

**Predrag Krstić**

*NEGACIJA I OTVORENOST: NOVA PARADIGMA ILI KOREKTIV?*

*APSTRAKT: Ovaj rad počiva na uverenju da je postojala jedna epohalna tendencija okretanja filozofije ka „otvorenosti“, tendencija koju Karl Popper tematizuje pre i preglednije od drugih. Taj otklon od, pre svega, zatvorenih filozofskih sistema, koji onda imaju i svoje društvene implikacije i svoje političke ekvivalente, otklon od nesvetog istoricističkog trojstva koji za njega reprezentuje, manje ili više korektno rekonstruisana, transferzala Platon-Hegel-Marks, povezuje ga, po pravilu i nasuprot vlastitom samorazumevanju, sa tako udaljenim misliocima kao što su, recimo, s jedne strane Bergson, egzistencijalizam i neoromantičarska postmoderna strujanja, a s druge, pragmatizam, filozofska antropologija i Adornova kritička teorija društva. Popperovo razumevanje „otvorenosti“ razlikuje se, međutim, od njenih savremenih (pod razumevanja u delima, recimo, Berlina ili Agambena, a u još većoj meri od pomodnih „filozofija otvorenosti“ koje otvorenost svode na „dostupnost“. Ona se zasniva i demonstrira na vrlo određenom „negativizmu“, kao onom metodskom pristupu naučnom istraživanju koje se u ravni vizije društva istrajno stara da pruži otpor patnji, zlu, nesreći, a da ne propisuje ono tome suprotno. Tako shvaćena otvorenost Otvorenog društva, ukoliko odbija čak i da se instalira u pozitivno profilisano zastupništvo, prepoznatljiv je doprinos jednoj filozofskoj tradiciji ili jednom filozofskom mentalitetu, koji ostaje trajni protivotrov svakoj bespogovornoj antropopolitičkoj zaključenosti i svakom projektovanju istorijskih neminovnosti.*

*KLJUČNE REČI: Karl Popper, negativizam, otvorenost, patnja, kritička teorija, filozofska antropologija*

## **Negiranje**

U jednom „Zapisu“ *Dijalektike prosvetiteljstva* nalaze se sledeći „negativistički“ postulati, koje je teško bolje formulisati: „predmet teorije nije dobro nego zlo“; „sloboda [je] njen element, a tlačenje njena tema“; „dobrota moći sija jedino u čvrstini misli protiv moći“, te, budući da je svaki apologetski jezik već korumpiran, „postoji

samo jedan izraz za istinu: misao koja poriče nepravdu“ (Horkheimer & Adorno 1997: 255). Zlo, tlačenje, moć, nesloboda, korupcija – o tome se može i mora govoriti, bez ili čak i nužno bez posebnog tematizovanja onog suprotnog. Čitav odeljak u kome se nalaze ta na-negativno-oslonjena „metodska“ uputstva, sugerišući da ih je već Volter (Voltaire) naslutio, zaključuje se jednom prekrasnom slikom koja objavljuje da je „prizivanje sunca idolopoklonstvo“ i da „tek u pogledu na drvo opaljeno njegovom moći živi slutnja o veličanstvenosti dana koji ne mora ujedno da spaljuje svet koji obasjava“ (Horkheimer & Adorno 1997: 256).

Na prvi pogled neočekivano, taj potez prelaska na stranu negativnog, izvesni preokret ka negativno intoniranim pitanjima u tematizaciji tradicionalnih problema, detektujemo (u drugačijem registru, razume se) i kod, od Adornove (Adorno) i Horkhajmerove (Horkheimer) koncepcije na prvi pogled veoma udaljenog Popera (Karl Popper). Tu su čak, manje zanosno ali još eksplicitnije izraženi. „Nazovite nas negativistima ili kako vam drago [...]“, kaže potonji u jednom eseju (Popper 1962: 230), klasifikujući filozofe saznanja u dve „glavne grupe“: jednu sačinjavaju oni koji zastupaju „kriterijum verifikacije ili opravdavanja znanja (ili uverenja)“, a drugu, u koje Poper i sebe ubraja, oni koji zastupaju „kriterijum opovrgljivosti, pogrešivosti ili kritike saznanja (ili pretpostavki)“. Prvi, kojima Poper dodeljuje nadimak „pozitivisti“, insistiraju na tome da se samo na osnovu pozitivnih rezultata nešto može uzeti u ozbiljno razmatranje i opravdati, zalud smerajući da otkriju „valjane pozitivne argumente u prilog svojih uverenja“, dok su drugi, „kritičari“ ili „negativisti“, uvereni da ono što u principu „kritika (za sada) ne može da obori nije (za sada) vredno ni ozbiljnog razmatranja“ (Popper 1962: 228-229, 248).

Popperu je naročito stalo da pokaže kako taj metodski okret epistemologije ka negativnom – njegov okret i okret koji on pripisuje praksi moderne nauke – okret ka problemu a ne rešenju, ka grešci a ne ka tačnosti, nije ni destruktivan ni paradoksalan. Nema ničeg nastranog, kao što može izgledati, uverava Poper, u tom insistiranju da logička forma naučnog sistema treba da se artikuliše s obzirom na „negativni smisao“, s obzirom na opovrgljivost, a ne na konačnu dokazivost; nema ničeg naopakog u sugestiji da bi nauku, koja treba da nam pruži „pozitivnu“ informaciju, valjalo okarakterisati time da „zadovoljava jedan negativni zahtev kao što je mogućnost pobijanja“ – samo ako se uvidi „asimetrija između mogućnosti verifikacije i mogućnosti opovrgavanja“ (Popper 1973: 74–75).

Uviđanje asimetrije, koja onda premešta težište na pol negativnog, postaće nešto poput modela ili, u svakom slučaju, heuristički alat naučnika – i ne samo naučnika. Jednim antigenetičkim obrtanjem pitanja, Poper nas ovde uverava da je za nauku važno jedino pitanje „Kako ste *proverili* svoju teoriju?“, a ne ono „sasvim lično“: „Kako ste prvo *otkrili* svoju teoriju?“ (Popper 2009: 138). I uopšte, pitanje izvora (pouzdanog) znanja, razum ili čula, intuicija ili genij ili nešto peto, poput mnogih drugih pitanja što se odnose na autoritet, veli Poper, „genetsko“ je pitanje, pitanje „pedigrea“,

legitimacije na osnovu porekla (Popper 1947a: 64; Popper 1947b: 99): „Plemstvo raso čistog znanja, neokaljano znanje, znanje koje ishodi od najvišeg autoriteta, ako je moguće od Boga: to su (često nesvesne) metafizičke ideje iza ovog pitanja“ (Popper 1962: 25).<sup>1</sup> U svakom slučaju, pitanje porekla ne bi se smelo pobrkati s pitanjima verodostojnosti ili istine (Popper 1962: 24). A verodostojnost nekog tvrđenja ne proverava se, u principu, traganjem za njegovim izvorima, 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 tvrđenja?“ Takva pitanja nisu netačno formulisana, već su „potpuno pogrešna“ s obzirom na poimanje problema: ona „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 Popper – „budući da su ta pitanja po svom duhu belodano autoritarna“ – isto kao i ono pitanje tradicionalne političke teorije: „Ko treba da vlada?“ (Popper 1962: 25). Iz gledišta da „neokaljani 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).

U skladu s takvom teorijom nauke, 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,<sup>2</sup> treba zameniti antiautoritarnim pitanjem koje pretpostavlja da su

1 Epistemologije Bekona (Francis Bacon) i Dekarta (René Descartes) nisu mogle da se „oslobode“ autoriteta, naime mišljenja „u njegovom ključu“, jer se „nisu usudile da se pozovu na naše kritičko rasuđivanje – na vaše ili moje rasuđivanje“, jer je strah da bi to moglo odvesti u „subjektivizam i arbitrarnost“ nadjačao „težnje za individualizmom“: „Oni su mogli samo da zamene jedan autoritet – autoritet Aristotela [Ἀριστοτέλης] i Biblije – drugim“ (Popper 1962: 15–16). Drugačije je s jednom tradicijom sumnje, tradicijom Sokrata (Σωκράτης), Nikole Kuzanskog (Nicolaus Cusanus), Erazma Roterdamskog (Erasmus Roterodamus) i Montenja (Michel de Montaigne). Sokrat „sumnja u ljudsko znanje ili mudrost i ostaje čvrst u svom odbacivanju ma kakve pretenzije na znanje ili mudrost“, a jer mudrost se tek ili upravo sastoji u „osvešćenosti o našim ograničenjima; u saznavanju koliko malo znamo, koliko svako od nas malo zna“. Nasuprot optimističkoj epistemološkoj doktrini, Nikola Kuzanski i Erazmo Roterdamski su, prema Popperovoj rekonstrukciji, „oživeli upravo tu doktrinu o suštinskoj ljudskoj pogrešivosti“, da bi potom Montenja, Lok (John Locke) i Volter, a onda i Džon Stjuart Mil (John Stuart Mill), Bertrand Rasel (Bertrand Russell) i Fridrih Hajek (Friedrich Hayek), među drugima, od te „humanističke“ doktrine načinili „temelj učenja o toleranciji“ (Popper 1962: 16).

2 Ono se može prevesti i kao pitanje „Ko treba da bude suveren?“, jer njime prećutno pretpostavljamo da je nemoguće kontrolisati političku moć, da je ona „suštinski suverena“, da onaj ko je

vladari, takoreći, permanentno na uslovnoj slobodi, pitanjem „kako možemo da se oslobodimo loše vlasti bez nasilja?“ Umesto bezuslovnog računanja s dobrotom i mudrošću nečije vladavine, Popper primećuje da je uputnije „suočiti se od početka s mogućnošću loše vladavine“, „pripremiti se za najgore vođe, a nadati se najboljima“ – odakle tek nastupa novi pristup problemu politike koji pitanje „Ko treba da vlada?“ menja pitanjem „Kako možemo organizovati naše političke institucije tako da loši ili nekompetentni vladari ne mogu da naprave previše štete?“ (Popper 1947a: 107; Popper 1962: 25).<sup>3</sup> Obrt, čini se, ne samo sa stanovišta odakle se pita – vladara ili onih kojima se vlada – nego i negativne artikulacije: rđavi, nekompetentni vladari, šteta koju mogu naneti, to postaju odlučujući orijentiri, jednako kao greške i opovrgavanja u „epistemologiji“.<sup>4</sup>

## Otvaranje

Ako razliku otvorenog društva od zatvorenog kod Popera odlikuje, za razliku od Bergsonove (Hebru Bergson 1954) religijske, jedna „intelektualistička distinkcija“ (Popper 1947a: 178); humanitarizam a ne tribalizam, lična odgovornost nasuprot magijskom držanju i nasuprot regulacije odozgo plemenskom tradicijom, kritička rasprava a ne više opčinjenost „organskim“ kolektivom (Popper 1947b: 151-154); ako je

---

ima „može da čini skoro sve što mu je volja“ (Popper 1947a: 107). Tu pretpostavku Popper naziva „teorijom [nekontrolisane] suverenosti“: iz nje sledi da je glavno ili jedino značajno pitanje „kako da ova moć dospe u najbolje ruke“, odnosno ko je suveren (Popper 1947a: 107, 151).

- 3 U dopisanim pasažima *Otvorenog društva* nalazimo, još direktnije, da staro pitanje “Ko će biti vladari?” mora da se zameni “realnijim”: “Kako ih možemo ukrotiti?” (Popper 1993b: 162): „Krajnje je vreme da naučimo kako je pitanje ‘ko treba da raspolaže moći u državi?’ nebitno u poređenju s pitanjem ‘kako se raspolaže vlašću?’ i ‘koliko se raspolaže vlašću?’“ (Popper 1947b: 151). Popper smatra da za okret ka postavljanju tog pitanja o institucionalnoj kontroli vladara „nije potrebno da pretpostavimo ništa više od toga da vlasti nisu uvek dobre ili mudre“ (Popper 1947a: 108). Ali i preko te „logičke“ pretpostavke, „istorijske činjenice“ Popperu sugerišu kako su, „moralno ili intelektualno, vladari retko bili iznad proseka, a često su bili i ispod njega“, te se i odatle čini da je „u politici razumno usvojiti načelo pripremanja što se bolje može za najgore, iako bi istovremeno, naravno, trebalo da pokušamo da dobijemo najbolje“, a da je „ludilo zasnivati sve naše političke napore na neznatnoj nadi da ćemo biti uspešni u pribavljanju odličnih ili makar kompetentnih vladara“ (Popper 1947a: 108).
- 4 Sam Popper ne bi bez zadržke pristao uz još jedan okret koji se tu može detektovati: pragmatički okret. Odbojan prema pragmatizmu, a ipak u smislu opšteg antiautoritarizma sasvim mu blizak, on zapravo kazuje isto što i, na primer, kasnije Ričard Rorti (Richard Rorty). Nije reč samo o proklamaciji antiesencijalizma (Rorty 1990: 10), nego i o obrazloženom (neo)pragmatičkom insistiranju na preokretu u zapitanosti, na odustajanju, na primer od metafizičko-antropološkog pitanja šta je čovek i zapitivanju „šta možemo da uradimo s tim“, odustajanju onda i od utemeljenja ljudskih prava kao nečeg večitijueg u nekakvoj ljudskoj prirodi ili suštini, za račun pitanja „možemo li stvari da učinimo boljim“ (Rorty 1995/96).

štaviše, podizanjem uloga, dijada postala alternativa, ekskluzivistička i usto naglašeno normativna<sup>5</sup> – ili ćemo „nositi svoj krst“ kao „cenu naše ljudskosti“, krst razuma i odgovornosti, ili ćemo ustuknuti pred „teretom civilizacije“, pred nalogom racionalnosti i kritike i u jednoj „prostoju odluci koja je pred nama vratiti se zverima“ (Popper 1947a: 154)<sup>6</sup> – ako se jednoj takvoj hotimice neodređenoj „otvorenosti“, otvorenosti za novo, za nepoznato, suprotstavlja vrlo određena zatvorenost anticivilizacijskog koliko i nenaučnog puta, onda valja postaviti opet jedno novo pitanje ili preokrenuti staro na način koji bi odgovarao zastupništvu otvorenog društva. Ono se pre svega odnosi na jednu od tri združene teorijske „totalitarne intuicije“ (cf. Popper 2009: 87–88); uz istorizam i holizam, na treći pogubni –izam: esencijalizam.

Metodološki esencijalisti bi da razotkriju suštinski smisao termina koji se istražuje, njegovu istinsku prirodu, njegov izvorni ili duboki smisao, kao uslov ili čak cilj naučnog istraživanja: oni bi da (sa)znaju „šta je materija?“, „šta je sila?“, „šta je pravda?“ U novom obrtu, Poper predlaže drugačiju formulaciju pitanja u skladu s „metodološkim nominalizmom“, za koji veruje da je već pobedio u praksi prirodnih nauka: „kako se ponaša ovo parče materije?“ ili „kako se ono kreće u prisustvu drugih tela?“ (Popper 2009: 39). U društvenim naukama, međutim, Popperu se čini da esencijalizam „odnosi prevagu“, ne nalazeći čak ni iole značajne protivnike (Popper 2009: 39). Sociološke teorije se (još uvek) smatraju pozvanim da odgovore upravo na „esencijalistička“ pitanja: „šta je država?“, „šta je građanin?“, „šta je kredit?“, „u čemu je suštinska razlika između crkve i sekte?“ (Popper 2009: 40). Umesto toga, „istinskim“ zadatkom i funkcijom teorijskih društvenih nauka Poper, mnogo manje ambiciozno, smatra „praćenje nameravanih društvenih posledica nameravanih ljudskih postupaka“ (Popper 1962: 342).<sup>7</sup> Po-

5 Poper priznaje da primena njegovih određenja zatvorenog društva kao „magijskog“ a „otvorenog“ kao „racionalnog i kritičkog“ nije moguća bez „idealizovanja datih društava“, da „magijsko stanovište“ nije iščezlo iz života ni u „najotvorenijim“ do sada ostvarenim društvima, pa čak i da nije verovatno da će ikada iščeznuti, ali uprkos tome smatra da je moguće ponuditi „neki koristan kriterijum prelaska iz zatvorenog u otvoreno društvo“: „Taj prelazak se zbiva kada se društvene institucije po prvi put svesno priznaju kao čovekovo delo i kada se njihova svesna promena razmatra s obzirom na njihovu pogodnost za ostvarenje ljudskih ciljeva ili svrha“ (Popper 1947a: 247).

6 „[A]ko želimo da ostanemo ljudi, onda postoji samo jedan put, put u otvoreno društvo. Moramo ući u nepoznato, hrabro, koristeći razum koliko nam je dato [...]“ (Popper 1947a: 176–177)

7 Primer „primitivne ekonomske akcije“ koji ilustruje njene nameravane posledice obezbeđuje jednostavnošću: čovek koji hitno želi da kupi kuću po pretpostavci ne želi da podigne tržišnu cenu kuća, ali upravo će je podići činjenica da se on pojavljuje na tržištu kao kupac (Popper 1947a: 89–90). Otkrivanje i objašnjenje takvih „teškoća koje stoje na putu društvene akcije“, „istraživanje nepodesnosti, elastičnosti ili lomljivosti društvene građe, njene otpornosti na naše pokušaje da je oblikujemo i njome se bavimo“, onih nepredvidljivih (re)akcija u okviru institucija i tradicija u kojima obitavamo, time sada valja da se bavi društvena nauka, sugerise Poper, umesto da proriče budući tok istorije (Popper 1993b: 117, 119).

sledice našeg delanja nisu uvek nameravane i upravo te nenameravane posledice treba da budu od presudnog značaja za društvenu nauku. A ako se tako odredi njen zadatak, onda je to sasvim približava eksperimentalnim prirodnim naukama“ – naime mogućnosti „formulisanja praktičnih tehnoloških pravila koja kazuju *šta ne možemo da činimo*“ (Popper 1962: 343). Taj sasvim izričit okret ka negativnoj formulaciji, međutim, nije samo pitanje preformulacije naučnih hipoteza ili zakona, koji uvek mogu ili moraju biti izloženi kao zabrane, nego i „tehnologije“, praktične primenljivosti koja i društvenim naukama postavlja isti onaj zadatak koji odredbeno karakteriše svaki tehnološki postupak: „da ukaže na ono što se ne može postići“ (Poper 2009: 70).<sup>8</sup>

Praktična uloga nauke u društvenom životu, shodno tome, jeste shvatanje manje ili više udaljenih posledica mogućih delanja i, na osnovu toga, mudriji izbor onog delanja za koje se odlučimo. Važno je da tako shvaćene društvene nauke „ne dopuštaju da pravimo istorijska proricanja, ali nam mogu dati ideju šta može a šta ne može da se učini na polju politike“ (Popper 1962: 343). Takav pregled (ne)mogućnosti Poper misli da obezbeđuje njegov model sociologije, koji neguje, u odnosu na istoricizam, „dijametralno suprotan pristup“ – „društveni inženjering“ – i odatle nudi metodologiju čiji je cilj *tehnološka društvena nauka* (Poper 2009: 55). Verujući da je čovek gospodar svoje sudbine i da može, u skladu s ciljevima koje sam izabere ili stvori, da utiče na istoriju ili je izmeni, društveni inženjer „uopšte ne postavlja pitanja o istorijskim tendencijama ili o čovekovoju sudbini“: naučnom osnovom politike on smatra „nešto poput *društvene tehnologije*, nasuprot istoricisti, koji je razumeva kao nauku nepromenljivih istorijskih tendencija“ (Popper 1947a: 17). Kao što „fizički inženjeri“ svojim zadatkom smatraju „konstrukciju, usavršavanje i održavanje mašina“, tako je zadatak „socijalnih inženjera“, prema Poperovom shvatanju društvenih nauka, „projektovanje i rekonstrukcija socijalnih institucija, kao i upravljanje postojećim“ (Poper 2009: 73).

Ali u igru ubrzo mora ući i još jedna, možda važnija razlika, takoreći unutar inženjerske struke. Svestan da pojmovi „društvene tehnologije“ i, u još većoj meri, „društvenog inženjeringa“, mogu biti odbojni jer podsećaju na „društvene planove“ kolektivnih planera, ili, možda, tehnokrata“, Poper delimično zbog uklanjanja tih neprijatnih asocijacija, a delom i zato što je uveren da je „fragmentarno krpljenje“ (kao što

8 I Poper nudi brojne primere, manje ili više problematičnih, negativno formulisanih društvenih zakona ili hipoteza analognih zakonima ili hipotezama prirodnih nauka: „Bez uvećanja produktivnosti ne mogu se podići realne plate radnog stanovništva“; „U društvu sa centralizovanim planiranjem nije moguć sistem cena koji ispunjava zahtev za konkurentskim cenama“; „Nije moguća puna zaposlenost bez inflacije“; „Nemoguće je sprovesti političku reformu bez jačanja opozicionih snaga, otprilike, proporcionalno značaju same reforme“; „Nemoguće je uspešno izvesti revoluciju a da se ne izazove reakcija“; „Ne može se čoveku dati vlast nad drugim ljudima a da on ne dođe u iskušenje da je zloupotrebi – iskušenje koje je utoliko veće ukoliko bi on imao veću vlast, a čemu je malo njih kadro da se odupre“... (Popper 1962: 343; Poper 2009: 71–72).

se ponekad naziva) zajedno s kritičkom analizom, osnovni put ka praktičnim rezultatima, kako u prirodnim, tako i u društvenim naukama“, insistira na dodatku *piecemeal*,<sup>9</sup> naime na *piecemeal technology*, odnosno na postepenom nasuprot utopijskom društvenom inženjeringu (Popper 2009: 68–69), koji Popper smatra ne samo metodski valjanim nego i politički primerenim.

Racionalno postupanje, prema Popperu, nalaže eksperimente na ili sa institucijama koji bi se izvodili postepeno i omogućili blagovremeno uočavanje grešaka i neprestanu korekciju. Društvene ustanove unapređuju se samo takvim nizom malih promena, pažljivim modifikacijama, za koje radikalni zahvati društvene transformacije nemaju strpljenja. Holističko planiranje utopijskog inženjera „zahteva da se racionalno planira za čitavo društvo, iako ne posedujemo ništa slično činjeničkom znanju koje bi bilo neophodno da se takav ambiciozan zahtev učini valjanim“ – niti ga možemo posedovati (Popper 1947a: 142; Popper 2009: 91). Korak po korak tehnolog, naprotiv, uviđa 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“: „jedini način da se primeni nešto slično naučnom metodu u politici, bilo 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“ (Popper 2009: 95). Tek takav pristup značio bi „uvođenje naučnog metoda u politiku, budući da je čitava tajna naučnog metoda spremnost da se uči na greškama“,<sup>10</sup> i tek on bi mogao dovesti do „srećne situacije da političari počinju da paze na vlastite greške umesto da se pravdaju i dokazuju kako su uvek bili u pravu.“ (Popper 1947a: 143–144; takođe i: 1994: 76, 104, 201, 228; 2000: 40–48; cf. James 1980).

## Oslanjanje

Popper, dakle, žustro zagovara primenu svoje koncepcije „kritičkog racionalizma“ (najpregledniji rekonstruktivni prikaz u Miller 1994), već afirmisane u prirodnim naukama, i na društvene nauke i na politiku: otvorenost za neprestana propitivanja

9 Različiti su prevodi kod nas korišćeni, od doslovnog „delimično“ do slobodnijih ali u većoj meri odgovarajućih duhu misli: „korak po korak“, „fragmentarno“, „postepeno“....

10 Moglo bi se reći da je Popperov pristup političkoj filozofiji specifičan upravo po tome što polazi od razumevanja naučnog metoda i u tom pogledu manjkave prirode savremenih društvenih nauka. Pritom on nesumnjivo privileguje nauku kao uzorno polje interakcije, nasuprot, recimo, Fukou (Michel Foucault) (Fuko 2018: 73–74), ali je to, čini se, delom motivisano normativnim, a ne tek deskriptivnom karakterom izlaganja, a delom uverenjem da zaista postoji neka naučna „nevidljiva ruka“ koja sva nepodopstva naučnika u „Svetu 3“, svetu objektivnog znanja (Popper 1978), izravnava interesima drugih naučnika.

treba da prožima institucije zajednice i obezbedi ne samo naučni nego i opšti napredak. A preimućstvo samih institucija „otvorenih društava“ modernih liberalnih demokracija, kao „najboljih od svih mogućih političkih svetova o čijem postojanju imamo ikakvo istorijsko iskustvo“ (Popper 2002a: 90),<sup>11</sup> prevashodno se pronalazi, po analogiji s Popperovim 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 istog onog naučnog metoda koji je samo prerađen i institucionalizovan proces pokušaja i pogrešaka, otvorena društva (bi trebalo da) sada i otelovljuju i podstiču takvo razumevanje saznanja i nauke (Popper 1962: 5; cf. Popper 2002a: 81–92).<sup>12</sup>

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. Totalitarnom rivalu otvorenog društva manjka upravo ta svest o pogrešivosti – budući da je sam zasnovan na temeljno pogrešnim istoricističkim pretpostavkama (Popper 1962: 336–338; cf. Jacobs 1991; Simkin 1993; Stokes 1998). Namesto istoricističkog determinizma, koji umišlja da se budućnost može zakonito predvideti, istorijski intedetrminizam 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 pomami 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 obeležava prirodne nauke: onom otvorenošću za analize i propitivanja, koja bi omogućili naučni, društveni i politički progres i koja bi – već stoga – ostvarivala „sve humaniji i prosvetljeniji život“ (Levinson 1953: 17).

A političar koji usvoji viziju i metod koji Popper predlaže biće svestan da „svaka generacija ljudi, pa stoga i ona koja sada živi, ima svoj zahtev, možda ne toliko zahtev da se usreći, jer nema institucionalnih sredstava usrećivanja čoveka, koliko zahtev da se ne unesreći tamo gde se to može izbeći“. U skladu s tim će i korak po korak inženjer „tragati za najvećim i najprečim vidovima zla u društvu, kao i metodom borbe protiv njih“, umesto da se drži „metoda potrage za najvećim konačnim dobrom, kao i metoda

11 Prednosti „našeg slobodnog sveta“ mere se, dakako „negativno“, ne (direktno) dobicima, nego uspešnošću uklanjanja, izlečenja ili ublažavanja, putem društvene saradnje, „najvećih zala koja su do sada opsedala društveni život čoveka“. Popper pravi ambicioznu listu takvih zala: siromaštvo, „nezaposlenost i slični oblici društvene nesigurnosti“, bolest i smrt, surovost i kažnjavanje, „ropstvo i drugi oblici sužanjstva“, religiozna i rasna diskriminacija, nepostojanje mogućnosti obrazovanja, rigidne klasne razlike i rat (Popper 1962: 370).

12 Isticanje takvog razumevanja dominira autorskim delima i zbornicima koji reinterpetiraju Popperovu misao: e.g. Corvi 1997; Notturmo 2000; Stokes 1998; Currie & Musgrave 1985; Jarvie & Pralong 1999.



borbe za njega“ (Popper 1947a: 139).<sup>13</sup> Tako je i ključna prednost postepenog društvenog inženjeringa u odnosu na utopijski u tome što „zahtev za izgradnjom novog društva, pogodnog da u njemu žive ljudi i žene“, ne „smenjuje zahtevom da oni budu ‘oblikovani’ tako da pogoduju tom novom društvu“ (Poper 2009: 78–79), već omogućava onaj prebačaj na negativno težište, ono traganje za „najizraženijim zlom društva“ i borbu protiv njega umesto traganja za „krajnjim dobrom“ i borbe za njega: „sistematska borba protiv određenog zla, protiv konkretnih formi nepravde ili eksploatacije, kao i protiv patnji koja se može izbeći, poput siromaštva i nezaposlenosti, nešto je sasvim različito od pokušaja nalaženja nekakvog udaljenog idealnog ‘projekta’ društva“ (Poper 2009: 98–99).<sup>14</sup> Razlika između čak i dobronamernih utopijskih planova i „prihvatljivih planova društvene reforme“ koje Poper preporučuje sažima se onda u jednu „jednostavnu formulu ili recept“, koji ipak ima više sastojaka ili barem formulacija: „eliminacija konkretnih zala, a ne realizacija apstraktnih dobara“; ne ciljati na uspostavljanje sreće političkim sredstvima, već na „eliminaciju konkretne bede“; ciljeve ostvarivati direktno a ne indirektno; ne dozvoliti da „snovi o svetu lepote odmame od zahteva ljudi koji pate ovde i sada“; „nijedna generacija ne sme se žrtvovati zarad budućih generacija, zarad ideala sreće, koji se možda nikada neće ostvariti“; najpreči problem „racionalne javne politike“ (treba da) je ljudska beda a ne sreća; zla su konkretna i uvek su „s nama ovde i sada“, dok idealan vid društvenog života nije; konkretni zahtevi se mogu zadovoljiti bez stvaranja većih zala, a krajnje dobro ne može (Popper 1962: 361).

Filozofi etičari takvog na-sprečavanje-zla-orijentisanog društva, najzad, uviđaju da se „princip najveće sreće utilitarista lako može pretvoriti u izgovor za benevolentnu

13 Poper ne ostavlja mesta sumnji u kom grmu leži – vuk: „od svih političkih ideala, verovatno je najopasniji ideal usrećivanja ljudi. On u svakom slučaju vodi pokušaju da se naša lestvica ‘viših’ vrednosti nametne drugima, ne bismo li shvatili šta nam se čini najvažnijim za njihovu sreću; ne bismo li spasli svoje duše. Što će reći, on vodi utopizmu i romantizmu.“ (Popper 1947a: 224) A u praksi, ti „pokušaji stvaranja raja na zemlji“ bez izuzetka su „proizvodili pakao“, vodili netoleranciji, religioznim ratovima i „spasavanju duša putem inkvizicije“ (Popper 1947b: 224), objavljuje Poper nešto što je danas već ušlo u korpus poslovice. Temeljna greška takvih nastojanja pronalazi se u „potpuno pogrešnom razumevanju naših moralnih dužnosti“, u jednoj naopakosti koju sada valja opet obrnuti, naime u nerazumevanju da „ne može biti naša dužnost da usrećimo druge, budući da to ne zavisi od nas i budući da bi to prečesto samo značilo ugrožavanje privatnosti onih prema kojima imamo tako nežne namere“, a da, naprotiv, jednoznačno postoji dužnost da „pomognemo onima kojima je potrebna naša pomoć“: „borba protiv patnje mora se smatrati dužnošću, dok se pravo da se staramo za sreću drugih mora smatrati povlasticom koja je ograničena na uzak krug prijatelja. [...] Bol, patnja, nepravda, njihovo sprečavanje, to su većiti problemi javnog morala i ‘program’ javne politike (kako bi Bentam rekao). ‘Više’ se vrednosti moraju veoma široko shvatiti kao ‘neprogram’ i moraju se prepustiti području *laissez-faire*.“ (Popper 1947b: 224; Poper 1993b: 284–285)

14 Detaljnije o ovoj metodičkoj razlici, za koju Poper smatra da je „od najvećeg značaja“ i za koju se onda ispostavlja da i nije samo metodička: Popper 1947a: 139–140.

diktaturu“ i zamenjuju ga „skromnijim i realističnijim principom – principom da borba protiv bede koja se može izbeći treba da bude priznat cilj javne politike, dok uvećanje sreće treba da bude ostavljeno, uglavnom, privatnoj inicijativi“ (Popper 1962: 345). Poper veruje da bi taj „modifikovani utilitarizam“, to usredsređivanje na „bedu“ koju „svi znamo iz iskustva“, mogao da „utisne u javno mnjenje jednostavnu misao kako je mudro boriti se protiv najprećih i realnih društvenih zala, jednog po jednog, ovde i sada, umesto da se žrtvuju generacije za udaljeno i možda zauvek neostvarljivo najveće dobro“ (Popper 1962: 346). Nastupajući ruku pod ruku s „negativnim utilitarizmom“<sup>15</sup> ili vođen njegovim učenjem o prevashodstvu nastojanja da se minimizuje količina patnje, a ne da se, kao u „pozitivnom“ utilitarizmu, maksimizuje količina sreće, i inženjer otvorenog društva ispravljaće njegove belodane probleme, ne namećući neku prethodno smišljenu ideju „dobra“.

U jednoj za ustanovljenje negativnog utilitarizam presudno značajnoj fusnoti *Otvorenog društva*, koja se vezuje uz priču u osnovnom tekstu o preimućstvu postupnog u odnosu na utopijski inženjering (Popper 1947a: 139–140, 147),<sup>16</sup> Poper obrazlaže kako se sreća i patnja uopšte ne nalaze kao ista vrednost na zajedničkoj skali zadovoljstva i bola, skali koja bi podrazumevala da je uvećanje sreće automatski i umanjenje patnje;<sup>17</sup> kako stupnjevi bola nisu negativni stupnjevi zadovoljstva, što pretpostavlja, posebnom napomenom se objašnjava, utilitarističko načelo maksimizovanja zadovoljstva. „Umesto najveće sreće najvećeg broja ljudi mora se, mnogo skromnije, zahtevati najmanja količina patnje za ma koga; i nadalje, zahtevati da se neizbežna patnja rasporedi onoliko jednako koliko je to moguće“ (Popper 1947a: 241). Ne ostavljajući mesta sumnji u pogledu karaktera tog okreta – on, naime, „doprinosi razjašnjenju polja etike“ nalažući da svoje zahteve „formulišemo negativno“ – Poper najzad ukazuje na analogiju takve etike i metodologije koju je već preporučio: kao što nije zadatak naučnog metoda da stiče „utvrđene istine“, već da odbacuje pogrešne probno ponuđene teorije, tako ovde etički delokrug moralne politike podrazumeva zahtev da se „eliminiše patnja pre nego li da se promoviše sreća“ (Popper 1947a: 241–242).

Praktične implikacije su i izvor i cilj ove Poperove (re)konstrukcije utilitarizma. Po tragičnom iskustvu komunističke i fašističke diktature, izbegavanje „utopizama“ postaje najpreče.<sup>18</sup> U njima se „princip najveće sreće“ pokazao opasnim budući da, ukratko, priziva paternalizam ili/i predstavlja „opravdanje za dobronamernu diktatu-

15 Disciplinarni termin koji nije skovao sam Poper, već Roderik Ninijan Smart (Roderick Ninian Smart) za njegovu poziciju (Smart 1958; cf. Krstić 2020a).

16 Uzorna kritička analiza ovog pasaža: Mayerfeld 1996; donekle izmenjena i znatno proširena: Mayerfeld 2002: 128–161.

17 „[L]judska patnja predstavlja direktan moralni poziv, naime, poziv na pomoć, dok ne postoji sličan poziv da se uveća sreća čoveka kome je inače dobro“ (Popper 1947a: 241).

18 O Poperovom razumevanju utopizma, vrlo kritički: Danaher 2018; Kadlec 2008.

ru“. Onaj drugi, suprotni, „skromniji i realističniji“ princip, koji smera na ukidanje i izbegavanje patnje, na otpor patnji, na borbu protiv nje, preporučuje se kao politički uputnija alternativa (Popper 1962: 345). Na nivou „javne politike“ to znači da princip utilitarizma treba preformulisati tako da „negativno“ orijentiše praksu. Najpreči problem „racionalne javne politike“ jeste beda, a cilj i ujedno kriterijum njene ispravnosti treba da bude smanjenje patnje. Javnu politiku Popper tako p(r)oziva na delotvorno umanjenje i, ako je moguće, eliminaciju lako prepoznatljivih i univerzalno prihvaćenih izvora patnje. „Pozitivno“ artikulisanje i doseganje sreće, naprotiv, može i treba da bude ostavljeno pojedincima.

### (O)Graničenje

Najčuvjeniji prigovor „negativnom utilitarizmu“ izneo je R. N. Smart 1958. godine u članku u kojem mu je i dao ime. Primerom za koji priznaje da je „nesumnjivo fiktivan, iako na nesreću mnogo manje nego što je ranije izgledalo“, on tvrdi da bi iz ove doktrine sledilo da bi vladar, koji bi bio kadar da trenutno i bezbolno uništi ljudski rod u kojem opazi tragove patnje, „dobronamerni dizač sveta u vazduh“, imao dužnost da to i učini ne bi li je umanjio.<sup>19</sup> U živoj debati koja se i dalje vodi oko ove nepoželjne posledice negativnog utilitarizma mnogi autori s odobravanjem variraju tu primedbu za „antinatalizam“ i „promortalizam“ (Bunge 1989: 230; Heyd 1992: 60; Benatar 2006; Metz 2012; Belshaw 2012; Coates 2014).<sup>20</sup> Budući da sve suptilnija disciplinarna argumentacija daleko nadmašuje okvir naše teme, mada može poslužiti kao primer dokle sve insistiranje na doslednom ili fanatičnom „negativizmu“ može da dospe, možda je najuputnije pozvati se na sam početak i ujedno (društveno produktivan) kraj ove debate, na Poperov odgovor R. N. Smartu. Tamo Poper priznaje da bi apsurdne posledice neprijatnog zaključka na koje Smart upućuje zaista sledile iz potpunog obezvređivanja sreće i prihvatanja minimizovanja patnje kao jedinog kriterijuma ispravnog postupanja, ali da se uopšte ne radi o tome, da je takvo tumačenje (kon) teksta pogrešno. Princip minimizovanja patnje mišljen je samo kao jedno od tri pravila – skupa s principima tolerisanja tolerantnog i otpora tiraniji (Popper 1947a: 205;

19 Argument se kasnije u tekstu širi na sve moguće slučajeve dobronamernog nasilnog prekršivanja života: „samoubistvo, čedomorstvo i abortus, iako nesumnjivo korisni za žrtve ukoliko su bezbolno izvedeni, mogu se opravdati čak i ako su metodi bili unekoliko bolni: količina zubobolje i bolesti obično će daleko pretegnuti nad kratkim jadom bodeža u leđa. Uopšte, dakle, negativni utilitarizam će biti neubedljiv gde god se bavimo prekidom života“ (Smart 1958: 543).

20 Za odgovore na ovu primedbu, prevashodno u sklopu diskusija o etici i „populacionoj politici“, videti Pearce 2005; 2014; Contestabile 2014; 2020; Acton & Watkins 1963; Walker 1974; Narveson 1967; Parfit 1984: 351–441; Wolf 1996; Kadlec 2008; Ord 2013.

Popper 1993a: 308) – u sklopu nastojanja da se ustanove praktični principi ne za individualne postupke, nego za „javnu politiku“: „nikada nisam preporučio da, kao kriterijum [ispravnosti postupaka], usvojimo minimalizaciju bede, iako mislim da je to poboljšanje nekih ideja utilitarizma. Takođe sam sugerisao da smanjenje bede koja se može izbeći pripada programu javne politike (što ne znači da bi bilo koje pitanje javne politike trebalo da bude odlučeno pomoću minimizovanja bede) dok bi maksimizovanje nečije sreće trebalo da bude ostavljeno ličnom nastojanju.“ (Popper 1993a: 481–482)<sup>21</sup> A onda bi se zaista moglo ispostaviti da je R. N. Smart jednostavno pogrešno interpretirao Popperove „zapise o etici“ u kojima ne samo da „[n]e postoji indikacija da minimizacija patnje treba da prevagne nad drugim principima“, nego bi se, naprotiv, iz Popperovog opšteg antitotalitarnog stava s većom verovatnoćom moglo zaključiti da bi „promovisao ljudska prava kao bočno ograničenje svakog pokušaja poboljšanja stanja stvari“ (Contestabile 2020).<sup>22</sup>

Popperovo pozivanje na „javnu politiku“, kao drugačiji registar od striktno etičkog, nije se međutim pokazalo bezbednim poljem. Jedna sasvim načelna primedba ili nedoumica koja ga je sačekala glasila je: gde onda tačno smestiti njegovu političku misao? Kao najbolji kandidat javlja se liberalni tabor: razum, tolerancija, nenasilje i individualna sloboda predstavljaju vrednosti koje štedro zastupa i ne libi se da moderne liberalne demokratije proglasi do sada najboljim ovaploćenjem „otvorenog društva“.<sup>23</sup> Ali taj „široko shvaćen liberalizam“ možda je ipak preširok, u toj meri da ga osim libertarijanaca, uvek doduše sa zadržkom, svojataju pokatkad i, recimo, konzervativci i socijaldemokrate (e. g. Shearmur 1996; Oakeshott 1991; Kendel 1989). Pokušaji svrstavanja su i inače, a u ozračju naše teme svakako, manje interesantna priča, ali posredno ukazuju na problematičnost artikulacije „pozitivne strane“ Popperove teorije, teorije „negativista“ uopšte.

Osim patnje, Popper pribežište, retoričko makar koliko i argumentativno, nalazi u „čovečnosti“: ona je na nivou društvene i političke organizacije onoliko odredbena koliko je na nivou nauke pogrešivost važna za valjanost pristupa (Popper 1947a: 154). Tu čovečnost, međutim, ne reprezentuje kod Popera ona druga civilizacijska tradicija,

21 Za dalje Popperove odgovore kritičarima: Popper 1974.

22 Kontestajbl (Contestabile) dodaje da ti „zapisi“ ne predstavljaju teoriju, već pre „podstiču jednu porodicu etičkih koncepata“ (cf. Fricke 2002: 13): „usko utilitaristička interpretacija“ tih beležaka je neprimerena – budući da ta porodica ne staje pod (prez)ime „utilitarizam“ (Contestabile 2020).

23 Jedna simpatična i važna Popperova napomena glasi: „Da bih izbegao nesporazume, želeo bih da sasvim jasno kažem da pojmove ‘liberal’, ‘liberalizam’ i slične koristim uvek u smislu u kome se oni još uvek načelno koriste u Engleskoj (premda verovatno ne i u Americi): liberalom ne smatram simpatizera ma koje političke partije već jednostavno čoveka koji vrednuje individualnu slobodu i koji je budan pred opasnostima koje su svojstvene svim oblicima moći i vlasti“ (Popper 1962: viii).

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 (cf. Bambrough 1967; Cornforth 1968). To je možda normativna (pret)postavka: žustro, istrajno i „decizionističko“ svrstavanje u tabor prosvetiteljskog racionalizma i humanizma, nasuprot opipljivom nacionalizmu, fašizmu, romantizmu i drugim vrstama, prema njegovom mišljenju, reakcionarnih i iracionalnih ideja koje su obeležile savremenost. Čitavu tu tradiciju stroge hijerarhije, kolektivizma i nekritičke odbrane autoriteta Poper smatra „reaktivnom“: motivije je 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 Poperovom mišljenju, jednako koliko i naučni metod, legitimacije čovečnosti uopšte (Popper 1947a: 154).

A trošak će, ako ništa drugo, biti (naj)manji ukoliko prihvatimo onaj nagovor Popera – jednako koliko i Berlina (Isaiah Berlin) – upravo na „negativni angažman“, odnosno „negativnu slobodu“.<sup>24</sup> Njegova cena izražava se u moneti podvajanja kriterijuma za prosuđivanje postupaka, srazmerno je niska i sasvim usklađena s nalogom da se likovi sreće ostave za privatne svetkovine, a javna politika usredsredi na otklanjanje patnje. Jer o tom principu i o toj neporecivoj intuiciji je reč, o dakle minimalnom „zajedničkom imenitelju“ gde prestaje kalkulacija, o možda i neimenovanom ili neimenljivom imenitelju koji bi ipak hteo da negacijom očuva sliku opravdanog postupanja. Taj princip se onda, u jednom proširenom smislu koji predlaže Tomas Me-

---

24 Za razliku od Poperovog obrušavanja na „zatvoreno društvo“, Berlin međutim, opreznije, ne tvrdi da, njemu korespondentni, koncept pozitivne slobode treba jednostavno odbaciti – naprotiv, on ga je priznavao kao jednu od mnogih ljudskih vrednosti, čak nužnu za civilizovano i slobodno društvo (Berlin 2002: 74) – i smatrao podjednako autentičnom verzijom slobode, doduše samo dok i sve dok se odnosi na autonomiju pojedinaca, a ne na postizanje ciljeva koje pojedinci „treba racionalno“ da žele (Berlin 2002: 188, 190). Ali ono Berlinovo zapažanje u pogledu njihove razlike je, međutim, makar jednako važno i taktički je svakako bilo naglašenije prilikom pisanja teksta: iako teorije zasnovane na konceptu negativne slobode mogu voditi nezadovoljavajućim posledicama, to se obično ne događa. „Verovanje u negativnu slobodu“ nije inkompatibilno s „velikim i trajnim društvenim zlima“, ali se ono „mnogo ređe branilo ili prikrivalo onom vrstom takvih varljivih argumenata i majstorijama koje su obično koristili pobornici ‘pozitivne’ slobode u njenim najzlokobnijim vidovima“ (Berlin 2002: 37). Tragedijama masovnih razmera vodile su, naprotiv, teorije pozitivne slobode, pravdajući se upravo uvećanjem na svoj način shvaćene „istin-ske“ slobode žrtava tragedija. Ta verovatnoća nepoželjnih posledica u Berlinovoj „metodologiji“, u tom pogledu sasvim nalik Poperovoj, neka je vrsta istorijsko-empirijskog dokaza neprolaznog značaja minimalnog određenja političke slobode (Berlin 2002: 38- 42, 326-327; Jahanbegloo 1993: 41; cf. Krstić 2020b: 83-120).

cinger (Thomas Metzinger), može nazvati upravo „principom negativnog utilitarizma“, shvaćenim kao one prostrane ideje oko koje bi svi mogli da se slože, kakve god inače bile etičke privrženosti i specifični pozitivni ciljevi, ideje da treba, kad god je to moguće, minimizovati „ukupnu količinu patnje svih bića kadrih da svesno pate“. I još više od toga, u podtekstu ili u viziji, taj princip negativnog utilitarizma bi predstavljao jednu fundamentalnu solidarnost u borbi „protiv patnje svih bića koja pate“: „Iz ove solidarnosti ne bi trebalo da činimo ništa što bi uvećalo ukupnu količinu patnje i konfuzije u univerzumu – a kamoli nešto što će od samog početka vrlo verovatno imati takvu posledicu“ (Metzinger 2003: 622).

## Odmeravanje

Konačno, Popper je nesumnjivo i verovatno presudno zaslužan za uvođenje „otvorenosti“ u filozofski diskurs, ali je ona skupa sa pripadajućoj joj „negativnošću“, postala nešto kao *trade mark* i drugih savremenih teorija: od, recimo, književnoteorijske vizije „otvorenog dela“ (Eco 1989), preko Agambenovih (Agamben 2004) teo-bioistoirijskih elaboracija, do svih onih aktuelnih „filozofija otvorenosti“, sa njihovim regionalnim primenama na pedagogiju, psihologiju, medicinu, državnu upravu i tako dalje (e.g. Birkinshaw 2006; Lathrop & Ruma 2010; Peters & Roberts 2011; Schlagwein, Conboy, Feller, Leimeister & Morgan 2017).

Uz posvedočene razlike i suprotstavljanja (Adorno, Popper i drugi 1993) i uprkos njima, neočekivano saglasje po pitanju zastupanja otvorenosti može se tako uspostaviti i između Popera i kritičke teorije društva: negativno držanje na straži otvorenosti podjednako žustro suprotstavlja se hegelovskom (Hegel) dijalektičkom momentu sinteze i, u ravni teorije društva, favorizuje se „razlika bez dominacije“ (Adorno 1997b: 743; Adorno 1997a: 308–309; Popper 1962: 315–317, 333–334; Popper 1947b: 37). Ali, s Adornovog stanovišta i, kasnije, sa stanovišta „postističkih“ mislilaca, Popper i Hegel<sup>25</sup> uopšte nisu tako udaljeni upravo po pitanju statusa one „protivrečnosti“ protiv čije dijalektičke rehabilitacije Popper žestoko ustaje.<sup>26</sup> „Rešenje“, „razrešenje“ napetosti je i Hegelov motiv (u oba značenja) jednako kao i Popperov; protivrečnosti

25 Hegelovoj filozofiji Popper je bio, najblaže rečeno, (pre)naglašeno nesklon: cf. Popper 1947b: 30, 47, 72, 295–296.

26 Preozbiljno shvatajući neke „prefinjene metafore i inteligentne dvosmislenosti“, dijalektičar, tvrdeći da protivrečnosti ne mogu i ne treba da se izbegnu, izriče tek jedno „opasno zavođenje“, analizira Popper: „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 (stav koji je u skladu sa zakonom protivrečnosti). 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).

su i kod jednog i kod drugog, psihički verovatno koliko i logički, neodržive, vabe „izmirenje“; kao i negacija, dobre su dok ne prođu (Adorno 1997a: 162). I obojica, doduše privremeno ili na određenom stupnju, okončavaju potragu, a da njeno neokonačavanje, „traganje bez kraja“ (Popper 2002b) ili „iz sebe penušanje beskonačnosti“ (Hegel 1970: 591), zadržavaju kao jedan usmeren i repetativni model, kao manje ili više ciklično ili spiralno odmotavanje. Poperova kritička ali zastupnička ratobornost, kao i Hegelova, možda ima veze s tom tobož samorazumljivom „instrumentalizacijom“ momenta protivrečnosti zarad koherencije neprotivrečne teorije. U Adornovim (hiper)tenzičnim refleksijama takve neproblematizovane, „fetišizovane“ volje za izmirenom homeostazom nikada nema; naprotiv (e. g. Adorno 1997a: 163, 148–149).

Ali možda bi primer razvoja filozofske antropologije bolje od drugih svedočio o snazi i dometu zagovaranja otvorenosti. Već se prosvetiteljstvo, pošto je interiorizovalo nekada božije ingerencije u čoveka, ustezalo i od kakvih njegovih pozitivnih određenja, vraćajući se na onu (naj)raniju teološku matricu jevrejske „zabrane slike“ ili hristologije koja smešta izbavljenje u nedosežnu budućnost (Horkheimer & Adorno 1997: 40, 53, 254; Liotar 1989: 159). Prosvetitelji bi, naime, da podstaknu „ideju univerzalne humanosti“ ali, razumevajući je kao nedostižni ideal, ostavljaju pitanje čoveka trajno otvorenim, u uverenju da svako pozitivno određenje te ideje vodi ili „negiranju ljudske univerzalnosti (svodi se na neku posebnu humanost, na tradiciju) ili negiranju čovekove humanosti (svodi se na čoveka kao pripadnika određene vrste)“ (Legro 1993: 44).

„Otvoren – kao što je to i svet – čovek je u njemu izvan njega“, odjekuje otprilike vek i po kasnije refren Helmuta Plesnera (Helmut Plessner 1981: 356-357). Eksplicitnije nego drugi saborci, on ističe iskustvo „negativne mudrosti“ koja neće da kaže nekakvu esencijalnu odrednicu čoveka, već naprotiv, kao naličje tog strateškog pristupa istrajno ponavlja da je čovek otvoreno pitanje, da se ne sme svoditi na prošlost ili na postojeće, da je nezaključeno biće, da je štaviše biće koje je „bez mesta, bez vremena, konstitutivno bez zavičaja“, da je neukorenjeno, bezuporišno biće, da je bezmestan u sadašnjem i da živi u budućem, da iz onog nigde, utopije, transcendirira i ništi svet (Plessner 1986a: 206; Plessner 1986b: 196, 199, 204-205; Plessner 1981: 385, 357, 411, 413-414). Tim naglašavanjem da se izdajom (razumevanja) čoveka ima smatrati svako njegovo odredbeno petrifikovanje, Plesner sažima i u zakon pretvara jedan model koji je, drugačijim rečnikom izražen, postao popularan i kod onih savremenih mislilaca koji nisu delili njegovu orijentisanost.

Njegov krešendo da čovek „izmiče svakoj definiciji: *homo absconditus*“, da taj nekada atribut božji – biti skriven od sebe, zatajen – pripada sada „prirodi čoveka“, te da je čovek vazda „otvoren prema nesagledivoj budućnosti“ (Plessner 1986b: 196, 199), prate homologne objave najranijih glavnih oponenta filozofske antropologije. „Povučen u izmičuće, na putu onamo i ukazujući time na izmicanje ponajpre jeste čovek. Njegova suština leži u tome da je on taj koji ukazuje“, reći će Hajdeger (Mar-

tin Heidegger 1996: 98), a Jaspers (Karl Jasper) će sve začiniti frazama da čovek nije ono što jeste i jeste ono što (još) nije, da je uvek više nego što zna da je, da „nije zao-krugljeno postojanje koje se u generacijama samo ponavlja”, niti je providno postojanje koje je sebi jasno, da nije fiksiran nego se uvek nalazi na putu, da je on sam put čiji je smisao transcencija, da je „kretanje ka nepoznatom cilju”, da saznajući odnosi sebe u „neizvesnost apsolutne mogućnosti” gde doživljava „apelovanje na svoju slobodu“, na osnovu koje tek „pomoću sebe postaje ono što može biti, ali još to nije“... (Jaspers 1987: 115-117; Jasper 1989: 648-652)

Ali ako je čovek vazda otvoreno i neodlučeno biće, čemu onda još ikakvo učenje o njemu? Mišljenje čoveka bi/je još jedino moglo da osamostali korektiv u načelo i hvalisavo paradira sloganima – da upotrebimo onaj popularni Aleksis Karel (Alexis Carrel) – o „čoveku nepoznanici“, o njegovoj nezaključivosti i principijelnoj nesaznatljivosti (Carrel 1966). Plediranje za takvo „proučavanje“ čoveka u jednu opasku saži- ma njegov početak i kraj: da je on nesvodivo i neuporedivo biće. Izvorno zamišljen kao brana svakom sedimentiranju i svakoj veri u mogućnost pozitivne raspoloživosti čoveka, taj pomodni napev nije mogao da izbegne pravednu kaznu za ispraznost svog vremenom zamornog stava. Pošavši od jedne gotovo plesnerovske rečenice – „Svaka slika čoveka jeste ideologija, osim negativne“ (Adorno 1997c: 67) – Adorno će zaključiti proces protiv svake filozofske antropologije: „Teza arivirane antropologije da je čovek otvoren, jeste prazna; ona svoju vlastitu neodređenost, svoj stečaj, prodaje kao nešto određeno i pozitivno. [...] To što nije moguće reći šta je čovek, nije neka posebno uzvišena antropologija, nego veto na svaku antropologiju.“ (Adorno 1997a: 130)

I „otvorenost“ bi, možda, lako mogla snaći slična sudbina. I ona, svedena na lo- zinku, može odzvoniti onom definicijom koja bi verno da opiše manjak svakog svog informativnog sadržaja – kao u onom aforizmu Aleksandra Baljka: „Mi smo otvorena zemlja, raka takoreći“. Ali bi se, s druge strane, otvorenost mogla sagledati i kao ho- timični korektiv koji daje prednost nepotkupljivoj, slobodnoj, odgovornoj i obzirnoj refleksiji, spremno plaćajući cenu u moneti (pozitivne) neodređenosti, nesigurnosti, neizvesnosti.

Tako i Poper, u izdancima svojih najboljih raspoloženja, sugerise skromnost u traganju za istinom i nepostojanje nikakvog jemstva u pogledu teorije koja se zastupa: nasuprot „neskromnoj veri u vlastitu nadmoćnu intelektualnu obdarenost, zahtevu da se bude posvećen, da se zna sa sigurnošću i autoritetom“, tom „autoritarnom intelek- tualizmu“ uverenom u „posedovanje nepogrešivog instrumenta ili metoda koji otkri- va“, stoji „svest o vlastitim granicama, intelektualna skromnost onih koji znaju koliko često greše i koliko mnogo zavise od drugih čak i u ovom znanju“ (Poper 1993b: 273). Možda je u toj figuri zaista reč samo o prolaznom, totalitarizmima iniciranom obliku angažovane reakcije skeptika protiv samouverenih sveznalica; možda će neophodnost „proaktivnog“ planiranja, sve globalnijeg, istisnuti ili učiniti zastarelim to „negativno“ držanje. Teško je, međutim, ne zapaziti kako kod „pozitivista“, verifikacionista, afir-



matora, zagovornika ili „proroka“, sadašnjih kao i negdanjih, izostaje manifestovanje takve kontekstualizovane samosvesti; kako i kritičari negativizma, naročito ako su poletno angažovani misijom koju sebi dodeljuju, postaju manjkavi upravo za onu „istorijsku“ dimenziju koju inače ističu; kako nemaju zadržku, vizuru moguće ograničenosti svoje vizije. I upravo tom u temelju „antidoktrinarnom“ svešću o prolaznosti, vlastitoj i vlastitim teorija, Poperova „otvorenost“ se preporučuju kao jedan možda neprolazan gest, kao opomena na pogubnost „zatvaranja“, na pretencioznost svakog neupitnog zastupništva, svake perenijske objave, svakog „konačnog rešenja“. A to, na kraju krajeva, uopšte i nije malo.

Predrag Krstić  
Univerzitet u Beogradu  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

## Literatura

- Acton, H. B. & J. W. N. Watkins (1963), „Symposium: Negative Utilitarianism“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes 37: 83–114.
- Adorno, Theodor W. (1997a), *Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften, Band 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997b), *Kulturkritik und Gesellschaft*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997c), „Zur Verhältnis von Soziologie und Psychologie“, u: Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. 8/1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 42-85.
- Adorno Theodor W., Karl Popper i drugi (1993), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Frankfurt am Main: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Agamben, Giorgio (2004), *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.
- Bambrough, Renford (prir.) (1967), *Plato, Popper, and Politics: Some Contributions to a Modern Controversy*, New York: Barnes and Noble.
- Belshaw, Christopher (2012). „A New Argument for Anti-natalism“, *South African Journal of Philosophy* 31 (1): 117–127.
- Benatar, David (2006), *Better Never To Have Been: The Harm of Coming Into Existence*, New York: Oxford University Press.
- Bergson, Henri (1954), *The two sources of morality and religion*, Garden City: Doubleday.
- Berlin, Isaiah (2002), *Liberty*, Henry Hardy (prir.), Oxford: Oxford University Press.
- Birkinshaw, Patrick (2006), „Freedom of Information and Openness: Fundamental Human Rights?“, *Administrative Law Review* 58 (1): 177–218.
- Bunge, Mario (1989), *Ethics: The Good and The Right*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Carrel, Alexis (1966), *L'homme, cet inconnu*, Paris: Plon.
- Coates, Ken (2014), *Anti-Natalism: Rejectionist Philosophy from Buddhism to Benatar*, Sarasota: First Edition Design Publishing.
- Contestabile, Bruno (2014), „Negative Utilitarianism and Buddhist Intuition“, *Contemporary Buddhism* 15 (2): 298–311.

- Contestabile, Bruno (2020). „Why I’m (Not) a Negative Utilitarian. A Review of Toby Ord’s Essay“: <https://www.socrethics.com/Folder3/Negative-Utilitarianism-Review.htm> (pristupljeno 3. maja 2020).
- 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.
- Eco, Umberto (1989), *The Open Work*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Fricke, Fabian (2002), „Verschiedene Versionen des negativen Utilitarismus“, *Kriterion* 15 (1): 13–27.
- Fuko, Mišel (2018), „Šta je kritika? [Kritika i Aufklärung]“, u: Adriana Zaharijević & Predrag Krstić (prir.), *Šta je kritika?*, Novi Sad: Akademski knjiga; Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, str. 35–91.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970), *Phänomenologie des Geistes*, G. W. F. Hegel: Werke, tom 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1996), „Što je metafizika?“, u: Josip Brkić (prir.), *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naprijed, „Brkić i sin“, str. 83-125.
- Heyd, David (1992), *Genethics: Moral Issues in the Creation of People*, Berkeley: University of California Press.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno (1997), *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften. Band. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jacobs, Struan (1991), *Science and British Liberalism: Locke, Bentham, Mill and Popper*, Aldershot: Avebury.
- Jahanbegloo, Ramin (1993), *Conversations with Isaiah Berlin*, London: Halban.
- James, Roger (1980), *Return to Reason: Popper’s Thought in Public Life*, Shepton Mallet: Open Books.
- Jarvie, Ian & Sandra Pralong (prir.) (1999), *Popper’s Open Society after 50 Years*, London: Routledge.
- Jaspers, Karl (1987), *Duhovna situacija vremena*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Jaspers, Karl (1989), *Filozofija*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kadlec, Erich (2008), „Popper’s ‘Negative Utilitarianism’: From Utopia to Reality“, u: Peter Markl & Erich Kadlec (prir.), *Karl Popper’s Response to 1938*, Frankfurt am Main: Peter Lang, str. 107–121.
- Kendel, Vilmor (1989), „‘Otvoreno društvo’ i njegove zablude“, u: Igor Primorac (prir.), *O toleranciji. Rasprave o demokratskoj kulturi*, Beograd: „Filip Višnjić“, str. 161–180.
- Krstić, Predrag (2020a), „Negacija i asimetrija: šta preostaje od negativnog utilitarizma“, *Theoria* 63 (3): 43-58.
- Krstić, Predrag (2020b), *Esej o primatu minimalnog. Prilog zasnivanju negativnog angažmana*, Novi Sad: Akademski knjiga; Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Lathrop, Daniel & Laurel Ruma (prir.) (2010), *Open Government: Transparency, Collaboration and Participation in Practice*, Beijing: O’Reilly Media.
- Legro, Rober (1993), *Ideja humanosti: uvod u fenomenologiju*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Levinson, Ronald B. (1953), *In Defense of Plato*, Cambridge: Harvard University Press.
- Liotar, Žan-Fransoa (1989), „Adorno kao đavo“, *Delo* 1,2,3.: 158-174.
- Mayerfeld, Jamie (1996), „The Moral Asymmetry of Happiness and Suffering“, *The Southern Journal of Philosophy* 34 (3): 317–338.

- Mayerfeld, Jamie (2002), *Suffering and moral responsibility*, Oxford: Oxford University Press.
- Metz, Thaddeus (2012), „Contemporary Anti-Natalism. Featuring Benatar’s *Better Never to Have Been*“, *South African Journal of Philosophy* 31 (1): 1–9.
- Metzinger, Thomas (2003), *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge: MIT Press.
- Miller, David (1994), *Critical Rationalism: A Restatement and Defence*, Chicago: Open Court.
- Narveson, Jan (1967), „Utilitarianism and New Generations“, *Mind* 76 (1): 62–72.
- Notturmo, Mark (2000), *Science and Open Society*, New York: Central European University Press.
- Oakeshott, Michael (1991), „Rational Conduct“, u: Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis: Liberty Press, str. 99–131.
- Ord, Toby (2013), „Why I’m Not a Negative Utilitarian“: <http://www.amirrorclear.net/academic/ideas/negative-utilitarianism/> (pristupljeno 12. januara 2020).
- Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- Pearce, David (2005), „The Pinprick Argument“: <https://www.utilitarianism.com/pinprick-argument.html> (pristupljeno 21. aprila 2020).
- Pearce, David (2014), „A response to Toby Ord’s essay Why I Am Not A Negative Utilitarian“: <https://www.hedweb.com/social-media/pre2014.html> (pristupljeno 30. marta 2020).
- Peters, Michael A. & Peter Roberts (2011), *The Virtues of Openness: Education, Science and Scholarship in a Digital Age*, Boulder: Paradigm.
- Plessner, Helmuth (1981), *Stupnjevi organskog i čovjek: Uvod u filozofsku antropologiju*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Plessner, Helmuth (1986a), „Čovjek kao živo biće“, u: Abdulah Šarčević (prir.), *Filozofija moderne doba: filozofska antropologija*, Sarajevo: „Veselin Masleša“, str. 206–219.
- Plessner, Helmuth (1986b), „Homo Absconditus“, u: Šarčević, Abdulah (prir.), *Filozofija modernog doba: filozofska antropologija*, Sarajevo: „Veselin Masleša“, str. 193–205.
- Poper, Karl R. (1973), *Logika naučnog otkrića*, Beograd: Nolit.
- Poper, Karl R. (1993a), *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji I: Čar Platona*, Beograd: BIGZ.
- Poper, Karl R. (1993b), *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji, II: Plima proročanstava: Hegel, Marks i posledice*, Beograd: BIGZ.
- Poper, Karl R. (2009), *Beda istoricizma*, Beograd, Dereta.
- Poper, Karl R. (1947a), *The Open Society and its Enemies I: The Spell of Plato*, London: George Routledge & Sons.
- Poper, Karl R. (1947b), *The Open Society and its Enemies II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, London: George Routledge & Sons.
- Poper, Karl R. (1962), *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York, London: Basic Books.
- Poper, Karl R. (1974), „Replies to My Critics“, u: Paul Arthur Schilpp (prir.), *The Philosophy of Karl Popper*, tom 2, La Salle: Open Court, str. 962–1197.
- Poper, Karl R. (1978), „Three Worlds“, *The Tanner Lecture on Human Values*, 7. april, [http://tannerlectures.utah.edu/\\_documents/a-to-z/p/popper80.pdf](http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/p/popper80.pdf) (pristupljeno 6. septembra 2019).
- Poper, Karl R. (1982), *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, W. W. Bartley III (prir.), London: Hutchinson.
- Poper, Karl R. (1994), *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*, London: Routledge.
- Poper, Karl R. (2002a), *All Life Is Problem Solving*, London: Routledge.
- Poper, Karl R. (2002b), *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, London: Routledge.
- Rorti, Ričard (1995/96), „Ljudska prava, racionalnost i sentimentalnost“, *Beogradski krug* 3-4/1995–1-2/1996: 41–58.

- Rorty, Richard (1990), *Filozofija i ogledalo prirode*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Schlagwein, Daniel, Kieran Conboy, Joseph Feller, Jan Marco Leimeister & Lorraine Morgan (2017), „Openness With and Without Information Technology: A Framework and a Brief History“, *Journal of Information Technology* 32 (4): 297–305.
- Shearmur, Jeremy (1996), *The Political Thought of Karl Popper*, London: Routledge.
- Simkin, C. G. F. (1993), *Popper's Views on Natural and Social Science*, Leiden: Brill.
- Smart, R. N. (1958), „Negative utilitarianism“, *Mind* 67 (268): 542–543.
- Stokes, Geoffrey (1998), *Popper: Philosophy, Politics and Scientific Method*, Cambridge: Polity Press.
- Walker, A. D. M. (1974), „Negative Utilitarianism“, *Mind* 83 (331): 424–428.
- Wolf, Clark (1996), „Social Choice and Normative Population Theory: A Person Affecting Solution to Parfit's Mere Addition Paradox“, *Philosophical Studies* 81: 263–282.

Predrag Krstić

### **Negation and Openness: New Paradigm or Corrective?**

*(Summary)*

The article is based on the belief that there was an epoch-making tendency to turn philosophy towards “openness”, a tendency which Karl Popper thematizes before and more clearly than others. That departure from, above all, closed philosophical systems, which then have its social implications and political equivalents, the departure from the unholy historical trinity that for him represents, more or less correctly reconstituted, the transferal Plato-Hegel-Marx, connects him, as a rule against his own self-understanding, with such distant thinkers as, for example, Bergson, existentialism and neo-romantic postmodern trends on the one hand, and pragmatism, philosophical anthropology and Adorno's critical theory of society on the other. Popper's understanding of “openness” differs, however, from its contemporary (mis)understandings in the works of, for example, Berlin or Agamben, and to an even greater extent from fashionable “philosophies of openness” that reduce openness to “accessibility”. It is based and demonstrated on a very specific “negativism”, as the methodical approach to scientific research which, in terms of the vision of society, persistently strives to provide resistance to suffering, evil, misfortune, without prescribing the opposite. The openness of the Open Society understood in this way, insofar as it refuses even to be installed in a positively profiled representation, is a recognizable contribution to a philosophical tradition or a philosophical mentality, which remains a permanent antidote to any unquestioned anthro-political confinement and any projection of historical inevitability.

KEYWORDS: Karl Popper, negativism, openness, suffering, critical theory, philosophical anthropology