of the Ideal Communication Community a Utopia?”, u Seyla Benhabib i Fred Dallmayr (ur.), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge: MIT Press, str. 23–60.
- Apel, Karl-Otto (1998), *Towards a Transformation of Philosophy*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Baert, Patrick (2004), „Pragmatism as a Philosophy of the Social Science”, *European Journal of Social Theory* 7 (3): 355–69.
- Carrier, Martin (2013), „Values and Objectivity in Science: Value-Ladenness, Pluralism and the Epistemic Attitude”, *Science & Education* 22 (10): 2547–2568.
- Curtis, William M. (2015), *Defending Rorty: Pragmatism and Liberal Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dewey, John (1957), *Reconstruction in Philosophy*, Boston: Beacon Press.

- Dewey, John (2016), *The Public and Its Problems: An Essay in Political Inquiry*, Athens, Ohio: Swallow Press.
- Douglas, Heather (2007), „Rejecting the Ideal of Value-Free Science”, u John Dupre, Harold Kincaid i Alison Wylie (ur.), *Value-Free Science: Ideal or Illusion*, Oxford: Oxford University Press, str. 120–140.
- Douglas, Heather (2014), „Pure Science and the Problem of Progress”, *Studies in History and Philosophy of Science*: 1–9.
- Elliott, Kevin C. (2017), *A Tapestry of Values: An Introduction to Values in Science*, Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen (1985), *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1988), *Theory and Practice*, Boston: Beacon Press.
- Harding, Sandra (1993), „Rethinking Standpoint Epistemology: ‘What Is Strong Objectivity?’”, u Linda Alcoff i Elizabeth Potter (ur.), *Feminist Epistemologies*, London: Routledge, str. 49–82.
- Hume, David (1740), *A Treatise of Human Nature*, London: Longmans, Green & Co.
- James, William (1907), „Pragmatism’s Conception of Truth”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 4 (6): 141–55.
- James, William (1959), *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York: Longmans Green and Co.
- Joas, Hans (1996), *The Creativity of Action*, Oxford: Polity Press.
- Joas, Hans (1997), *G. H. Mead: A Contemporary Re-Examination of His Thought*, Cambridge, Mass: MIT Press.
- Kither, Philip (2004), „On the Autonomy of the Sciences”, *Philosophy Today* 48: 51–57.
- Kither, Philip (2011), *Science in a Democratic Society*, New York: Prometheus Books.
- Kuhn, Tomas S. (1977), „Objectivity, Value Judgment and Theory Choice”, u *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago: University of Chicago Press, str. 320–339.

- Kusch, Martin (2019), „Georg Simmel and Pragmatism”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online], XI-1. Dostupno na <http://journals.openedition.org/ejppap/1490> (pristupljeno 31.12.2023)
- Legg, Cathy, Christopher Hookway (2019), „Pragmatism”, u Edward N. Zalta (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University. Dostupno na <https://plato.stanford.edu/entries/pragmatism/> (pristupljeno 31.12.2023.)
- Longino, Helen (1990), *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton: Princeton University Press.
- Longino, Helen (1996), „Cognitive and Non-Cognitive Values in Science: Rethinking the Dichotomy”, u Lynn H. Nelson i Jack Nelson (ur.), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, str. 39–58.
- Longino, Helen (2002), „Essential Tensions — Phase Two: Feminist, Philosophical, and Social Studies of Science”, u Louise M. Antony i Charlotte E. Witt (ur.), *A Mind Of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, London: Routledge, str. 93–109.
- Misak, Cheryl (2019), „Habermas's Place in the History of Pragmatism”, *International Journal of Constitutional Law* 17 (4): 1064–1067.
- Moore, George Edward (1903), *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Prodanović, Srđan (2010a), „Rorti i savremena društvena teorija”, *Filozofija i društvo* 21 (2): 97–116.
- Prodanović, Srđan (2010b), „Rortijevske promatranje javne uloge liberalnog intelektualca, zdravog razuma i društvene kritike”, *Treći program*: 196–210.
- Prodanović, Srđan (2017), *Šta zdrav razum može da učini za društvenu teoriju: ka pragmatičkom shvatanju prakse*, Beograd : Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Puddephatt, Antony (2008), „George Herbert Mead: An Early Sociologist of Scientific Knowledge”, u Norman K. Denzin,

- James Salvo i Myra Washington (ur.), *Studies in Symbolic Interaction*. Vol. 31, Bingley: Emerald Group Publishing Limited, str. 31–60.
- Putnam, Hilary (1990), *Realism with a Human Face*, Cambridge: Harvard University Press.
- Putnam, Hilary (2002), *The Collapse of Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge: Harvard University Press.
- Putnam, Ruth Anna (ur.) (1997), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Quine, Willard V. O. (1953), *From a Logical Point of View*, Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, Willard V. O., Joseph S. Ullian (1970), *The Web of Belief*, New York: Random House.
- Reiss, Julian, Jan Sprenger (2020), „Scientific Objectivity”, u Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford: Stanford University.
- Rorty, Richard (1995), *Contingency, Irony, Solidarity*, New York: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (2007), *Philosophy as Cultural Politics*, New York: Cambridge University Press.
- Weber, Max ([1904] 1949), „'Objectivity' in Social Science and Social Policy”, u Edward A. Shils i Henry A. Finch (ur.), *The Methodology of the Social Sciences*, New York: Free Press, str. 49–112.
- Weber, Max (1946), „Science as a Vocation”, u Hans Heinrich Gerth i C. Wright Mills (ur.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press, str. 129–156.