

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 racionalizam

Predrag Krstić*

„Kritički racionalizam” je šifra kojom je Karl Popper (*Karl Popper*) odredio vlastitu teorijsku—i ne samo teorijsku—poziciju. Zamišljen je kao epistemološko, koliko i političko stanovište, koje bi moglo ne samo da afirmiše i posvedoči Popperovo nastojanje da na koherentan način poveže filozofiju nauke i teoriju društva, već i da samosvojnim doprinosom omogući njihovo zajedničko zasnivanje.

U najkraćem bi se moglo reći da kritičkim racionalizmom Popper naziva poziciju „kritičkog traganja za greškom”. Ta pozicija se ponekad pominje i kao „racionalistički stav” ili „stav razumnosti”, ali u svim kontekstima naglašava se njego­va „srodnost” sa „naučnim stavom”. „Uverenje da u traganju za istinom imamo potrebu za saradnjom i da, pomoću argumenata, s vremenom možemo postići nešto kao objektivnost” zasniva i podržava spremnost da se kritički sasluša argumentacija i da se uči iz iskustva, da se „ne odustaje olako od nade da pomoću takvih sredstava kao što su dokaz i pažljivo posmatranje, ljudi mogu dostići neku vrstu saglasnosti o mnogim važnim problemima”. Deviza stava racionalnosti — „Ja možda grešim, ti si možda u pravu, a zajedničkim naporom možemo možda prići bliže istini” — upravo

* Predrag Krstić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

sugerije „ideju nepristrasnosti”, ideju da niko ne može biti najbolji sudija u vlastitoj stvari, koja je opet u „tesnoj vezi” s idejom naučne objektivnosti. Jer, vera u razum nije samo vera u vlastiti razum nego i u razum drugih, pa „racionalista” odbacuje svaki zahtev za autoritetom, uključujući i afirmaciju sopstvenog, svestan da je „kadar da uči iz kritike, kao i iz svojih grešaka i grešaka drugih ljudi, a da se u tom smislu može učiti samo ako se drugi i njihovi argumenti uzimaju ozbiljno” (Popper 1947b: 213, 224–225).

Ako je sve dosad moglo ostati na nivou načelnih sugestija za časno držanje naučnika i/ili svakog razboritog čoveka, Popper dalje s racionalizmom specifičnije povezuje pravo da se drugi sasluša i da se brane sopstveni argumenti i zaključuje da to implicira „priznanje zahteva za tolerancijom, barem onih koji sami nisu netolerantni”: „Čovek neće ubiti čoveka kada usvoji stav da valja prvo saslušati njegove argumente” (Popper 1947b: 225). U toj obzirnoj dijaloškoj idili iz ideje nepristrasnosti i trpeljivosti onda se izvodi i ideja odgovornosti — „ne moramo samo slušati argumente, obavezni smo da reagujemo, da odgovorimo, kada naše akcije utiču na druge” — čime se racionalizam konačno povezuje i s „priznanjem nužnosti društvenih institucija da bi se zaštitila sloboda kritike, sloboda misli i, dakle, sloboda ljudi”. Usvajanje tako shvaćenog racionalizma, poentira Popper, podrazumeva napokon i priznanje da postoji „jedinstvo ljudskog razuma”, da postoji jedan zajednički jezik razuma, zajednički medij komunikacije, koji nalaže nešto poput moralne obaveze da se čuvaju „standardi njegove jasnoće i da se koristi na takav način da može zadržati funkciju nosioca argumenta” (Popper 1947b: 225–226, 345).

U ovom opisu težište sintagme „kritički racionalizam” jednoznačno je stavljeno na racionalizam uopšte. Stoga ćemo sada pristupiti, prvo, detaljnijem izlaganju Popperovog razumevanja racionalizma i, potom, statusa i uloge kritike, ne bi li iz takvih analiza izronio odredbeni momenat njihovog spajanja.

* * *

Da bi se bliže odredilo Poperovo shvatanje „kritičkog racionalizma”, neophodno je ukazati na njegovo razlikovanje od nužnog osloništa distinkcije, „nekritičkog racionalizma”, ali i od varijanti iracionalizma, protiv kojih se čini da on prevashodno ustaje.²⁴ Kritički racionalizam se, tako, preciznije locira i opredeljuje s obzirom na ta dva rivala koja Poper detektuje u savremenosti. Jednog takmaca pronalazi u „proročkom iracionalizmu (naročito Bergsona i većine nemačkih filozofa i intelektualaca)”, koji se suprotstavlja svima onima koje opaža kao sirove racionaliste, strogo racionalne naučnike, materijaliste, nišče duhom, izvršioce bezdušnih i uglavnom mehaničkih aktivnosti — svima njima koji su navodno „potpuno nesvesni dubljih problema života i filozofije”. Nekritički racionalisti, čije držanje Poper ne opisuje sa toliko pažnje i retoričkih ukrasa, zauzvrat jednostavno odbacuju iracionalizam kao „puku besmislicu”. Poper priznaje da je „potpuno na strani racionalizma” u ovom sporu, da simpatiše s njim i onda kada oseća da je „otišao predaleko” — uveren

- 24 Pored iracionalista, negde se javljaju i „antiracionalisti”, koji, čini se, mogu ali ne moraju da se podudaraju s prvima. U njihov tabor Poper svrstava Edmunda Berka (*Edmund Burke*), uticajnog savremenog konzervativca Majkla Oukšota (*Michael Oakeshott*), i druge tradicionaliste, koji su isticali važnost nasleđa za osiguranje reda, stabilnosti i funkcionalnih institucija. Poperovo razumevanje tradicije, međutim, značajno se razlikuje od njihovog, budući da oni, prvo, „nekritički” prihvataju tradiciju kao „nešto dato” (Popper 1962: 120–121), a zatim, drugo, tretiraju vrednosti, verovanja i prakse jedne posebne tradicije kao „tabu”. Poper je, naprotiv, zastupao „kritički stav” prema tradiciji, koji podrazumeva promišljeno ispitivanje da li tabue treba prihvatiti ili odbaciti (Popper 1962: 122). Taj kritički stav, naglašavao je, ne zahteva, ionako nemoguće, istupanje iz svake tradicije. Isto kao što kritičnost u naukama uvek cilja na posebne teorije i uvek prosuđuje sa stanovišta neke teorije, tako se i kritika društva usredsređuje na posebne tradicije i odvija se sa stanovišta neke tradicije. Sam kritički stav prema tradiciji je po sebi tradicija — naime, naučna tradicija.

da su njegova preterivanja „zaista bezazlena u poređenju s preterivanjima iracionalizma” (Popper 1947b: 216).

Ali, naravno, to „potpuno” svrstavanje Popera na stranu racionalizma ne može da prođe bez analizovanja benignih zastranjivanja na koja ukazuje, jednako imajući u vidu temeljnog neprijatelja: iracionalizam. Moguću škodljivost „prekomernog racionalizma” Poper pronalazi jedino u „njegovoj tendenciji da potkopava vlastitu poziciju i, na taj način, podstiče reakcije pristalica iracionalizma”. Ali jedan odmereni, „skromni i samokritični racionalizam koji priznaje određena ograničenja”, mogao bi da vida te rane i zastranjivanja beskompromisnog racionalizma. Drugačije rečeno, jedan kritički racionalizam bi svoju specifičnu razliku, pošto je vrsnu odredio suprotstavljanjem iracionalizmu, pronašao upravo u korekciji tog „prekomernog”, „nekritičkog” ili „sveobuhvatnog” racionalizma. U Popperovim očima potonji racionalizam naprosto je odveć dosledan i nepopustljiv — te stoga „neodrživ”. Nekonkistentno je, naime, već samo njegovo načelo da „mora da se odbaci svaka pretpostavka koju ne može da podrži ni argument ni iskustvo”: ono bi i samo moralo da se odbaci budući da ne može da ga podrži ni argument ni iskustvo (Popper 1947b: 217).

Ali Poper ima i jedno važnije zapažanje, koje privodi njegovom razumevanju racionalnosti, razumevanju koje joj, naizgled paradoksalno, specifikacijom daje i veći značaj nego što ima kod pobornika sveobuhvatnog racionalizma. On primećuje da postoji jedan prethodni uslov da bi argumenti ili iskustvena provera uopšte stupili na scenu: naime sama racionalnost. Ako argumentacije i iskušavanja i mogu biti kriterijum prosuđivanja pojedinih stavova, usvajanje stanovišta racionalnosti mora da prethodi njihovom stavljanju u pogon. Ukoliko neko ne želi da usvoji to stanovište, ukoliko ne pristane na ili uz racionalnost, nikakav racionalan argument ili iskustvo neće imati nikakav efekat. Odatle slede kardinalne konsekvence po status racionalnosti, koje se Poper ne libi da izvede.

Neodrživost nekritičkog racionalizma povlači sobom zaključak da je usvajanje stava racionalnosti u jednom posebnom smislu „iracionalno”, kao „iracionalna *vera u razum*”. Ovo priznanje, koje su (nekritički) racionalisti „često previdali i tako se izlagali tome da budu potučeni na vlastitom polju i vlastitim omiljenim oružjem kad god ga je neki iracionalist koristio protiv njih”, Popper smatra dovoljnim da racionalizam udalji od „sveobuhvatnosti ili samodovoljnosti” (Popper 1947b: 217–218). Ali s druge strane, nikad dovoljno naglasiti, logička neodrživost sveobuhvatnog racionalizma nije razlog za prihvatanje logički održivog ali „pretencioznog iracionalizma”:

Jer postoje druga održiva stanovišta, posebno ono kritičkog racionalizma, koje priznaje činjenicu da je fundamentalni stav racionalnosti zasnovan na iracionalnoj odluci ili na veri u razum. U skladu s tim, izbor je potpuno otvoren. Slobodni smo da izaberemo neki vid iracionalizma, čak neki radikalniji ili sveobuhvatniji vid. Ali smo također slobodni i da izaberemo kritički vid racionalizma, onaj koji iskreno priznaje svoja ograničenja, svoju zasnovanost na iracionalnoj odluci i, utoliko, izvesni prioritet iracionalizma. (Popper 1947b: 218)²⁵

Koliko god velikodušno zvučala alternativa, u daljem razlaganju i izlaganju ispostavlja se da razlika uopšte nije beznačajna, jer taj izbor ne predstavlja „jednostavno intelektualno pitanje ili stvar ukusa”, već „moralnu odluku”, već „pitanje da li usvajamo neki više ili manje radikalniji vid iracionalizma ili pravimo minimalni ustupak iracionalizmu koji sam nazvao 'kritičkim racionalizmom'”, pitanje koje će „duboko uticati na čitav naš stav prema drugim ljudima i problemima društvenog života” (Popper 1947b: 218–219). U društvenom životu sporovi su neizbežni. U slučaju

25 Za nagovor na tako shvaćeni racionalizam i njegovu zdušnu odbranu uporediti: Albert, Rorty 1985.

sukobljenih interesa, oni se mogu rešiti na samo dva načina: argumentima ili nasiljem; razumnim kompromisom ili nastojanjem da se druga strana uništi. Onoga ko pokušava da dođe do rešenja na prvi način, argumentima i ponekad kompromisom, Popper u eseju *Utopija i nasilje* naziva naprosto „racionalistom”: „On je čovek koji će radije biti neuspešan ubeđujući drugog čoveka argumentima nego uspešan slomivši ga silom, zastrašivanjem, pretnjom ili čak ubedljivošću propagandom” (Popper 1962: 356). Njegovo razborito držanje je takvo da je spreman ne samo da ubedi druge, nego i da bude ubeđen, a pretpostavka tog držanja je, opet, „izvesni stepen intelektualne skromnosti”, svest da ponekad grešimo i da ne zaboravljamo svoje greške. Samo ukoliko se taj stav „primenjuje pri međusobnom saobraćanju u društvenom životu”, Popper veruje da se može izbeći nasilje koje drugi stavovi izazivaju (Popper 1962: 356–357).

Nijansirajući vrste racionalizma, kada je reč o političkom delanju, Popper sugerise jedan „pragmatički” racionalizam. On se prema nekritičkom racionalizmu i iracionalizmu odnosi „na sličan način” kao što se upravo kritički racionalizam odnosi prema njima: dok nekritički racionalista tvrdi da je svet racionalan i da je zadatak nauke da otkrije tu racionalnost, a iracionalista da je svet „fundamentalno iracionalan” i da stoga za njegovo doživljavanje i reprezentovanje nije nadležan naučni metod, već osećanja, strasti ili intuicija, pragmatički racionalista priznaje neracionalnost sveta, priznaje da se zbivanja i naši izbori i postupci u svetu ne ravnaju prema standardima racionalnosti, ali i „zahteva da ih, koliko god je moguće, *podredimo ili potčinimo razumu*”.²⁶ S razornom iskrenošću Popper objašnjava da, uprkos takvom imperativu racionalizacije sveg/ta, njegov

26 „'Svet' nije racionalan, ali je zadatak nauke da ga racionalizuje. 'Društvo' nije racionalno, ali je zadatak društvenog inženjera da ga racionalizuje. Običan jezik nije racionalan, ali je naš zadatak da ga racionalizujemo ili, makar, da održavamo njegove standarde jasnoće.” (Popper 1947b: 337)

racionalizam niukoliko nije dogmatski, budući da u potpunosti prihvata da se „ne može racionalno dokazati“:

Iskreno priznajem da biram racionalizam zato što mrzim nasilje i ne obmanjujem se uverenjem da ta mržnja ima ikakav racionalni osnov. Ili, drugačije formulisano, moj racionalizam nije samodovoljan, već počiva na iracionalnoj veri u stav razboritosti. (Popper 1962: 357)

Uostalom, Poperov anti-nasilnički racionalizam nije ni isključiv. Upotreba izvesnog ograničenog defanzivnog nasilja zamisliva je, moguća, dopustiva i čak poželjna ili obavezujuća i za onoga ko je izabrao stav razboritosti— ukoliko je opravdava otpor „tiraniji koja onemogućava nenasilne reforme“ i otpor „svakom napadu (bilo spolja ili iznutra) na demokratski ustav i upotrebu demokratskih metoda, kada je demokratija već postignuta“. U oba ta slučaja, koje Poper smatra jedinim slučajevima opravdane upotrebe nasilja u političkim sporovima, važno je, međutim, da nasilni otpor ni po koju cenu ne izgubi svoje opravdanje tako što bi premašio svoj jedini cilj: „nastanak državnog uređenja koje omogućuje reforme bez nasilja“ i „spas demokratije“ (Popper 1947a: 140–141).

A nasilju bez takvog opravdanja neminovno vodi „isuviše privlačna“ i stoga „opasna i pogubna“ teorija utopizma (Popper 1962: 358). Činjenica je, i to priznaje Poper, „nauka ne može da odredi ciljeve“, ne može čak ni da odluči u sporu oko ciljeva između poštovalaca i ljubitelja nasilja, koji su uvereni da bi život bez njega bio „plitak i trivijalan“, i mrzitelja nasilja s druge strane: argumentima se ne mogu navesti ljudi da čuju ili da uopšte slušaju argumente koji bi im dokazali da nisu u pravu, ne mogu se preobratiti „oni koji sumnjaju u sve argumente i koji racionalnim rešenjima pretpostavljaju nasilna rešenja“. Čisto racionalnim ili naučnim sredstvima ne može se ustanoviti nijedna odluka o ciljevima, poentira Poper, kako u prirodnim naukama, kada je reč o odluci da li

da naučnik konstruiše plug, avion ili atomsku bombu, tako ni kada je reč o istraživaču društva koji konstruiše svoju viziju: „On sam mora usvojiti ciljeve, ili mu se oni moraju zadati; jedino što čini kao naučnik jeste da konstruiše sredstva pomoću kojih se ti ciljevi mogu ostvariti” (Popper 1962: 358–359). Ali, iako područje ciljeva znatno prevazilazi moć naučnog argumentovanja, ono niukoliko ne izmiče sasvim „moći racionalne kritike”, zbog čega je i moguće racionalnim argumentima pokazati da će „utopijski metod, koji bira idealno stanje društva kao cilj kojem bi sve političke delatnosti trebalo da služe, verovatno proizvesti nasilje” (Popper 1962: 359).

* * *

Taj utopijski metod ili „utopizam” je ovde važan jer, prema Popperu, predstavlja jedan vid „racionalizma”, koji je veoma različit od onog racionalizma čiji je Popper pobornik: jedan racionalizam je „pravi”, a drugi, onaj čiji je proizvod utopizam, „pogrešan”. Rezonovanje potonjeg počinje naizgled „neizbežnom i samoevidentnom” tvrdnjom da „[s]amo ukoliko imamo na umu neki cilj i samo u odnosu na takav cilj možemo reći da delamo racionalno”. U sledećem koraku se to prenosi na politiku i zaključuje da će se politička delanja smatrati racionalnim „samo ako najpre odredimo krajnje ciljeve političkih promena koje nameravamo da izvedemo”.²⁷ Upravo to stanovište — prema kojem „svakom racionalnom i nesebičnom političkom delanju mora prethoditi određivanje naših konačnih ciljeva”, zbog čega „racionalno političko delanje mora da se zasnjuje na više ili manje jasnom i detaljnom opisu ili nacrtu naše idealne države, kao i na planu ili

27 „Tako se čini da pre bilo kakvog racionalnog političkog postupka moramo najpre da pokušamo da što je bolje moguće razjasnimo naše konačne političke ciljeve; na primer, vrstu države koju bismo smatrali najboljom; a tek posle toga možemo početi da određujemo sredstva koja bi nam najviše pomogla pri ostvarenju te države ili pri polaganom kretanju ka njoj.” (Popper 1962: 358)

nacrtu istorijske putanje koja vodi ka tom cilju” — Poper sažima u odrednicu „utopijsko” (Popper 1962: 358).

„Stav utopiste” se, naime, razotkriva kao suprotan „stavu razboritosti”, a sam utopizam, koji se često pojavljuje u „racionalističkoj odori” — kao „pseudoracionalizam”. Sa naizgled racionalnim argumentom utopiste nije u redu, razlaže Poper, to što, iako zaista „racionalnost nekog delanja možemo prosuđivati samo u odnosu na neke svrhe i ciljeve”, to ne znači nužno da se racionalnost političkog delanja može prosuđivati „samo u odnosu na neki *istorijski* cilj”, niti znači da svaku društvenu ili političku situaciju moramo da razmatramo „isključivo s gledišta nekog unapred zamišljenog istorijskog ideala, s gledišta navodno krajnjeg cilja istorijskog razvoja”: „Naprotiv, ako među našim svrhama i ciljevima postoji išta što se može zamisliti u smislu ljudske sreće i bede, onda smo obavezni da svoje postupke prosuđujemo ne samo u smislu mogućih doprinosa sreći čoveka u dalekoj budućnosti, već i u smislu njihovih neposrednijih posledica. Ne smemo tvrditi da je određena društvena situacija samo puko sredstvo nekog cilja na osnovu toga što je ona samo prelazna istorijska situacija. Sve su situacije prelazne.” (Popper 1962: 362)

Posle te, zapravo, etičke opomene iz perspektive negativnog utilitarizma, „naizgled racionalni argument utopizma nestaje”, uveren je Poper (Popper 1962: 362; 1947a: 241).²⁸ Naime, sama „racionalnost” utopističkog političkog delanja zahteva da se nasilno uguši i sećanje na „rivalske utopijske religije”. A osim toga, tokom izgradnje utopije dešavaju se društvene promene, menjaju se i ideje, pa ono što se činilo poželjno u vreme odlučivanja o utopijskoj šemi, možda više i nije (tako) poželjno i — „postoji opasnost da se čitav pristup raspadne”, da se prethodno ustanovljeni konačni politički cilj promeni tokom procesa njegovog ostvarenja, čime se čitav metod pokazuje uzaludnim: „I opet se čini da je jedini

28 Za kritiku Poperovog razumevanja odnosa utopizma i negativnog utilitarizma uporediti Danaher 2018; Kadlec 2008; Krstić 2020: 76–78.

način da se izbegnu takve promene naših ciljeva upotreba nasilja, što uključuje propagandu, gušenje kritike, uništavanje svake opozicije” (Popper 1962: 360).

To je smisao u kojem je utopijski racionalizam „racionalizam koji sam sebe osujećuje”: „Ma koliko njegovi ciljevi bili dobronamerni, on ne donosi sreću, već samo prepoznatljivu bedu osuđenosti da se živi pod tiranskom vlašću” (Popper 1962: 360). Nasuprot tome, postoji tesna veza („pravog”) racionalizma sa „zahtevom za racionalizaciju društva, za njegovu kontrolu razumom i za planiranje slobode” (Popper 1947b: 225), ali, naravno, ne pomoću „nauke”, platonskog pseudoracionalnog autoriteta, nego pomoću sokratskog razuma koji je svestan svojih ograničenja i koji, zato, poštuje drugog čoveka i ne teži ga prinuditi — čak ni na sreću” (Poper 1993b: 286). Pozivajući se na metodologiju koju je izložio u *Logici naučnog otkrića* (Poper 1973), Poper u *Otvorenom društvu* izražava uverenje da tek takav pristup omogućava zasnivanje „jedne empirijske društvene tehnologije, koja se postiže metodom pokušaja i pogreške”: „Verujem da samo na taj način možemo početi da gradimo empirijsku društvenu nauku. Činjenica da takva društvena nauka do sada jedva da je postojala i da je istorijski metod nesposoban da je podstakne, jedan je od najjačih argumenata protiv mogućnosti utopijskog ili društvenog inženjeringa velikih razmera” (Popper 1947a: 245–246).

Kao što je tamo „utopijski metod” bio drugo ime za „utopizam”, tako je ovde „istorijski metod” drugo ime za „istoricizam”, a sama Poperova kritika utopizma predstavlja deo kritike istoricizma uopšte.²⁹ Kritika istoricizma podrazumeva

29 Istoricizam bi, prema Poperu, bio svaki onaj „pristup društvenim naukama koji nalazi da je njihov glavni zadatak istorijsko predviđanje, kao i da je ono ostvarljivo putem otkrivanja 'ritmova', 'obrazaca', 'zakona' ili tendencija koje leže u osnovi istorijskog razvoja” (Poper 2009: 15), pristup usmeren na otkriće tih navodno nužnih smerova, koje bi onda omogućilo i da „proričemo sudbinu čoveka”, da navodno zasnovano „predviđamo budućnost čovečanstva”. (Popper 1947a: 6, 7) „Istoricistička revolucija”, ispostavlja se, dominira čitavom „u osnovi teističkom i autoritarnom strukturom

kritiku vizije cilja i svrhe društvenih nauka, kritiku „doktrine prema kojoj je [njihov] zadatak nuđenje istorijskih proročanstava i prema kojoj su ta istorijska proročanstva neophodna ukoliko želimo da vodimo politiku na racionalan način” (Popper 1962: 336). Temeljna „istoricistička predrasuda” je upravo pretpostavka da je istorijsko proročanstvo osnova bilo koje racionalne politike i da se njenim odbacivanjem odbacuje i racionalnost u politici (Popper 1993a: 343). I istoricista i utopista

evropske misli”. Popper smatra neupitnim da je na njenom (pra) početku bilo učenje o narodu izabranom od boga, koje je „izraslo iz plemenskog oblika društvenog života”, te da se taj „tribalistički” element — „naglašavanje vrhovne važnosti plemena bez koga pojedinac ne predstavlja ništa” ili makar „element kolektivizma” koji (pre)naglašava „značaj neke grupe ili kolektiva” — kasnije pronalazi u mnogim istoricističkim doktrinama. Sav istoricizam nasleđuje od učenja o izabranom narodu i „udaljenost onoga što ono nudi kao cilj istorije”: dug je i krivudav put do tog cilja — pa je „u tu šemu interpretacije moguće uneti ma koji zamisliv istorijski događaj”: „Ništa joj ne može protivrečiti” (Popper 1947a: 7). A onda je, prema Popperovoj istorijskoj rekonstrukciji istoricizma, nastupila „naturalistička revolucija”, koja je „svemoć i sveznanje Boga zamenila svemoćnošću Prirode i sveznanjem Nauke — ostavljajući sve drugo nepromenjenim: teologiju je smenila nauka o prirodi, božje zakone zakoni prirode, božju volju i moć volja i moć prirodnih sila, božji plani božji sud, kasnije, prirodna selekcija.” (Popper 1962: 346) Konačno su onda pristigli Hegel i Marks, koji su „boginju Prirode zamenili boginjom Istorije”, svemoć i sveznanje boga zamenili i sveznanjem istorijskog determinizma, i nastupili su „zakoni Istorije; moći, sile, tendencije i planovi Istorije”: „Grešnici pred Bogom zamenjeni su 'kriminalcima koji se uzalud opiru maršu Istorije'; i učimo da će ne Bog, već Istorija biti naš sudija.” (Popper 1962: 346) Glavne karakteristike sklopa vere u izabrani narod tako su se protegle do dve najvažnije moderne verzije istoricizma, zaključuje Popper: do „filozofije istorije rasizma i fašizma, s jedne (desne) strane, i marksističke filozofije istorije s druge (leve) strane”: „Izabrani narod rasizam zamenjuje izabranom rasom, izabranom kao instrument sudbine i predodređenom da nasledi zemlju. Marksova filozofija istorije izabrani narod zamenjuje izabranom klasom, instrumentom stvaranja besklasnog društva i, istovremeno, klasom kojoj je suđeno da nasledi zemlju. Obe teorije zasnivaju svoja istorijska predviđanja na interpretaciji istorije koja vodi otkriću zakona njenog razvoja”, jednom prirodnih ili bioloških, drugi put ekonomskih (Popper 1947a: 7–8).

nezadovoljni su „fragmentarnim krpljenjem” i „snalaženjem” i „žele da usvoje radikalnije metode” (Popper 2009: 82). Tako Platon (Πλάτων) i Marks (*Marx*) dele nepomirljivi „radikalizam”, sanjajući o apokaliptičnoj revoluciji koja će radikalno preobraziti čitav društveni svet: „Taj zamah, taj radikalizam platonskog pristupa (i marksističkog takođe) povezan je, verujem, s njegovim esteticizmom, to jest sa željom da se izgradi svet koji nije samo malo bolji i racionalniji od našeg, već je oslobođen sve njegove ružnoće: ne prepravljani prekrivač, star i loše zakrpljen ogrtač, već potpuno nova odora, zaista lep nov svet.”³⁰ Umetnici u politici vape za tačkom izvan društvenog sveta na koju se mogu osloniti, poput Arhimeda (Αρχιμηδης), ne bi li ga polugom izbacili iz ležišta i na praznom platnu oslikali idealnu kompoziciju. Pošto takvo mesto ne postoji i pošto se ne može „resetovati” društveni svet, njegove institucije se moraju reformisati postepeno, a ne iracionalnim aktom svojstvenim radikalizmu; „jedino putem pokušaja i pogreške, praveći greške i poboljšanja”, a ne oslonjeni na inspiraciju lišenu iskustvene provere; ponajbolje „racionalnim metodom korak po korak poboljšanja”, a ne potpunom rekonstrukcijom u nadi da će odmah nastati funkcionalan društveni sistem. Popperov zaključak je da „gledište da društvo treba da bude lepo kao umetničko delo vodi jedino nasilnim merama” — koje će se

30 „Ovaj esteticizam je”, nastavlja Popper, „veoma razumljiv stav; u stvari, verujem da većina nas pomalo pati od njega. Međutim, taj estetski entuzijazam postaje vredan samo ako je obuzdan razumom, osećanjem odgovornosti i humanitarnim porivom da se pomogne. Inače je to opasan entuzijazam, podločan nekim formama neuroze ili histerije.” (Popper 1947a: 145) To naročito važi ako se analogija s komponovanjem, slikanjem ili arhitektonskim projektovanjem umetnika doslovno prenese na politiku. „Koliko god bio naklonjen estetskom impulsu, sugerišem da bi umetnik mogao da potraži izraz u nekom drugom materijalu. Politika, zahtevamo, mora da podrži egalitarna i individualistička načela; snovi o lepoti moraju da se podrede potrebi da se pomogne ljudima u nevolji i ljudima koji pate zbog nepravde, kao i potrebi da se konstruišu institucije koje služe takvim svrhama.” (Popper 1947a: 146)

svejedno pokazati nerealističkim i beskorisnim (Popper 1947a: 146).³¹

Taj „element perfekcionizma” karakterističan je za „holistički” pristup društvenim naukama — koji takode valja odbaciti: prvo treba da shvatimo da „ne možemo da ostvarimo raj na zemlji”, da možemo samo „malo da poboljšamo stvari” i, najzad, da to možemo „činiti samo *malo-pomalo*” (Poper 2009: 83–84). Popper veruje da sâmo „pozivanje” na utopijski projekt proizlazi iz neshvatanja ili nepomirenosti s time da ne možemo da stvorimo raj na zemlji.³² Svesno da, naprotiv, „svako eliminisanje zla, kao svoju neželjenu posledicu, stvara mnoštvo novih, iako je moguće mnogo manjih zala, koja mogu biti na sasvim različitoj ravni hitnosti”, načelo razborite politike stoga bi moralo da bude: „*sva politika sastoji se u biranju manjeg zla*”. „Političari bi trebalo da budu revnosni u potrazi za onim zlima koja njihove akcije nužno proizvode, umesto da ih prikrivaju, budući da ispravna procena rivalskih zala mora inače postati nemoguća” (Popper 1947b: 317). Odnosno, ne bi smeli da se bave utopijskim društvenim inženjeringom koji je uvek holistički, uvek reformisanje „čitavog društva” u skladu sa

31 „Esteticizam i radikalizam nužno vode odbacivanju razuma i njegovoj zameni očajničkom nadom u politička čuda. Taj iracionalni stav [...] može tragati za svojim nebeskim gradom u prošlost ili budućnost; može propovedati 'povratak prirodi' ili 'napredovanje ka svetu ljubavi i lepote'; ali on apeluje uvek na naše emocije pre nego na razum. Čak i s najboljim namerama, da ostvari raj na zemlji, on jedino uspeva da ostvari pakao — pakao koji sam čovek priprema za svoju srodnike.” (Popper 1947a: 146–148)

32 „Kome se ne bi svidelo da ima raj na zemlji! A ipak, jedno od prvih načela racionalne politike mora biti da *ne možemo napraviti raj na zemlji*. Nećemo postati Slobodni Duhovi ili anđeli, bar ne za sledeća dva veka ili slično tome. Vezani smo za ovu zemlju našim metabolizmom, kako je Marks jednom mudro izjavio; ili, kao što to formuliše hrišćanstvo, mi smo duhovi *i* put. Stoga moramo biti skromniji. U politici i u medicini, onaj ko previše obećava verovatno je šarlatan. Moramo dati sve od sebe da poboljšamo stvari, ali se moramo otarasiti ideje o kamenu mudrosti, o formuli koja će naše unekoliko korumpirano ljudsko društvo preobratiti u čisto, trajno zlato.” (Popper 1947b: 316–317)

nekim planom ili šemom i koji uvek pretpostavlja kontrolisanje „s ključnih pozicija istorijskih sila” koje oblikuju budući razvitak društva (Poper 2009: 76). Racionalno postupanje, naprotiv, podrazumeva takve eksperimente na ili sa institucijama koji bi se izvodili fragmentarno, na malo, postepeno (*piecemeal social engineering*), čime bi se omogućilo blagovremeno uočavanje grešaka i neprestana korekcija. Društvene ustanove se unapređuju samo takvim nizom evolutivnih promena, pažljivih modifikacija, za koje radikalni zahvati društvene transformacije nemaju strpljenja. Zbog toga što je utopijski holista „unapred odlučio da je moguća i nužna potpuna rekonstrukcija” društva, on definitivno protivreći, uveren je Popper, naučnom metodu, čak i pod „kolosalnom pretpostavkom” da je dobronameran: on „zahtev za izgradnjom novog društva, pogodnog da u njemu žive ljudi i žene, smenjuje zahtevom da oni budu 'oblikovani' tako da pogoduju tom novom društvu”, čime „otklanja svaku mogućnost provere uspeha ili neuspeha novog društva” (Poper 2009: 78–79).

Za razliku od holističkog planiranja utopijskog inženjera, koji zahteva da se racionalno planira za čitavo društvo, iako „ne posedujemo ništa slično činjeničkom znanju koje bi bilo neophodno da bi se takav ambiciozan zahtev učinio valjanim” — niti ga možemo posedovati (Popper 1947a:142; 2009: 91) — fragmentarni tehnolog ili inženjer, naprotiv, uvida da je pri uvođenju naučnog metoda u izučavanje društva i politike „najneophodnije usvajanje kritičkog stava kao svesti o tome da je nužan ne samo pokušaj već i pogreška”, da pogreške on čak traži a ne samo očekuje: „Svi mi patimo od izvesne nenaučne slabosti, naime, da uvek želimo da budemo u pravu, slabosti za koju se čini da je osobito rasprostranjena među profesionalnim političarima, kao i među amaterima. No jedini način da bude primenjeno nešto slično naučnom metodu u politici, bio bi da se pođe od pretpostavke da nema političke radnje koja bi prošla bez nezgoda ili nepoželjnih posledica. Tražiti i naći te pogreške, analizirati i učiti na njima — u tome je zadatak naučnika-etičara, kao i političara-teoretičara” (Poper 2009: 95).

Anajviše možemo da naučimo iz onih društvenih eksperimenata koji se odnose na jednovremenu promenu jedne društvene institucije: „Samo na taj način možemo praviti greške i učiti iz njih, ne rizikujući ozbiljnije posledice koje moraju ugroziti volju za buduće reforme”, a zauzvrat bi usvajanje tog nauka moglo dovesti i do „sretne situacije da političari počnu da paze na vlastite greške umesto da se pravdaju i dokazuju kako su uvek bili u pravu. To bi značilo uvođenje naučnog metoda u politiku, budući da je čitava tajna naučnog metoda spremnost da se uči na greškama” (Poper 1947a: 143–144).

* * *

Poperov nagovor na odustajanje od utopizma objašnjava i zašto njegov racionalizam mora da bude kritički. Već je nagovešteno: za Popera je uzoran kritički racionalizam Sokrata (Σωκράτης), njegova opreznost u traganju za istinom i nepostojanje nikakvog (konačnog) jemstva u pogledu teorije koja se zastupa, jedna „svest o vlastitim granicama, intelektualna skromnost onih koji znaju koliko često greše i koliko mnogo zavise od drugih čak i u ovom znanju”. Nasuprot takvom racionalizmu, paradigmatički stoji Platonov pseudoracionalizam, jedna „neskromna vera u vlastitu nadmoćnu intelektualnu obdarenost”, jedan zahtev da se zna sa sigurnošću, jedan „autoritarni intelektualizam” uveren u posedovanje „nepogrešivog instrumenta ili metoda koji otkriva” (Poper 1993b: 273).

Ova personifikovana razlika istinskog, kritičkog racionalizma, od pseudoracionalizma, racionalizma Sokrata koji ne očekuje previše od razuma, koji je svestan da „argument retko rešava pitanje, mada je jedino sredstvo za učenje — ne da bi se shvatalo jasno, nego da bi se shvatalo jasnije nego pre”, i s druge strane Platonovog „intelektualnog intuicionizma”, koji nije sposoban da razlikuje „čovekove intelektualne moći i njegov dug drugima za sve što može znati ili razumeti” (Poper 1993b: 273), produžava se sve do u Popерову epistemologiju. Naime,

on sebe svrstava u onu grupu filozofa saznanja koji zastupaju „kriterijum opovrgljivosti, pogrešivosti ili kritike saznanja”, filozofa koji su, umesto da tragaju za pozitivnim argumentima u prilog svojih uverenja, uvereni da ono što u principu „kritika ne može da obori nije vredno ni ozbiljnog razmatranja” (Popper 1962: 228, 248), filozofa koji insistiraju na „negativnoj funkciji nauke” i kojima stoga i može da se dodeli nadimak „kritičari” ili „negativisti” (Popper 1962: 229).

Kritičnost je, prema Popperu, ključno svojstvo nauke, svojstvo po kojem se ona čak vrsno razlikuje od drugih ljudskih delatnosti, u smislu da svoje teorije (treba ili mora da) sistematski podvrgava kritici. Razlika prevashodno leži u „kritičkom i konstruktivnom stavu prema greškama”, greškama koje naučnik svesno i brižljivo pokušava da razotkrije ne bi li opovrgao svoje teorije, pozivajući se pritom na „najstrože eksperimentalne provere koje mu njegove teorije i njegova domišljatost dopuštaju da osmisli” (Popper 1962: 52). Opredeljujući dalje svoje stanovište spram onoga što vidi kao jednostranosti ili zastranjivanja rivalskih gledišta, Popper upozorava da se ono, iako ističe pogrešivost, „ne odaje skepticizmu”, već naglašava i „činjenicu da znanje može rasti i da nauka može napredovati—upravo stoga što iz vlastitih grešaka možemo da učimo” (Popper 1962: vii).³³ A znanje se uvećava i nauka napreduje putem „nagađanja”, putem probnih rešenja problema, putem anticipacija koje još nisu opravdane ili, u jednoj reči, putem „pretpostavki”. Potom nastupa kritika koja „kontrolise” te pretpostavke: naime, strogim proverama pokušava da ih pobije. Pretpostavke mogu da prežive ove provere, ali nikada ne mogu da budu „pozitivno opravdane”, nikada se ne može tvrditi s potpunom sigurnošću da su istinite. Presudan momenat ili korak predstavlja, dakle, kritika pretpostavki, izlaganje kritici grešaka, bolje upoznavanje i shvatanje teškoća u vezi sa problemom koji nastojimo da

33 Štaviše, svoju teoriju (rasta) saznanja Popper sažima u jednu jedinu tezu: „mi možemo da učimo na greškama” (Popper 1962: viii).

rešimo i osposobljavanje da predložimo zrelija rešenja (Popper 1962: vii). Rezultat tog nemilosrdnog kritičkog procesa opovrgavanja je sledeći: „One naše teorije koje se ispоставe izrazito otpornima na kritiku, i za koje nam se učini da se u određenom trenutku više približavaju istini nego ostale poznate teorije, mogu se opisati, skupa sa izveštajima o njihovim proverama, kao 'nauka' tog vremena. Budući da se nijedna od njih ne može pozitivno opravdati, njihov kritički i progresivni karakter — činjenica da možemo da se *sporimo* o njihovoj pretenziji da bolje reše naše probleme od svojih konkurenata — suštinski sačinjava racionalnost nauke” (Popper 1962: vii). Iako možda nikada nećemo biti u posedu konačnog znanja, tokom procesa učenja iz grešaka koje smo počinili naše znanje ipak tako raste. Zbog mogućnosti tog rasta nema mesta „razočaranju u razum”, a zbog nemogućnosti da ikada nešto znamo sa sigurnošću, da ne postoji autoritet na koji se možemo pozvati, ni mesta „nadmenosti ili samozadovoljstvu” (Popper 1962: vii).

Zadržimo se na potonjem, na manjku autoriteta koji bi opravdao „nadmenost ili samozadovoljstvo”. Jednim antigeneitičkim obrtanjem pitanja, Poper nas uverava da je za nauku važno jedino pitanje „Kako ste proverili svoju teoriju?”, a ne ono „sasvim lično”: „Kako ste prvo otkrili svoju teoriju?” (Poper 2009: 138). I uopšte, pitanje izvora (pouzdanog) znanja — razum ili čula, intuicija ili genij ili nešto peto — poput mnogih drugih pitanja koja se odnose na autoritet, veli Poper, „genetsko” je pitanje, pitanje „pedigrea”, legitimacije na osnovu porekla (Popper 1947a: 64; 1947b: 99): „Plemstvo rasno čistog znanja, neokaljano znanje, znanje koje ishodi iz najvišeg autoriteta, ako je moguće od Boga: to su (često nesvesne) metafizičke ideje iza ovog pitanja” (Popper 1962: 25). U svakom slučaju, pitanje porekla ne bi se smelo pobrkati s pitanjima verodostojnosti ili istine (Popper 1962: 24). Verodostojnost nekog tvrdjenja ne proverava se traganjem za njegovim izvorima ili njegovim poreklom, već direktno ili što je direktnije moguće, kritičkim propitivanjem onih činjenica koje se tvrde.

Pitanje je problem i autoritet je problem. Problem je pretpostavljeni autoritet u pitanjima „Kako znate? Šta je izvor vašeg tvrdjenja?”. Takva pitanja nisu netačno formulisana, već su „potpuno pogrešna” i/jer „vape za autoritarnim odgovorom”. Naime, na pitanje o izvorima saznanja odgovara se ovako ili onako, ali se ne čini ono što Popper smatra da se mora činiti kada smo suočeni s njima: „nikada se ne osporavaju ova pitanja, ne spori im se legitimnost; shvataju se kao savršeno prirodna i čini se da niko u njima ne vidi ništa štetno”. „To je veoma interesantno”, nastavlja on, „budući da su ta pitanja po svom duhu belodano autoritarna” — isto kao i ono tradicionalno pitanje političke teorije s kojim se mogu uporediti: „Ko treba da vlada?” (Popper 1962: 25).

Iz gledišta da „neokaljnani i izvesni izvori znanja ne postoje” — ništa više nego što postoje „idealni vladari” — valja izvesti jedno potpuno drugačije pitanje: Na osnovu čega se možemo nadati da ćemo detektovati i ukloniti grešku? (Popper 1962: 25). A postoji i ispravan odgovor na to pitanje: „Kritikovanjem teorija ili nagađanja drugih i — ako se možemo obući za to — kritikovanjem vlastitih teorija i nagađanja” (Popper 1962: 26). Pobornik kritičkog racionalizma bi tako na pitanje o nekoj naučnoj tvrdnji koju iznosi: „Kako znate? Šta je izvor ili osnova vašeg tvrdjenja? Koja su vas posmatranja do nje dovela?”, hrabro ali odlučno i (samo)kritički odgovorio (kurziv negacije je Popperov):

Ne znam; moje tvrdjenje bilo je tek nagađanje. Nije važan izvor ili izvori iz kojih je moglo poteći — mnogo je mogućih izvora i može biti da nisam svestan ni polovine njih; u svakom slučaju, poreklo ili pedigree nema mnogo veze sa istinom. Ali ako vas zanima problem koji sam pokušao da rešim svojom probnom tvrdnjom, možete mi pomoći kritikujući je što strože možete; a ako možete da osmislite neku eksperimentalnu proveru za koju mislite da bi mogla opovrgnuti moju tvrdnju, rado ću vam, koliko god mogu, pomoći da je opovrgnete. (Popper 1962: 67)

U skladu s takvom vizijom naučnog preduzeća, Popper predlaže i odgovarajuće *via negativa* redefinisanje problema politike. Nije više pitanje koji režim želimo, već šta da uradimo u vezi sa onima koje ne želimo. Pitanje „ko treba da vlada?“ koje, jednako kao i pitanje „pravog“ izvora saznanja, podrazumeva autoritarnost i, kako god da se odgovori, ovlašćuje apsolutnu vlast,³⁴ treba zameniti antiautoritarnim pitanjem koje pretpostavlja da su vladari, takoreći, permanentno na uslovnoj slobodi, pitanjem „kako možemo da se oslobodimo loše vlasti bez nasilja?“; „Kako možemo organizovati naše političke institucije tako da loši ili nekompetentni vladari (za koje se treba potruditi da ih ne dobijemo, ali koje svejedno možemo tako lako dobiti) ne mogu da naprave previše štete?“; „Kako ih možemo ukrotiti?“ (Popper 1947a: 107; 1962: 25; 1993b: 162).

* * *

„Sva kritika se sastoji u ukazivanju na neke protivrečnosti ili neslaganja, a naučni progres se, uglavnom, sastoji u eliminisanju ovih protivrečnosti kad god na njih naidemo“, kaže Popper na jednom mestu. To mesto, međutim, nije neutralno nego, naprotiv, polemičko. On se tu obrušava na Hegelovu (Hegel) dijalektiku koja se ne drži stare naučne pretpostavke da se „protivrečnosti ne smeju dopustiti i da se moraju izbeći“, već izvlači drugačiji zaključak i, afirmišući protivrečnosti ne samo kao dopustive nego i kao neizbežne i poželjne, obara čitavu nauku i „uništava svaki argument i svaki napredak“ (Popper 1947b: 37). Preozbiljno shvatajući neke „prefinjene metafore i inteligentne dvosmislenosti“, dijalektičar, tvrdeći

34 Ono se može prevesti i kao pitanje „Ko treba da bude suveren?“, jer je njime prećutno pretpostavljeno da je nemoguće kontrolisati političku moć, da je ona „suštinski suverena“, da onaj ko je ima „može da čini skoro sve što mu je volja“ (Popper 1947a: 107). Tu pretpostavku Popper naziva „teorijom nekontrolisane suverenosti“ (Popper 1947a: 151).

da protivrečnosti ne mogu i ne treba da se izbegnu, izriče tek jedno „opasno zavodjenje”, upozorava Poper: „Ono zavodi zato što ono što se može nazvati plodnošću protivrečnosti jeste, kako mi to shvatamo, samo rezultat naše odluke da se ne zadovoljimo njima. A opasno je zato što reći da protivrečnosti ne treba izbegavati, ili možda čak da se ne mogu izbeći, mora dovesti do propasti nauke i kritike, to jest racionalnosti” (Popper 1962: 322). Stoga hegelovska dijalektika, i u svojoj materijalističkoj, Marksovoj varijanti, ne može da se prihvati kao solidna osnova naučnih predviđanja: „Svaki razvoj će se uklopiti u dijalektičku šemu; dijalektičar nikada ne mora da se plaši da će ga bilo koje buduće iskustvo opovrgnuti” (Popper 1962: 333–334). Dijalektika se tako ispostavlja, uverava Poper, „nenaučnom”, „metafizičkom” — upravo nekritičkom, ako se kritičnost shvati kao podložnost kritici — prema standardu da je sadržaj teorije utoliko veći ukoliko više rizikuje, ukoliko je više izložena pobijanjima na osnovu budućeg iskustva, a da nema nikakav naučni sadržaj ukoliko ne preuzima takav rizik.

Tu se možda smešta i temeljna društvenoteorijska razlika Poperovog kritičkog racionalizma i savremene mu kritičke teorije (uporediti *Kritička teorija* u ovom zborniku): različita dijagnostika iste bolesti s odgovarajuće različitim predlozima terapije. Mogućnost „obistinjenja Hitlera” jedan vidi u manjku racionalnosti, a drugi u dominaciji njene „ciljno” orijentisane varijante (Veber 1987). Dok nevolju „prekomernog” racionalizma Poper pronalazi samo u njegovoj sklonosti da podriva vlastitu poziciju onom nepopustljivom stringentnošću s kojom se uporno ali samoprotivrečno pridržava svog temeljnog stava, za Adorna (*Adorno*) bi upravo takva sklonost bila obaveza odgovorne misli, mišljenja koje misli i protiv samog sebe ukoliko uopšte želi ostati mišljenje, a ne advokatura egzekucije (Adorno 1997: 358). Ono što Veber (*Weber*) i kritički teoretičari društva osuđuju kao čisto „instrumentalnu racionalnost” Poper hvali (gotovo) s istih razloga. Jednima je tačka otpora tehnonaučni sistem koji se

ne pita za ciljeve, drugom ona vrednosna racionalnost koja nameće svetu svoje ciljeve; jedni spas vide u povratku mimičkom racionalnosti i temeljnoj samokritici prosvetiteljstva, drugi u kontroli njegovih „nusproizvoda”.³⁵

I ne najmanje važno za našu temu: za razliku od svojih kritičkoteorijskih savremenika, Poper je imao neupitno — možda i „nekritičko” (uporediti Fuko 2018: 73–74) — poverenje u plemeniti karakter i emancipatorski značaj nauke.³⁶ To je bio razlog zbog koga je žustro zagovarao primenu svoje koncepcije kritičkog racionalizma, za koju je smatrao da je već afirmisana u prirodnim naukama, i na društvene nauke i na politiku (uporediti Miller 1994; Gorton 2006): otvorenost za neprestana propitivanja treba da prožima institucije zajednice i obezbedi ne samo naučni nego i opšti napredak. A preimućstvo samih institucija „otvorenih društava” modernih liberalnih demokratija, kao „najboljih od svih mogućih političkih svetova o čijem postojanju imamo ikakvo istorijsko iskustvo” (Popper 2002a: 90), osim individualne slobode koju omogućuju, prevashodno je pronalazio, po analogiji sa svojim razumevanjem epistemologije i naučnog metoda, u sposobnosti autokorekcije mirnim putem: budući da je sve znanje, uključujući i znanje o društvenom svetu, hipotetičkog karaktera, te da sloboda i društveni napredak zavise od

35 Najveće nevolje, primećuje Poper, izvire iz „našeg nestrpljenja da poboljšamo sudbinu svojih bližnjih”. Ali one su „nusprodukti možda najveće od svih moralnih i duhovnih revolucija istorije, pokreta koji je počeo pre tri veka” oslobađanjem duha od „tutorstva autoriteta i predrasude”; pokušajem izgradnje „otvorenog društva koje ne prihvata samonikao i jedino na tradiciji utemeljen apsolutni autoritet”, već uspostavlja „tradiciju po meri svojih standarda slobode, humanosti i racionalne kritike”; pokreta koji je stvorio „snage strahovite destruktivnosti” — koje se ipak mogu savladati (Popper 1993a: 12–13).

36 Poper na jednom mestu priznaje da je sklon „ekstremnom gledištu”, prema kojem je nauka „najveći poduhvat duha koji je čovek, uopšte, upoznao” (Popper 2009: 65–66), a na drugom da je naučno znanje, iako takoreći konstitutivno pogrešivo, „najbolje znanje koje imamo: divim se nauci” (Popper 1993a: 15).

istog onog naučnog metoda koji je samo prerađen i institucionalizovan proces pokušaja i pogrešaka, otvorena društva (bi trebalo da) i otelovljuju i podstiču takvo razumevanje saznanja i nauke (Popper 1962: 5; 2002a: 81–92; uporediti Corvi 1997; Notturmo 2000; Currie, Musgrave 1985; Jarvie, Pralong 1999).

Veza između Popperove teorije saznanja i filozofije društva, jednom rečju, jeste falibilizam: kao što napredujemo u nauci, hotimice podvrgavajući teorije kritičkom ispitivanju i napuštajući one pogrešne, tako kritički duh može i treba da operiše i u ravni društva. Otvoreno društvo on ne zastupa moralnom odbranom liberalizma (uporediti Jacobs 1991), već dokazivanjem da njegovom totalitarnom rivalu manjka upravo ta svest o pogrešivosti, budući da je zasnovan na temeljno pogrešnim, historicističkim pretpostavkama (Popper 1962: 336–338; uporediti Simkin 1993; Stokes 1998). Namesto istoricističkog determinizma, koji umišlja da se budućnost može zakonito predvideti, istorijski indeterminizam jedina je filozofija istorije koja odgovara ispravno shvaćenoj prirodi naučnog saznanja (Popper 1982), a odgovarajući korak po korak pristup, (pre)usmeravanje ka postignuću jednog po jednog posebnog cilja, jedini je protivotrov za pomamu globalnog i radikalnog društvenog planiranja. Tako Popperova ujedinjena vizija nauke i politike ljude i institucije otvorenog društva sagledava kao prožete istim onim duhom kritičkog racionalizma koji veruje da osvedočeno obeležava prirodne nauke: onom otvorenosti za analize i propitivanja, koji bi omogućili naučni, društveni i politički progres. U svetlu takvog ispitivanja određena politika može da se napusti ili modifikuje, na isti način na koji se eliminišu ili koriguju falsifikovane naučne teorije.

* * *

Moglo bi se reći i da, u konačnoj analizi, figura „rešavanja problema” integriše širok spektar Popperove misli, budući da

je za našu „čovečnost” na nivou društvene i političke organizacije onoliko odredbena koliko je na nivou nauke važna za valjanost pristupa (Popper 1947a: 154). Tu čovečnost, međutim, ne reprezentuje kod Popera na jednak način ona druga civilizacijska tradicija, možda još bogatija nego prva, tradicija „zatvorenog društva”, sa svojom maksimalističkom i pozitivnom holističko-esencijalističko-istoricističkom strukturom, za koju Poper tvrdi da je transferzalom teorijske advokature Platon-Hegel-Marks urodila totalitarizmima dvadesetog veka (uporediti Bambrough 1967; Cornforth 1968). To je možda normativna (pret)postavka: istrajno i „decizionističko” svrstavanje u tabor prosvetiteljskog racionalizma i humanizma (uporediti *Prosvetiteljska kritika* u ovom zborniku), nasuprot opipljivom nacionalizmu, fašizmu, romantizmu i drugim vrstama, prema njegovom mišljenju, reakcionarnih i iracionalnih ideja koje su obeležile dvadeseti vek.

Popper je, međutim, sa zavidnom iskrenošću priznavao „istorijsko” poreklo svoje misli i ispovedio koliko je ono ograničava: izričit je da je neposredni povod za njegov sistematski upad u filozofiju politike bila upravo politička katastrofa Evrope tridesetih i četrdesetih godina prošlog veka (Popper 1993a: 11, 15–16). Njegova „etika”, štaviše, prihvata da nije pod uticajem samo njegovog epistemološkog rada, već i ličnog iskustva: neuspeh filozofija koje promovišu sreću, poput klasičnog utilitarizma i marksizma, veruje da potvrđuje i šesnaest njegovih najbližih rođaka i prijatelja koji su stradali kao žrtve nacističke Nemačke, „delom u Aušvicu, a delom su počinili samoubištvo” (Popper 2002a: 36). U „intelektualnoj autobiografiji” izveštava kako je u dečaćkim danima flertovao s komunizmom i čitava „dva ili tri meseca smatrao sebe komunistom”, ali se brzo, do svoje sedamnaeste godine, razočarao, posle demonstracija koje su ishodovala smrću nekolicine demonstranata zbog neodgovornih akcija pobornika „naučnog socijalizma” (Popper 2002b: 32–33). Otad individualna autonomija, odgovornost, sokratski falibilizam i obaveza da se umanjí patnja, postaju osloništa kritike marksizma. Mladalačko uverenje da

je ruska revolucija bila progresivan događaj (Hacohen 2000: 396–397) nagnalo ga je da isprva totalitarizam vidi, ako ne isključivo, onda prevashodno, kao desničarski fenomen. Međutim, kasnije je postao i nedvosmislen oponent komunizma i izdanje *Bede istoricizma* iz 1957. godine posvetio je „spomenu onom bezbroju ljudi, žena i dece, svih vera i naroda, koji padoše kao žrtva fašističkog i komunističkog verovanja u 'neumoljive zakone istorijske sudbine'” (Popper 2009: 7).

Nemački fašizam, sovjetski komunizam, kao i čitavu tradiciju stroge hijerarhije, kolektivizma i nekritičke odbrane autoriteta, Popper smatra u osnovi „reaktivnim”: reakciju motiviše nelagoda zbog protivtradicije individualizma, zagovaranja slobode i lične odgovornosti, pa nezadovoljena potreba za uređenim zajedničkim životom izaziva osećanja izolovanosti i teskobe — „teret civilizacije”. To je, međutim, cena koja se mora platiti za slobodu, društveni napredak, rast znanja, unapređenje saradnje, sve te ne samo blagodati života u otvorenom društvu nego, prema Popperovom mišljenju, jednako koliko i naučni metod, legitimacije čovečnosti uopšte (Popper 1947a: 154).

Da Popper iskreno veruje da se taj zahtevni ceh može platiti, svedoči njegovo pristajanje uz „naivne liberalne optimiste”, čak i ako prihvata da je njihova epistemologija potpuno pogrešna, jer razaznaje da je u zaleđu disciplinarnog spora koji vode zapravo spor između „na jednoj strani, vere u čoveka, u ljudsku dobrotu kao i u ljudski razum, i na drugoj strani, nepoverenja u čoveka, njegovu dobrotu i njegov razum”, spor koji Popper hitro prevodi u spor između „individualističkog racionalizma” i „autoritarnog tradicionalizma”. Odbojna mu je ideja da se „ljudi drže pod tutorstvom i autoritetom”, ali poštuje mudrost pesimista koji su se plašili „opadanja autoriteta i tradicije”: „Užasno iskustvo velikih verskih ratova, Francuska i Ruska revolucija, dokazuju njihovu mudrost i njihova predviđanja” (Popper 1962: 374). Ali ne dokazuje da su imali pravo, naprotiv: „presuda istorije — mislim, naravno, na istoriju našeg vremena — ide u prilog onima koji su verovali u

čoveka i ljudski razum. Jer, društvo našeg slobodnog sveta zaista je posle reformacije svedočilo opadanju autoriteta kao ni u jednoj drugoj epohi. To je društvo bez autoriteta ili, moglo bi se reći, društvo bez oca" (Popper 1962: 374–375).

U tom „slobodnom svetu”, jedan od elemenata koji su, veruje Poper, „uspešno zamenili detronizovani autoritet”, jeste i nauk da „slušajući i kritikujući jedni druge možemo da se približimo istini”. Takav kredo kritičkog racionalizma neophodan je za ono slobodno društvo koje je zasnovano na uzajamnom poštovanju, a kritički pristup—koji veruje u istinu ali ne veruje da smo u njenom posedu i koji poštuje tradiciju ali istovremeno priznaje da postoji potreba da se ona reformiše—otvara prostor izmirenju racionalizma i sa skepticizmom i sa tradicionalizmom (Popper 1962: 375–376). U tom smislu, i svoje uvodno obraćanje jugoslovenskom čitaocu *Otvorenog društva* Poper zaključuje ukazivanjem da je optimista koji ne zna šta nosi budućnost, ali zna da „živimo u lepom svetu i da je čovečanstvo, mada je uvek činilo velike greške, uspelo da znatno poboljša kvalitet života ljudi”.

Vaša i moja odgovornost jeste da otkrivamo greške, da ih ispravljamo i da učinimo sve što je u našoj moći da bismo pomogli jedni drugima u postepenoj izgradnji još boljeg sveta. Kažem 'postepenoj', jer, budući da smo pogrešivi, sigurno ćemo i dalje grešiti: čuvajmo se lažnih proroka koji imaju rešenja za sve! Naročito ako uz to imaju i topove za podršku svojim stavovima. (Poper 1993a: 17)

Bibliografija

- Adorno, Theodor W. (1997), *Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Albert, Hans, Mary Varney Rorty (1985), *Treatise on Critical Reason*, Princeton: Princeton University Press.
- Bambrough, Renford (prir.) (1967), *Plato, Popper, and Politics: Some Contributions to a Modern Controversy*, New York: Barnes and Noble.
- Cornforth, Maurice (1968), *The Open Philosophy and the Open Society: A Reply to Dr. Popper's Refutations of Marxism*, London: Lawrence & Wishart.
- Corvi, Roberta (1997), *An Introduction to the Thought of Karl Popper*, London: Routledge.
- Currie, Gregory, Alan Musgrave (prir.) (1985), *Popper and the Human Sciences*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Danaher, John (2018), „Popper's Critique of Utopianism and Defence of Negative Utilitarianism”, *Philosophical Disquisitions*, 2. januar. Dostupno na: <http://philosophicaldisquisitions.blogspot.com/2018/01/poppers-critique-of-utopianism-and.html> (pristupljeno 29. novembra 2020).
- Fuko, Mišel (2018), „Šta je kritika? [Kritika i Aufklärung]”, u Adriana Zaharijević i Predrag Krstić (prir.), *Šta je kritika?*, Novi Sad: Akademska knjiga; Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, str. 35–91.
- Gorton, William A. (2006), *Karl Popper and the Social Sciences*, Albany: State University of New York Press.
- Hacohen, Malachi Haim (2000), *Karl Popper: The Formative Years, 1902–1945: Politics and Philosophy in Interwar Vienna*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacobs, Struan (1991), *Science and British Liberalism: Locke, Bentham, Mill and Popper*, Aldershot: Avebury.

- Jarvie, Ian, Sandra Pralong (prir.) (1999), *Popper's Open Society after 50 Years*, London: Routledge.
- Kadlec, Erich (2008), „Popper's 'Negative Utilitarianism': From Utopia to Reality”, u Peter Markl i Erich Kadlec (prir.), *Karl Popper's Response to 1938*, Frankfurt am Main: Peter Lang, str. 107–121.
- Krstić, Predrag (2020), *Esej o primatu minimalnog: prilog zasnovanju negativnog angažmana*, Novi Sad: Akademska knjiga; Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Miller, David (1994), *Critical Rationalism: A Restatement and Defence*, Chicago: Open Court.
- Notturmo, Mark (2000), *Science and Open Society*, New York: Central European University Press.
- Popper, Karl R. (1947a), *The Open Society and its Enemies I: The Spell of Plato*, London: George Routledge & Sons.
- Popper, Karl R. (1947b), *The Open Society and its Enemies II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, London: George Routledge & Sons.
- Popper, Karl R. (1962), *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York, London: Basic Books.
- Popper, Karl R. (1973), *Logika naučnog otkrića*, Beograd: Nolit.
- Popper, Karl R. (1982), *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, W. W. Bartley III (prir.), London: Hutchinson.
- Popper, Karl R. (1993a), *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji I: Čar Platona*, Beograd: BIGZ.
- Popper, Karl R. (1993b), *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji II: Plima proročanstava: Hegel, Marks i posledice*, Beograd: BIGZ.
- Popper, Karl R. (2002a), *All Life Is Problem Solving*, London: Routledge.
- Popper, Karl R. (2002b), *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, London: Routledge.
- Popper, Karl R. (2009), *Beda istoricizma*, Beograd: Dereta.
- Simkin, C. G. F. (1993), *Popper's Views on Natural and Social Science*, Leiden: Brill.

Stokes, Geoffrey (1998), *Popper: Philosophy, Politics and Scientific Method*, Cambridge: Polity Press.

Veber, Maks (1987), „Racionalizam zapadne kulture”, u Mihajlo Đurić (prir.), *Sociologija Maksa Vebera*, Zagreb: Naprijed, str. 290–305.